بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اِنۡ اُرِیۡدُ اِلَّا الۡاِصۡلَاحَ مَا اسۡتَطَعۡتُ ؕ وَ مَا تَوۡفِیۡقِیۡۤ اِلَّا بِاللّٰہِ ؕ عَلَیۡہِ تَوَکَّلۡتُ وَ اِلَیۡہِ اُنِیۡبُ ﴿۸۸﴾
(پارہ:۱۲، ھود:۱۱، آیت:۸۸)

امام غیر مقلدین کی کتاب "معیار الحق" کا بہت سنجیدہ و علمی جواب

اِنۡتِصَارُ الحَق
فِي
إكسَادِ أبَاطِيلِ مِعيَارِ الحَق

از

عمدۃ الفقہا والمحدثین

علامہ مفتی محمد ارشاد حسین فاروقی مجددی رام پوری علیہ الرحمہ

(ولادت:۱۲۴۸ھ - وفات:۱۳۱۱ھ)

ناشر

طلبۂ درجۂ سابعہ

(فضیلت سال اول) (۳۵-۱۴۳۴ھ / ۱۴-۲۰۱۳ء)

الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ (یوپی)

تعارفِ کتاب

نام کتاب : **انتصار الحق فی إکساد أباطیل معیار الحق**

مصنف : عمدۃ الفقہاء والمحدثین علامہ مفتی ارشاد حسین فاروقی مجددی رام پوری علیہ الرحمہ

اشاعت بار اول :

اشاعت بار دوم : ذی قعدہ/۱۳۱۹ھ

اشاعت بار سوم : جمادی الآخرہ/۱۴۳۵ھ

تقدیم : عمدۃ المحققین حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام فیضہ
صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور، أعظم گڑھ

تعارف مصنف : حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی صاحب قبلہ، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

ترجمہ، تسہیل و تجدید : حضرت مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
حضرت مولانا محمد صادق مصباحی، مدرسہ عربیہ سعید العلوم یکماڈپو، لکشمی پور، مہراج گنج

تخریج : مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، مولانا محمد صادق مصباحی، مولانا ہارون مصباحی جامعہ اشرفیہ مبارک پور، منتخب طلبۂ جماعت سابعہ، جامعہ اشرفیہ مبارک پور

پروف ریڈنگ : مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی، مولانا محمد قاسم ادروی مصباحی، مولانا محمد ہارون مصباحی، مولانا حبیب اللہ بیگ مصباحی ازہری، مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری، مولانا محمد اشرف مصباحی، (اساتذۂ جامعہ اشرفیہ مبارک پور)

کمپوزنگ : مولانا نور محمد مصباحی، استاذ مدرسہ عربیہ سعید العلوم یکماڈپو، لکشمی پور، مہراج گنج

تعداد صفحات : ۷۲۸ - **تعداد اشاعت : ۱۱۰۰** - **قیمت : ۵۰۰**

ناشر : طلبۂ جماعت سابعہ (فضیلت سال اول) ۳۵-۱۴۳۴ھ/ ۱۴-۲۰۱۳ء، جامعہ اشرفیہ

ملنے کے پتے

(۱) طلبۂ جماعت سابعہ (۳۵-۱۴۳۴ھ/۱۴-۲۰۱۳ء) 09198411527, 09695485786

(۲) مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ

(۳) المجمع الاسلامی، ملت نگر، مبارک پور، اعظم گڑھ PIN: 276404

(۴) مکتبہ حافظ ملت، مبارک پور اعظم گڑھ یوپی

اجمالی فہرست کتاب

عرض حال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اہل سنت و جماعت کا وہ ممتاز اور مشہور دینی و علمی ادارہ ہے جس کی خدمات کا دائرہ بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ اس ادارے کی بنیادوں میں شیخ المشایخ حضرت مولانا علی حسین اشرفی کچھوچھوی، صدرالشریعہ مولانا امجد علی اعظمی، مفتی اعظم ہند مولانا مصطفی رضا نوری بریلوی، سید العلما مولانا سید آل رسول مصطفی برکاتی مارہروی، احسن العلما مولانا سید شاہ مصطفیٰ حیدر حسن میاں رضوان اللہ علیہم اجمعین اور دیگر علما و مشایخ اہل سنت کی دعاؤں اور حافظ ملت مولانا شاہ عبدالعزیز محدث مرادابادی کے اخلاص و للّٰہیت کا پتھر لگا ہوا ہے؛ اس لیے بار بار مخالف آندھیوں کی زد پر آنے کے باوجود اللہ کے فضل و کرم اور اس کی تائید و نصرت سے اس ''مصباحِ علوم و معارف'' کی روشنی میں روز بروز اضافہ ہی ہوتا جا رہا ہے، اور یہ زبان حال سے اعلان کرتا جا رہا ہے:

یہ مہر تاباں سے جا کے کہہ دو کہ اپنی کرنوں کو گن کے رکھ لے
میں اپنے صحرا کے ذرّے ذرّے کو خود چمکنا سکھا رہا ہوں

جلالۃ العلم، ابو الفیض، حافظ ملت، علامہ شاہ عبدالعزیز محدث مرادابادی علیہ الرحمۃ والرضوان کے روحانی فیض اور خلوص و للّٰہیت ہی کا ثمرہ ہے کہ جامعہ اشرفیہ کے طلبہ کے اندر، دور طالب علمی ہی سے خدمت دین اور اشاعتِ مذہبِ اہل سنت کا جذبہ موج زن ہوتا ہے؛ اسی لیے وہ انفرادی یا اجتماعی طریقے پر اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے لیے ہر ممکن کوشش کرتے ہیں۔ انھیں اجتماعی کوششوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جامعہ میں ہر سال درجۂ سابعہ (فضیلت سال اول) کے طلبہ کی جانب سے ''یوم مفتیِ اعظم ہند'' کی تقریب بہت منظم، شان دار اور اعلیٰ پیمانے پر ہوتی ہے۔ اس موقع پر طلبۂ مدارس کے درمیان ''تحریری و تقریری مقابلہ'' کرانے

کے ساتھ کسی اہم دینی و عصری موضوع پر ''توسیعی خطاب'' کے لیے کسی دیدہ ور عالم دین، یا دانشور کو مدعو کیا جاتا ہے۔ اور ادھر کئی سالوں سے عصری تقاضوں کے مطابق کوئی اہم کتاب بھی نئی ترتیب و تہذیب اور تسہیل و تخریج کے ساتھ منظر عام پر لائی جاتی ہے۔

اس سال عمدۃ الفقہاء والمحدثین حضرت علامہ مفتی محمد ارشاد حسین فاروقی، مجددی، رام پوری علیہ الرحمۃ والرضوان [وصال: ۱۳۱۱ھ] کی مایۂ ناز تصنیف ''انتصار الحق فی اکساد اباطیل معیار الحق'' کا انتخاب ہوا۔ یہ کتاب غیر مقلدین کے مقتدا و پیشوا میاں نذیر حسین دہلوی کی کتاب ''معیار الحق'' کا عالمانہ و محققانہ جواب ہے۔ میری معلومات کے مطابق یہ کتاب اب تک صرف دوبار شائع ہوئی ہے، دوسری بار ذی قعدہ ۱۳۱۹ھ میں منظر عام پر آئی، اس کے بعد اس کی طباعت نہ ہو سکی، جب کہ علمی اہمیت کے ساتھ اس کی تاریخی اہمیت بھی ہے۔

جب کہ ادھر چند سالوں میں غیر مقلدین کے علما اور مصنفین کی کتابوں کی تجدید و اشاعت کا کام، حکومت سعودیہ سے حاصل ہونے والے سرمایے کے ذریعہ، بڑی برق رفتاری کے ساتھ ہو رہا ہے، اسی ضمن میں ''معیار الحق'' بھی شائع ہوئی اور ہو رہی ہے۔ اس لیے زیر نظر کتاب ''انتصار الحق'' کی تجدید اشاعت ناگزیر تھی۔ مگر اس میں کافی محنت اور عرق ریزی کی ضرورت تھی۔

اللہ کا شکر ہے کہ ہمارے کرم فرما اساتذۂ کرام اور کچھ مخلص اور درد مند مصباحی علما نے عدیم الفرصتی کے باوجود، اپنے قیمتی اوقات صَرف فرما کر ہم لوگوں کی مشکل آسان فرما دی۔

مخدوم گرامی، صدر العلما حضرت علامہ محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی، صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے پوری کتاب کی تصحیح اور اس پر نظر ثانی فرمائی، اور ایک نہایت وقیع اور گراں قدر ''مقدمہ'' بھی تحریر فرمایا، تجدید و تسہیل اور طباعت و اشاعت کے تمام مراحل میں گراں قدر ہدایات اور مفید مشوروں سے نوازا۔

استاذنا الکریم حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی مد ظلہ العالی نے ''حالات مصنف'' قلم بند فرمائے اور وقتاً فوقتاً قیمتی مشوروں سے بھی نوازتے رہے۔ حضرت مولانا محمود علی مشاہدی، مصباحی مد ظلہ العالی نے کتاب کے ابتدائی حصے کی تجدید و تسہیل کی، اور آخر تک تمام کاموں کی نگرانی فرماتے رہے۔ کتاب کے بیش تر حصے کی تجدید و تسہیل بڑی استقامت اور جگر کاوی کے ساتھ مولانا محمد صادق مصباحی اور مولانا نور محمد مصباحی

حفظهما اللہ تعالیٰ نے کی۔ اور ہمارے موخرالذکر کرم فرمانے پوری کتاب کی کمپوزنگ بھی کی۔

تخریج عبارات کے لیے بیش تر کتابیں حضرت مولانا اختر حسین فیضیؔ، مصباحیؔ مد ظلہ العالی نے ''امام احمد رضا لائبریری'' سے، اور کچھ کتابیں حضرت مولانا محمد اسلم مصباحی مد ظلہ العالی نے ''الکٹرانک لائبریری'' سے ڈاؤن لوڈ کرکے عنایت فرمائیں۔ اس کے علاوہ ہمارے بہت سے رفقا اور کرم فرما حضرات نے بھی جزوی تعاون کیا۔

ہم دل کی اتھاہ گہرائیوں سے ان تمامی حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہیں۔ اور دعا کرتے ہیں کہ رب کریم انھیں ان کی خدمات کا بہترین صلہ عطا فرمائے، اور ان کا سایۂ کرم ہمارے سروں پر قائم رکھے، اور طلبۂ جماعت سابعہ کی اس اشاعتی خدمت کو شرف قبول عطا فرمائے، اور سب کے لیے دارین کی سعادت اور سرخ روئی کا ذریعہ بنائے۔ آمین یا أرحم الراحمين بجاه حبيبك الكريم صلِّ وسلّم وبارِكْ عليه وعلى آله و صحبه أجمعين.

مورخہ ۲۰/ جمادی الآخرہ، ۱۴۳۵ھ
۲۱/ اپریل ۲۰۱۴ء
دوشنبہ مبارک

من جانب طلبۂ جماعت سابعہ
بقلم: محمد رئیس اختر مصباحیؔ بارہ بنکوی
متعلم: درجۂ سابعہ (فضیلت سال اول)
جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

تاثرات

علماے کرام و مشائخ عظام

از امین ملت، پروفیسر ڈاکٹر سید محمد امین قادری، برکاتی مدظلہ النورانی

سجادہ نشین: آستانہ عالیہ قادریہ برکاتیہ، مارہرہ مطہرہ، وصدر البرکات ایجوکیشنل سوسائٹی، علی گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

أما بعد!

جب بھی کسی ادارے میں تعلیمی، تدریسی وثقافتی سرگرمیوں میں امتیاز نظر آتا ہے تو مسرت وشادمانی کی جو کیفیت ہوتی ہے اس کو لفظوں میں بیان کرنا مشکل ہے اور یہ کیفیت کم وبیش ہر سال جامعہ اشرفیہ کے حوالے سے ہو ہی جاتی ہے۔

طلبۂ اشرفیہ کا ہر سال **"یوم مفتی اعظم"** کے موقع پر توسیعی خطبات کا انعقاد کرنا، پرانی کتابوں کو نئے انداز سے طبع کرا کر منصۂ شہود پر لانا ایک ایسا عمل بن چکا ہے جس کی پذیرائی محبان اشرفیہ کے علاوہ دیگر مدارس کے صاحب ذوق اساتذہ وطلبہ بھی کیا کرتے ہیں۔ اور اس نہج پر خود کو بھی مامور کرنے کے لیے آمادہ کرتے ہیں۔

امسال بھی حضرت **مفتی ارشاد حسین** رام پوری کی کتاب **"انتصار الحق"** کا انتخاب ہوا جو کتاب اپنے مشمولات کی روشنی میں دور حاضر کی نوجوان نسل کے سامنے اس وجہ سے بھی ضروری ہے کہ ہماری آئندہ آنے والی علما وفضلا کی نسلیں یہ بات جانیں کہ ماضی میں اہل سنت وجماعت سے کیسے کیسے جواہر پارے ہمارے اکابر نے قوم کو رد وابطال کے حوالے سے عنایت فرمائے۔ بدمذہبوں کا رد کرنا ایک دو صدی کا کارنامہ یا قصہ نہیں ہے بلکہ اسلام کے آغاز سے ہی حق والوں نے اہل باطل کا رد کیا ہے۔ ہر دور میں اصحاب الگ ہوئے، طریقہ کار بدلا، اسلوب تحریر منفرد ہوا لیکن مقصد سب کا ایک ہی رہا، دور حاضر میں غیر مقلدین کی جماعت نے نہ صرف مذہبی افکار وخیالات پر شب خون مارنے کی کوشش کی ہے بلکہ معاشرے میں ایسی فضا تیار کرنے کی سعی کی جا رہی رہے جس سے اضطراب وانتشار کا اندیشہ ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی احادیث کو اپنی کج فہمی سے دفاعی ہتھیار بنا کر جس طرح سے مذہب کے بنیادی اصولوں، عقیدۂ ناموس رسالت، صحابہ کرام وائمہ مجتہدین کے حوالے سے بدگمانیاں پھیلانے کا ایک بازار اس مکتبِ فکر کی طرف سے گرم ہے اس کا تدارک خالص علمی وتحقیقی انداز میں کیا جانا ہمارا اولین فریضہ

ہے، جس کے لیے ہمارے فاضل نوجوان علماے کرام کو کثیر المطالعہ ہوکر تجزیاتی مزاج کے ساتھ مساعی جمیلہ کرنا ہوگا۔ آپس میں مذاکرات کرکے ان حضرات کے رد کے لیے ایسا متفق علیہ مواد تیار کرنا ہوگا جو سامنے والے کے لیے وافی وشافی جواب ہو۔ علامہ ارشاد حسین رام پوری علیہ الرحمہ کی کتاب دیکھ کر اس نتیجہ پر پہنچا کہ وہ تمام مشمولات جو ایک بہترین تصنیف کے لوازمات میں ہیں وہ سب اس کتاب میں موجود ہیں۔ اس مختصر سی تحریر کے ذریعہ میں اپنے نوجوان علما کو یہ پیغام پہنچانا چاہتا ہوں کہ معروف ومقبول صاحب تقریر یا صاحب تحریر ہونے کے لیے اگر صرف اس بات پر عمل کرلیا جاے کہ کیا نہیں بولنا اور کیا نہیں لکھنا ہے تو اتنا ہی کافی ہے۔

جامعہ اشرفیہ اور اس کے اساتذہ وطلبہ دوران قیام اشرفیہ سے ہی خانقاہ برکاتیہ کے دل کے قریب رہے ہیں اور آج بھی اور کل بھی رہیں گے۔ فقیر برکاتی دعاگو ہے کہ اللہ تعالی اس ادارے کو مزید ترقی سے ہم کنار کرے، اس ادارے کے ذمہ داراوں کی عمر اور علم وفضل میں برکتیں عطا فرمائے۔ طلبہ خوش رہیں اور ان کے حوصلے بلند رہیں اور اسی طرح ہمارے دیگر مراکز ومدارس شاد وآباد رہیں۔ آمین بجاہ سید المرسلین ﷺ

ہر کام کرنے سے قبل طلبہ اس شعر کو ضرور سامنے رکھیں

فیصلہ کر کم وبیش تہ دریا کی نہ سوچ
مسئلہ ڈوبنے کا ہے ابھر آنے کا نہیں

فقط والسلام

سید محمد امین قادری

خادم سجادہ آستانہ عالیہ برکاتیہ
وصدر البرکات ایجوکیشنل سوسائٹی، علی گڑھ

از جانشین حضور مفتی اعظم ہند، تاج الشریعہ علامہ مفتی **محمد اختر رضا** خاں قادری، ازہری دامت برکاتہم القدسیہ، بریلی شریف

۹۲/۸۶ھ

حامدا و مصليا و مسلما

آج مؤرخہ ۱۵/ جمادی الاولی ۱۴۳۵ھ مطابق ۱۷/ مارچ ۲۰۱۴ء بروز پیر الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور سے آئے ہوئے جماعت سابعہ کے طلبہ سے یہ خبر موصول ہوئی کہ سابقہ روایت کے مطابق جشن مفتی اعظم ہند کے موقع سے امسال بھی جماعت سابعہ کے طلبہ حضرت مولانا مفتی ارشاد حسین مجددی رام پوری کی تصنیف "انتصار الحق" کو ترتیب جدید کے ساتھ شائع کر رہے ہیں۔ یہ نہایت ہی مسرت و شادمانی کی بات ہے کہ نئی نسل اشاعت کے کام کی طرف راغب ہے۔

مولی عزوجل سے دعا ہے کہ ان کی سعی کو مقبول فرمائے اور تمام طلبہ کو مسلک حق مسلک اعلی حضرت کا سچا پاسبان بنائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالی علیہ وسلم.

فقیر محمد اختر رضا قادری غفرلہ

از جانشین حضور محدث اعظم ہند، شیخ الاسلام حضرت علامہ سید محمد مدنی، اشرفی جیلانی، مصباحی دامت برکاتہم العالیہ، کچھوچھہ شریف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
حامداً ومصلیاً ومسلماً

الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ یوپی دین ومذہب، مسلک ومشرب، دعوت وتبلیغ، فقہ وافتا، تحقیق وتصنیف، تقریر وخطابت، نشر واشاعت، غرض یہ کہ مختلف میدانوں میں اپنی نمایاں خدمات اور لا زوال کارناموں کی بدولت عالم گیر شہرت کا حامل ہے، اس گہوارۂ علم وادب سے ہر دور میں ایسے باکمال علما وفقہا، عرفا وصوفیہ، خطبا وشعرا، محدثین ومحققین، مبلغین ومفکرین پیدا ہوئے جو دیکھتے ہی دیکھتے ملکی وغیر ملکی منظر نامے پہ چھاگئے، فرزندان اشرفیہ نے خاموش مزاجی کے ساتھ اپنے اسلاف واکابر کے خطوط پر چلتے ہوئے ہمیشہ دین ومذہب کی نصرت وحمایت، مسلک ومشرب کی ترویج واشاعت اور اخلاق وتصوف کی خدمت کے لیے مثبت اور پائدار کام کیے اور اس کے لیے متاع زندگی وقف کردی۔ فِرَقِ ضالہ اور ادیان باطلہ کے رد وابطال کے لیے ہمیشہ سینہ سپر اور کمربستہ رہے اور تحریر وتقریر کے ذریعے ان کا دفاع اور سد باب کیا اور آج بھی فارغین اشرفیہ ملک وبیرون ملک میں دین متین کی نشر واشاعت اور اس کے فروغ واستحکام میں مصروف عمل ہیں جس کا اعتراف واقرار اپنے بھی کرتے ہیں اور بیگانے بھی۔

اشاعت دین وحمایت مسلک اور احقاق حق وابطال باطل کے لیے سب سے مضبوط اور موثر ذریعہ تحریر ہے، طلبۂ جامعہ اشرفیہ کو قلمی ذوق اور تحریری سرگرمیوں میں درجۂ اختصاص حاصل ہے، وہ اپنی علمی اور ادبی صلاحیت کو نکھارنے اور تحریری مشق وممارست پیدا کرنے کے لیے جداریے وغیرہ نکالتے رہتے ہیں، اس امر کو مزید تقویت دینے کے لیے ہر سال باقاعدہ طلبہ کی جانب سے **"جشن یوم مفتی اعظم ہند"** کے موقع پر تحریری اور تقریری مقابلے ومسابقے کا اہتمام ہوتا ہے، جس سے طلبہ اپنے اندر تعلیمی وتدریسی استعداد کے ساتھ ساتھ تحریری وتقریری صلاحیتوں کا بھی مظاہرہ کرتے ہیں اور ان کی حوصلہ افزائی کے لیے مسابقے میں اول، دوم اور سوم پوزیشن حاصل کرنے والے طلبہ کو خصوصی انعامات سے نوازا جاتا ہے اور دیگر شرکا کو بھی ترغیبی انعامات دیے جاتے ہیں۔

بڑی مسرت اور خوش آئند بات ہے کہ ادھر کئی سالوں سے **"جشن یوم مفتی اعظم"** کے حسین موقع پر طلبۂ اشرفیہ نے اشاعتی منصوبے کا بھی آغاز کیا ہے اور ایسی قدیم ونایاب اور دینی ومذہبی کتابوں کو جدید طرز تحقیق اور عمدہ اسلوب کے ساتھ منظر عام پر لانے کا فیصلہ کیا ہے کہ جن کی طرف ناشرین کو توجہ عام طور پر نہیں ہوتی، اس سال اشاعت کا قرعۂ فال حضرت علامہ **مفتی ارشاد حسین فاروقی** مجددی رامپوری علیہ الرحمہ کی کتاب **"انتصار الحق"** کے نام نکلا، جو مذہب حنفی پر ہونے والے اعتراضات کے دفاع میں اور اثبات تقلید میں

علمی سرمایہ، گراں قدر اثاثہ اور عظیم انسائیکلو پیڈیا ہے۔

جب بھی دشمنان دین نے اسلام پر کسی طرح کا حملہ کیا، ہمارے اسلاف واخلاف نے علمی اور عملی دونوں اعتبار سے بے مثال قربانیاں اور بیش بہا خدمات انجام دیں، چناں چہ **"انتصار الحق"** بھی اسی سلسلۃ الذہب کی ایک اہم کڑی ہے۔

مذکورہ کتاب کا مختصر پس منظر یہ ہے کہ علامہ نواب قطب الدین خاں دہلوی نے امام اعظم کے فضائل ومناقب اور ثبوت تابعیت میں **"تنویر الحق"** نامی ایک رسالہ تصنیف فرمایا تھا جس کے رد میں غیر مقلدین کے پیشوا میاں نذیر حسین دہلوی نے **"معیار الحق"** کے نام سے ایک کتاب لکھی، اس کے جواب میں حضرت علامہ مفتی ارشاد حسین فاروقی مجددی رام پوری علیہ الرحمہ (ولادت:۱۲۴۸ھ/وفات:۱۳۱۱ھ) نے **"انتصار الحق"** تحریر فرما کر اس کے باطل عقائد و نظریات کی دھجیاں بکھیر دیں، امام اعظم کی تابعیت اور تقلید کے وجوب پر دلائل وبراہین کا انبار لگا دیا کہ پھر دوبارہ مخالفین کو قلم اٹھانے کی جرأت نہیں ہوئی؛ لیکن آج جب کہ پھر سے غیر مقلدین فاسد نظریات کی تبلیغ وترسیل کے لیے اپنی توانائیاں صرف کرنے لگے ہیں تو اب ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ **"انتصار الحق"** کی طباعت جدید اور اشاعت ثانی ہو۔ تقریباسات سو صفحات پر مشتمل یہ علمی، تحقیقی اور گراں قدر کتاب نہ صرف قدیم منہج پر تھی بلکہ پردۂ خفا میں بھی تھی۔

جامعہ اشرفیہ کے طلبہ کو خدائے تعالی خیر وبرکت سے نوازے کہ انہوں نے نہ صرف عصری تقاضے اور ضروریات کو محسوس کیا بلکہ کتاب کو جدید علمی و تحقیقی اسلوب میں شائع کرنے کے لیے مکمل جدوجہد کی اور بڑی عرق ریزی سے زبان وبیان کی تجدید و تسہیل اور عربی عبارتوں کی تخریج وترجمہ کرکے ضروری مقامات پر عنوان بندی، پیرابندی، علامات ترقیم کی رعایت کے ساتھ فہرست، وقیع مقدمہ اور حالات مصنف بھی قلم بند کیے، اور اکابر علما سے تقریظات وتاثرات بھی حاصل کیے، جن سے کتاب کی اہمیت و معنویت اور افادیت دوبالا ہوگئی ہے۔ امید ہے کہ کتاب کا مطالعہ اسلامیات خصوصاً مسلک حنفی سے تعلق رکھنے والوں کی معلومات میں قیمتی اضافہ کرے گا۔

فقیر گدائے اشرفی جیلانی دعا گو ہے کہ جامعہ اشرفیہ کے اساتذہ وطلبہ کی کوششوں اور کاوشوں کو رب تبارک وتعالی قبول فرمائے اور انھیں آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر صلہ عطا فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالی علیہ وسلم.

طالب دعا
ابوالحمزۃ سید محمد مدنی اشرفی جیلانی غفرلہ
۲۷/ جمادی الاولی ۱۴۳۵ھ
مطابق ۲۹/ مارچ ۲۰۱۴ء بروز شنبہ

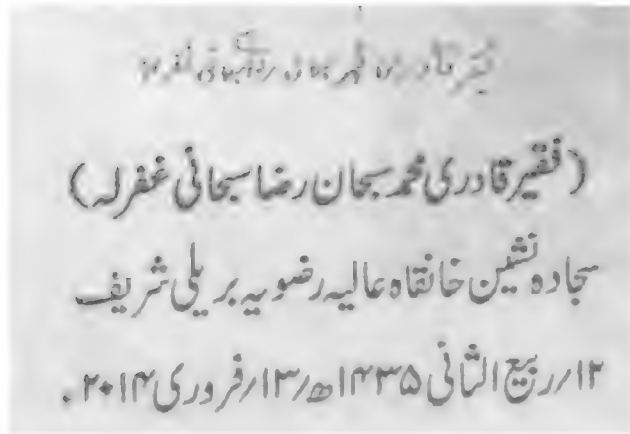
از نبیرۂ اعلیٰ حضرت، حضرت مولانا **محمد سبحان رضا خاں** سبحانی میاں دام ظلہ النورانی

سجادہ نشین و متولی خانقاہ عالیہ رضویہ، وناظم اعلیٰ جامعہ منظر اسلام بریلی شریف

۹۲/۸۶ ۷

حامدا ومصليا ومسلما

عزیزم مفتی محمد سلیم بریلوی (استاذ جامعہ رضویہ منظر اسلام بریلی شریف) کے توسط سے یہ جان کر بڑی مسرت وشادمانی ہوئی کہ جامعہ اشرفیہ مبارک پور میں زیر تعلیم طلبہ جماعت سابعہ (۱۴۳۵ھ/۲۰۱۴ء) "**جشن یوم مفتی أعظم ہند**" کے موقع پر حضرت مفتی محمد ارشاد حسین رام پوری علیہ الرحمہ کی مایہ ناز تصنیف "انتصار الحق" جو غیر مقلدوں کے پیشوا "نذیر حسین دہلوی" کی کتاب "معیار الحق" کے جواب میں موصوف نے تحریر فرمائی تھی اسے تخریج، تحقیق اور ترتیب جدید کے ساتھ منظر عام پر لا رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ ان طلبہ کو جزائے خیر عطا فرمائے اور انہیں اسلاف اہل سنت کی تصانیف مبارکہ کی نشر واشاعت اور مسلک اعلیٰ حضرت کی تبلیغ وترسیل کا مزید حوصلہ بخشے۔ آمین بجاہ النبی الکریم.

شہزادۂ حضور حافظ ملت حضرت علامہ **عبد الحفیظ** دامت برکاتہم

سربراہ اعلی الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمده ونصلي على رسوله الكريم

ہمارے جامعہ کے **درجۂ سابعہ** (فضیلت سال اول) کے خوش نصیب طلبہ کی جانب سے ملک وقوم کی خدمت میں **"انتصار الحق"** کی شکل میں یہ ایک بہت ہی وقیع تحفہ ہے۔ اپنے پیش روبھائیوں کی سنت حسنہ کو زندہ رکھتے ہوئے انہوں نے برصغیر کے عظیم عالم ومحقق حضرت علامہ **مفتی ارشاد حسین فاروقی** مجددی رام پوری علیہ الرحمہ کی اس اہم اور نادر کتاب کی اشاعت کا اہتمام کیا، اور نہایت حسن وخوبی کے ساتھ قوم کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کی۔ یہ اس کام کے لیے جماعت اہل سنت کی طرف سے مبارک باد اور شکریہ کے مستحق ہیں۔

میری دعا ہے کہ رب کریم ہمارے ادارے کے ان باہمت اور بلند حوصلہ طلبہ کی مساعی جمیلہ کو شرف قبول سے نوازے اور ہر محاذ پر ان کی یاوری ودست گیری فرمائے، اور ان کے اس عمل کو دوسروں کے لیے مشعل راہ اور نمونہ عمل بنائے۔ آمین بجاه النبي الأمين الكريم عليه وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة والتسليم.

عبد الحفیظ عفی عنہ

عبد الحفیظ عفی عنہ

۲۶/ مارچ ۲۰۱۴ء

جامع معقول و منقول، حضرت علامہ **عبدالشکور** مصباحی دامت برکاتہم العالیہ

شیخ الحدیث جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

جلالۃ العلم ابوالفیض حضور حافظ ملت علامہ شاہ عبدالعزیز محدث مرادآبادی علیہ الرحمۃ والرضوان [بانی جامعہ اشرفیہ مبارک پور] کا روحانی فیضان اور ان کے خلوص وللّٰہیت کا نتیجہ ہے کہ ان کے لگائے ہوئے گلستان علم وفن میں نشو ونما پانے والے طالبان علوم نبویہ کے اندر دور طالب علمی ہی سے خدمت علم اور اشاعت دین کا جذبۂ فراواں موج زن ہو جاتا ہے اور وہ گوناگوں دینی وعلمی اور تقریری وتحریری کام انجام دینے لگتے ہیں۔

زیر نظر کتاب ''انتصار الحق'' کی کمپوزنگ، پروف ریڈنگ اور نئے رنگ وآہنگ کے ساتھ اس کی طباعت واشاعت بھی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور میں زیر تعلیم درجہ سابعہ [فضیلت سال اول] کے طلبہ کی کوششوں کا ثمرہ ہے۔ یقیناً ان کا یہ اقدام قابل تحسین ولائق صد مبارک باد ہے اور دیگر مدارس اسلامیہ کے طلبہ کے لیے قابل تقلید و نمونۂ عمل بھی ہے۔ اللہ جل شانہ ان طلبہ کے حوصلوں کو سلامت رکھے اور انھیں مزید خدمت دین متین کی توفیق مرحمت فرمائے۔

اس کتاب کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگا سکتے ہیں کہ جب علامہ نواب قطب الدین خاں دہلوی نے سراج الامہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت رضی اللہ تعالی عنہ کے فضائل ومناقب پر مشتمل ''تنویر الحق'' نام کا ایک رسالہ تحریر فرمایا تو اس کی اشاعت سے غیر مقلدوں میں ایک عجیب اضطراب اور بے چینی پیدا ہو گئی؛ اس لیے غیر مقلدوں کے پیشوا میاں نذیر حسین دہلوی نے اس کے جواب میں ''معیار الحق'' نام کی ایک کتاب لکھی، اس وقت مولانا ارشاد حسین رام پوری [ولادت: ۱۲۴۸ء/وفات: ۱۳۱۱ء] علیہ الرحمہ نے یہ کتاب [انتصار الحق] لکھ کر اس کا پرزور رد کیا اور باطل نظریات کی تردید وابطال کے ساتھ عوام الناس کو غیر مقلدین کے دام فریب سے بچانے کی سعی بلیغ فرمائی اور معتبر ومستند کتب کے حوالے سے یہ ثابت کر دیا کہ اس زمانے میں ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے اور سراج الامہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالی عنہ بلا شبہہ تابعی ہیں۔ یہ پوری کتاب علمی مباحث سے آراستہ ہے اور اس کے مشمولات دلائل وبراہین سے مزین ہیں۔

طباعت واشاعت کا کام ایک مستقل کام ہے جو زبردست محنت اور کثیر سرمایہ کا طالب ہے، اور اپنے بزرگوں کی تصانیف کو عصری خوبیوں سے آراستہ کر کے نئے انداز میں منظر عام پر لانا، کمپوزنگ کی غلطیاں دور کرنے کے لیے پروف ریڈنگ میں شب وروز محنت کرنا، حوالہ جات کی تخریج اور مشکل عبارات کی تسہیل کے لیے اپنے اساتذہ سے رابطہ کرنا اور متعلقہ کتب کی فراہمی اور اس کے لیے تگ ودو کرنا انتہائی صبر آزما اور مشکل ترین عمل ہے۔ اور پھر عہد طالب علمی میں اتنا بڑا کام انجام دینا یقیناً بڑی اہمیت کا حامل ہے اور بزرگوں کے روحانی فیضان کی روشن دلیل بھی۔

میں ان نونہالوں کے عزم محکم اور سعی پیہم پر انھیں مبارک باد پیش کرتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ مولی تبارک وتعالی طلبہ کی یہ کاوشیں قبول فرمائے اور اس کی اشاعت میں حصہ لینے والے تمام لوگوں کو دارین کی نعمتوں سے مالا مال فرمائے اور انھیں مزید دینی وعلمی خدمات کی توفیق مرحمت فرمائے۔ آمین بجاه النبي الامين الكريم عليه وعلى اله واصحابه أفضل الصلاة وأكرم التسليم.

محمد عبد الشکور عفی عنہ
جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ
۲۰؍ ربیع الآخر ۱۴۳۵ھ / ۲۱؍ فروری ۲۰۱۴ء، جمعہ مبارکہ

طلبۂ جامعہ اشرفیہ کی تحریری اور اشاعتی سرگرمیاں

حضرت مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور اعظم گڑھ

مبسلاً و حامداً و مصلیاً و مسلماً

ایک عالم دین کو میدان عمل میں قدم رکھنے کے بعد بہت سے دینی و علمی تقاضوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ کسی مدرسے سے وابستگی ہے تو یومیہ تدریسی کام، باضابطہ مطالعہ، پوری تیاری اور اچھی طرح تفہیم کے ساتھ انجام دینا اور طلبہ میں عمدہ صلاحیت و لیاقت پیدا کرنا، پھر ادارہ کے ارکان و معاونین سے بھی حسب مراتب تعلق رکھنا، اس کے حلقۂ اثر اور دائرۂ عمل کی دینی ضروریات پر نظر رکھنا، جہاں تقریر و تبلیغ، دعوت و موعظت کی ضرورت ہو اسے خود یا دوسرے مناسب افراد کے ذریعہ بروے کار لانا، اسی طرح اگر کوئی شخص اسلام کی کسی بات پر معترض ہو تو اسے جواب دینا، خاتم النبیین ﷺ کی سیرت، علم غیب، اختیار و تصرف، استمداد و توسل جیسے موضوعات پر تفہیم و مباحثہ درکار ہو تو اسے خوش اسلوبی سے انجام دینا، دیگر مذاہب اور نئے فرقوں کی ریشہ دوانیوں سے مسلمانوں کو باخبر رکھنا، اور اہل باطل کی ہر قسم کی یورشوں سے حق اور اہل حق کو بچانا۔

اسی طرح مختلف دینی و علمی میدانوں میں تحقیق و تصنیف اور تحریر و اشاعت کے ذریعہ دین و ملت اور علم و فن کی نمایاں خدمات انجام دینا۔ ان گوناں گوں محاذوں پر وہی فارغین کامیاب ہوتے ہیں جو اپنے زمانۂ طالب علمی میں گونا گوں صلاحیتوں سے خود کو آراستہ کرنے کے لیے ہمہ دم تیار اور سرگرم رہتے ہیں۔

بحمدہٖ تعالیٰ جامعہ اشرفیہ کے دینی و علمی ماحول میں طلبہ کا شعور ان ساری خدمات کے لیے بیدار ہو جاتا ہے۔ وہ اساتذہ کی رہنمائی میں اور از خود بھی بہت کچھ کرنے اور سیکھنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ یہاں ساری سرگرمیوں کا احاطہ مقصود نہیں، اس لیے اجمالی اشارات کے بعد زیر عنوان سرگرمیوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

تحریری سرگرمیاں

عمدہ تحریر پیش کرنے کا اسلوب اور مافی الضمیر کی ادائگی پر قدرت صرف اچھے ادیبوں کی تحریریں پڑھنے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے مشق و ممارست اور ماہرین فن سے اصلاح لینا بھی انتہائی ناگزیر ہے۔ الحمد للہ! جامعہ اشرفیہ، مبارک پور میں اردو، عربی اور انگریزی ادب و انشا اور مضمون نگاری نصاب تعلیم میں شامل ہے جس سے طلبہ کے اندر درجہ بدرجہ ان زبانوں میں پختہ تحریر پیش کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مگر باذوق طلبہ اپنے قلم کو مزید سیال بنانے کے لیے متعدّد زبانوں میں مختلف علمی و ادبی، تاریخی و ثقافتی اور دینی و فکری جدارےیے شائع کرتے ہیں جو عموماً ہفت روزہ یا پندرہ روزہ ہوتے ہیں۔ ان میں چند جدارےیے یہ ہیں:

عربی جداریوں کے نام:

(۱) المعین (۲) المحبی (۳) الرشیدیة (٤) الکوکب
(٥) المصباح (٦) الھدی (۷) البلاغ

اردو جداریوں کے نام:

(۱)ضیاے مجی	(۲) صداے حق	(۳) پیغام حق	(۴) ضیاے حرم
(۵) اشہر	(۶) انقلاب	(۷) گل دستہ	(۸) شمع ہدایت
(۹)فروغ ادب نما	(۱۰) تاباں	(۱۱) نواے نظامی	(۱۲) جام رشیدی
(۱۳) گلشن فریدی	(۱۴) صوت القران	(۱۵) کوکب	(۱۶) مسعود
(۱۷)خیابان وارث	(۱۸) ہادی	(۱۹) پرواز	(۲۰) ہلال
(۲۱) ہدی	(۲۲) جمال علم	(۲۳) الاقصی	(۲۴) دعوت حق
(۲۵) نواے دل	(۲۶) آئینۂ ہند	(۲۷) موج خیال	(۲۸)خیابان واردات

انگریزی جداریوں کے نام: (۱) KNG (۲) Worldvoice (ورلڈوائس)

(۳) Argument(آرگومنٹ) (۴) Image(امیج)

ہندی جداریوں کے نام: (۱) पथप्रदर्शक

بنگلہ زبان: (۱) کرن

اور ہر سال "درجہ سابعہ" کے طلبہ بڑے ہی تزک واحتشام کے ساتھ **"جشن یوم مفتی اعظم ہند"** کا انعقاد کرتے ہیں۔اس میں مختلف دینی اور تاریخی وفکری موضوعات پر تحریری وتقریری مقابلہ کا اہتمام کرتے ہیں۔اور ہر موضوع پر اول، دوم، سوم پوزیشن حاصل کرنے والے طلبہ کو خصوصی اور باقی شرکاے مقابلہ کو ترغیبی انعامات دیے جاتے ہیں۔اس سال تحریری مقابلے میں ۷۸۷ر طلبہ نے حصہ لیا۔اور تقریری مقابلے میں ۱۲۸ر طلبہ نے حصہ لیا۔

اشاعتی سرگرمیاں:

جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے طلبہ وقتاً فوقتاً مستند علما کی نایاب، یاکم یاب علمی اور تحقیقی کتابیں نئے رنگ وآہنگ کے ساتھ شائع کرتے رہتے ہیں۔ پیش نظر کتاب **"انتصار الحق"** بھی اسی سلسلۃ الذھب کی ایک کڑی ہے جس کی اشاعت کا بیڑا اس سال کے درجہ سابعہ (فضیلت سال اول) کے طلبہ نے اٹھایا۔

حضرت مولانا اختر حسین فیضی مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے رمضان ۱۴۳۳ھ میں مدرسہ ضیاء العلوم خیر آباد کی لائبریری سے ایک نسخہ حاصل کیا اور اس کی فوٹو کاپی راقم السطور کے سپرد کردی۔اس کے ماخذ کی ایک مکمل فہرست ابتدائی چند صفحات کی تسہیل اور کچھ عبارتوں کا مقابلہ اور تخریج ہو چکی تھی، کام بہت طویل تھا اس لیے عرس حافظ ملت ۱۴۳۴ھ کے موقع پر حضرت مولانا محمد صادق مصباحی اور حضرت مولانا نور محمد مصباحی صاحبان سے اس سلسلہ میں تبادلہ خیال کیا، ان حضرات نے تسہیل اور کمپوزنگ کی ذمہ داری قبول کرلی اور کام بھی شروع کر دیا۔

شوال ۱۴۳۴ھ میں فضیلت سال اول کے چند طلبہ میرے پاس آئے اور کہا کہ حضرت مصباحی صاحب نے فرمایا ہے کہ اگر مولانا صادق صاحب کام کرنے کے لیے تیار ہو جائیں تو بہتر ہے۔میں نے انھیں پوری تفصیل سے آگاہ

کیا، اس طرح کام دو حصوں میں تقسیم ہو گیا، تسہیل کا کام مولانا محمد صادق مصباحی و مولانا نور محمد مصباحی نے کیا۔ تخریج کا زیادہ تر کام جماعت سابعہ کے ذمہ دار طلبہ نے کیا اور میں بھی برابر ان کے ساتھ شریک رہا۔ درمیان میں کچھ دنوں تک حضرت مولانا محمد ہارون مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے بھی اس علمی کام میں حصہ لیا، بعض عبارتوں کا مقابلہ اور تخریج کا کام مولانا محمد صادق مصباحی اور مولانا نور محمد مصباحی صاحبان نے کیا۔ حضرت مولانا محمد اسلم مصباحی استاذ شعبہ کمپیوٹر جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے کچھ کتابیں نیٹ سے فراہم کیں جس سے تخریج اور مقابلہ کا کام بہت حد تک آسان ہو گیا۔ اس درمیانِ کار حسب ضرورت ہم استاذ مکرم عمدۃ المحققین حضرت علامہ محمد احمد مصباحی صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور اور استاذ مکرم ادیب شہیر حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور سے برابر استفادہ کرتے رہے، ان ہی مشفق اساتذہ کے زیر نگرانی یہ کام انجام پذیر ہوا۔

درج ذیل اساتذہ اشرفیہ نے پہلے مرحلے کی پروف ریڈنگ کا کام سرانجام دیا:

(۱) حضرت مولانا محمد قاسم مصباحی، ادروی
(۲) حضرت مولانا محمد ہارون مصباحی
(۳) حضرت مولانا حبیب اللہ بیگ مصباحی ازہری
(۴) حضرت مولانا محمد اشرف مصباحی
(۵) حضرت مولانا ازہر الاسلام مصباحی ازہری
(۶) راقم السطور محمود علی مشاہدی مصباحی۔

کام کی تفصیل:

(۱) تصحیح و تحقیق (۲) حتی الامکان حضرت مصنف ہی کے مفہوم و بیان بلکہ بیش تر الفاظ کو باقی رکھتے ہوئے عبارت میں سلاست اور روانی پیدا کر دی گئی ہے۔ (۳) مناسب مقامات پر شاہ سرخی اور ذیلی سرخیوں کا اضافہ (۴) حوالے کی اصل عبارتوں کا دست یاب اصل مراجع سے مقابلہ اور تخریج (۵) جدید طرز طباعت کے مطابق پیراگرافنگ، جدید اصول املا اور علامات ترقیم کی رعایت (۶) بعض مشکل الفاظ کی وضاحت (۷) بعض عربی عبارتوں کا ترجمہ (۸) بعض مقامات پر اعراب (۹) پروف ریڈنگ (۱۰) کتاب کے مشمولات کی تفصیلی فہرست (۱۱) انتصار الحق کی سابقہ اشاعتوں میں معیار الحق کی عبارتیں حاشیے پر درج کی گئی تھیں، اور درمیانِ کتاب ایک دو سطر یا زیادہ لکھ کر، الی آخرہ، یا خلاصہ وغیرہ کا نشان دے کر جواب مرقوم تھا، اب "انتصار الحق" کے حاشیہ سے "معیار" کی نقل کردہ عبارت لے کر اصل کتاب میں حوض کے اندر باریک خط میں شامل کر دی گئی ہے۔ (۱۲) حالات مصنف کا اضافہ۔

اس کے بعد عمدۃ المحققین حضرت علامہ محمد احمد مصباحی مدظلہ صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ مبارک پور کی خدمت میں اس کی فائنل کاپی پیش کی گئی تو آپ نے بے پناہ مصروفیات کے باوجود بالاستیعاب پوری کتاب دیکھ کر بعض خامیاں دور کیں، اور کتاب کو خوب سے خوب تر بنا دیا اور انتہائی بیش قیمت تقدیم رقم فرمائی جس سے کتاب کا حسن دوبالا ہو گیا۔

واضح رہے کہ جامعہ اشرفیہ کے طلبہ کی یہ پہلی اشاعتی پیش کش نہیں بلکہ ہماری معلومات کے مطابق اب تک طلبہ کی جانب سے درج ذیل کتابیں شائع ہو چکی ہیں:

(۱) الصمصام علی مشکک فی آیۃ علوم الارحام — امام احمد رضا قادری قدس سرہ
ناشر: جماعت ثالثہ — ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء

(۲)	صِلاتُ الصفافی نورالمصطفیٰ	امام احمد رضا قادری قدس سرہ
	ناشر: جماعت خامسہ	۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
(۳)	صفائح اللجین فی کون التصافح بکفی الیدین	امام احمد رضا قادری قدس سرہ
	ناشر: جماعت رابعہ	۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
(۴)	سرور العید فی حِلّ الدعاء بعد صلاۃ العید	امام احمد رضا قادری قدس سرہ
	ناشر: جماعت سادسہ	۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
(۵)	خیر الآمال فی حکم الکسب والسوال	امام احمد رضا قادری قدس سرہ
	ناشر: جماعت خامسہ	۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
(۶)	النور والضیاء فی اَحکام بعض الأسماء	امام احمد رضا قادری قدس سرہ
	مع حاشیہ حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ	
	ناشر: جماعت رابعہ	۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
(۷)	المصباح	مجموعہ مقالات طلبہ اشرفیہ
	ناشر: طلبہ اشرفیہ	۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء
(۸)	روداد مناظرہ ادری	مرتب: حضرت مولانا ابوالطاہر محمد طیب داناپوری علیہ الرحمہ
	ناشر: جماعت رابعہ	۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء
(۹)	درنایاب	صدر الافاضل حضرت علامہ محمد نعیم الدین مرادآبادی علیہ الرحمہ
	ناشر: جماعت ثالثہ	۱۴۰۴ھ
(۱۰)	دعوت فکر	مولانا محمد منشا تابش قصوری دام ظلہ
	ناشر: جماعت خامسہ	۱۴۰۴ھ/۱۹۸۴ء
(۱۱)	رادّ المہند	شیر بیشہ اہل سنت حضرت علامہ حشمت علی خان علیہ الرحمہ
	ناشر: جماعت سابعہ	۱۹۸۵ء/۱۴۰۵ھ
(۱۲)	تصحیح العقائد	مولانا محمد عبدالحامد بدایونی صدر جمعیت علماے پاکستان
	ناشر: جماعت رابعہ	سال اشاعت درج نہیں۔ تقریباً ۱۴۰۴ھ ہوگا
(۱۳)	برکات الامداد لأهل الاستمداد	امام احمد رضا قادری قدس سرہ
	ناشر: جماعت سادسہ	۱۴۰۹ھ/۱۹۸۸ء

(۱۴) النیرۃ الوضیۃ شرح الجوھرۃ المضیۃ مع حاشیہ الطرۃ الرضیۃ علی النیرۃ الوضیۃ
شرح: امام احمد رضا قادری قدس سرہ
ناشر: جماعت ثالثہ — ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء

(۱۵) رہبر و رہنما — پروفیسر ڈاکٹر مسعود احمد علیہ الرحمہ
ناشر: جماعت ثالثہ — ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء

(۱۶) اقامۃ القیامۃ علی طاعن القیام لنبی تھامۃ — امام احمد رضا قادری قدس سرہ
ناشر: جماعت رابعہ — ۱۴۰۹ھ/ ۱۹۸۸ء

(۱۷) طرق اثبات الہلال — امام احمد رضا قادری قدس سرہ
ناشر: جماعت ثالثہ — ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۴ء

(۱۸) دینی دعوت — مجموعہ مقالات طلبہ اشرفیہ
ناشر: طلبہ درجہ فضیلت — ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء

(۱۹) اذاقۃ الأثام لما نعی عمل المولد و القیام (محفل میلاد و قیام تعظیمی دلائل کی روشنی میں)
عمدۃ المتکلّمین حضرت علامہ نقی علی خاں علیہ الرحمہ
ناشر: طلبہ درجہ فضیلت — ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء

(۲۰) الصوارم الہندیۃ — شیر بیشہ اہل سنت حضرت علامہ حشمت علی خاں علیہ الرحمہ
ناشر: طلبہ درجہ سادسہ — ۱۴۲۵ھ/ ۲۰۰۴ء

(۲۱) انوار ساطعہ دربیان مولود و فاتحہ — حضرت علامہ عبدالسمیع بے دل سہارن پوری خلیفہ حضرت مولانا حاجی امداد اللہ مہاجر مکی رحمہما اللہ
ناشر: طلبہ درجہ فضیلت — ۱۴۲۸ھ/ ۲۰۰۷ء

(۲۲) لمعات التنقیح فی شرح مشکاۃ المصابیح — شارح: شیخ محقق حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ
[ایک جلد، حواشی: مولانا صدر الوریٰ مصباحی]
ناشر: طلبہ درجہ فضیلت — ۱۴۳۰ھ/ ۲۰۰۹ء

(۲۳) انوار آفتاب صداقت — حضرت مولانا قاضی فضل احمد لدھیانوی رحمہ اللہ
ناشر: طلبہ درجہ سابعہ — ۱۴۳۲ھ/ ۲۰۱۱ء

(۲۴) تقدیس الوکیل عن توہین الرشید والخلیل — حضرت علامہ غلام دستگیر قصوری رحمہ اللہ
ناشر: طلبہ درجہ فضیلت — ۱۴۳۳ھ/ ۲۰۱۲ء

(۲۵) نصر المقلدین — حضرت علامہ سید شاہ احمد علی بٹالوی علیہ الرحمہ
ناشر: طلبہ درجہ سابعہ — ۱۴۳۳ھ/۲۰۱۲ء

(۲۶) حمایۃ المقلدین — حضرت علامہ سید شاہ احمد علی بٹالوی علیہ الرحمہ
ناشر: طلبہ درجہ فضیلت — ۱۴۳۴ھ/۲۰۱۳ء

(۲۷) نصرۃ المجتہدین — حضرت علامہ وکیل احمد بلیاوی سکندر پوری علیہ الرحمہ
ناشر: طلبہ درجہ ٔفضیلت — ۱۴۳۴ھ/۲۰۱۳ء

”مخالفین تقلید کا ایک جائزہ“ — ناشر: جماعت سابعہ ۱۴۳۴ھ/۲۰۱۳ء

اس میں مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کے درج ذیل رسائل شامل ہیں:

(۲۸) النهي الأكيد عن الصلاة وراء عدى التقليد
(۲۹) حاجز البحرين الواقى عن جمع الصلاتين
(۳۰) الهادى الحاجب عن جنازة الغائب
(۳۱) النهي الحاجز عن تكرار صلاة الجنائز
(۳۲) صفائح اللجين فى كون التصافح بكفى اليدين (یہ کتاب اس سے پہلے بھی شائع ہوچکی ہے)
(۳۳) اهلاك الوهابيين على توهين قبور المسلمين
(۳۴) انتصار الحق فى اكساد اباطيل معيار الحق. (یہ زیر نظر ہے)

اس کے علاوہ درجہ فضیلت کے طلبہ ہر سال اپنی دستار بندی کے موقع پر انفرادی طور پر کتابیں شائع کرتے ہیں جن میں سے بعض کتابیں خود ان کی تصنیف و تالیف یا ترجمہ ہوتی ہیں، انھیں اپنے احباب اور متعلقین کو بطور تحفہ پیش کرتے ہیں، اگر ان سب کو شمار کیا جائے تو یہ تعداد سو سے بھی متجاوز ہو جائے گی۔ امسال ۱۴۳۵ھ کے عرس عزیزی میں فارغین نے انفرادی طور پر جو کتابیں شائع کیں، وہ کم از کم ۲۵/ کی تعداد میں ہیں، اور مختلف دینی و علمی موضوعات سے تعلق رکھتی ہیں، اگر یہ کتابیں تحفۂ احباب کے دائرہ سے نکل کر عام قارئین و شائقین تک پہنچیں تو ان کی افادیت میں بڑا اضافہ ہو سکتا ہے۔ اللہ رب العزت مادر علمی باغ فردوس کی ان بہاروں کو نظر بد سے محفوظ رکھے اور ابو الفیض جلالۃ العلم حضور حافظ ملت علیہ الرحمہ کے روحانی فیضان سے سب کو شاد کام فرمائے۔

۴/ جمادی الآخرہ ۱۴۳۵ھ — محمود علی مشاہدی مصباحی
۵/ اپریل ۲۰۱۴ء — استاذ جامعہ اشرفیہ
بروز شنبہ — مبارک پور اعظم گڑھ

تعارف صاحب انتصار الحق

شیخ الفقہاء والمحدثین علامہ مفتی محمد ارشاد حسین فاروقی مجددی رام پوری علیہ الرحمۃ والرضوان

از: حضرت مولانا نفیس احمد مصباحی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ

نام ونسب: آپ کا نام محمد ارشاد حسین، والد کا نام مولوی حکیم احمد حسین اور دادا کا نام غلام محی الدین تھا۔ آپ کا نسب نوواسطوں سے حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندی علیہ الرحمۃ (متوفی ۱۰۳۴ھ) سے ملتا ہے۔ نسب نامہ یہ ہے۔

"مفتی ارشاد حسین بن مولوی حکیم احمد حسین بن غلام محی الدین بن فیض احمد بن شاہ کمال الدین بن شیخ درویش احمد بن شیخ زین العابدین معروف بہ شاہ فقیر اللہ بن شیخ فیاض الدین بن یوسف بن شاہ محمد یحییٰ بن امام ربانی مجدد الف ثانی شیخ احمد فاروقی سرہندی"۔ [1]

حضرت شاہ محمد یحییٰ، حضرت مجدد الف ثانی کے سب سے چھوٹے صاحب زادے ہیں۔ حضرت مجدد قدس سرہ کا سلسلۂ نسب اکتیس واسطوں سے امیر المومنین فاروق اعظم سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک پہنچتا ہے۔ [2] اس طرح مفتی محمد ارشاد حسین مجددی کے سلسلۂ نسب میں سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ تک اکتالیس واسطے ہوتے ہیں۔

خاندانی حالات: آپ کے بزرگوں کا مسکن سرہند شریف (پنجاب) تھا جو سکھوں کے ظلم وتعدی کے بعد وہاں سے ہجرت کر کے بریلی شریف آگئے۔ پھر آپ کے دادا شیخ غلام محی الدین بریلی سے رام پور تشریف لائے۔ [3] اور محلہ گھیر سیف الدین خاں میں سیف الدین خاں کے محلات میں سے ایک محل چار ہزار روپے میں خرید کر رام پور میں مستقل سکونت اختیار کرلی، پھر شیخ غلام محی الدین کی شہادت کے بعد ان کی والدہ ماجدہ نے گھیر سیف الدین خاں کا مکان فروخت کر دیا اور رام پور ہی میں محلہ پیلا تالاب پر اپنے مائیکے میں رہنے لگیں۔ [4]

ولادت: آپ کی ولادت ۱۴ر صفر ۱۲۴۸ھ کو محلہ پیلا تالاب، شہر رام پور، یوپی میں ہوئی۔ [5]

تعلیم: آپ نے فارسی زبان وادب کی کتابیں اپنے والد ماجد حکیم احمد حسین مجددی، بڑے بھائی مولانا امداد حسین مجددی اور شیخ احمد علی سے پڑھیں۔ اور عربی صرف ونحو کی تعلیم حافظ غلام نبی، مولوی جلال الدین اور مولوی نصیر الدین خاں سے حاصل کی۔ پھر لکھنؤ جا کر وہاں کے علما واساتذہ سے علوم نقلیہ کی کتابیں پڑھیں۔ پھر وطن واپس ہو کر ملا

---

(۱) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۰۔ مگر نزہۃ الخواطر (ج:۸، ص:۴۹) میں حکیم عبد الحی رائے بریلوی نے آپ کا جو نسب نامہ ذکر کیا ہے۔ اس میں حضرت مجدد الف ثانی تک صرف سات واسطے ہیں، شاہ فقیر اللہ کے بعد شیخ فیاض الدین اور شیخ یوسف کا ذکر نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالحق والصواب۔

(۲) مشائخ نقش بندیہ، ص:۲۳۰۴، بحوالہ مقامات خیر، ص:۳۳

(۳) تذکرہ کاملان رامپور، ص:۳۰

(۴) مولانا ارشاد حسین مجددی، حیات۔ خدمات۔ ص:۱۰

(۵) مصدر سابق

محمد نواب خاں بن سعد اللہ خاں افغانی نقش بندی (تلمیذ حضرت علامہ فضل حق خیر آبادی و مرید حضرت شاہ احمد سعید مجد دی دہلوی) سے علوم عقلیہ وغیرہ کی باقی ماندہ کتابیں پڑھیں۔ (۱)

اسی زمانے میں ملا محمد نواب خاں افغانی مجد دی، نواب کلب علی خاں کی تعلیم پر مامور تھے۔ اسی وجہ سے مفتی محمد ارشاد حسین مجد دی کا نواب کلب علی خاں کی مجلس درس و استفادہ میں بھی جانے کا اتفاق ہوتا تھا، اور اس مجلس میں ان کے ساتھ نشست و برخاست بھی ہوتی تھی۔ دوسری جانب نواب کلب علی خاں کو مذہب شیعہ امامیہ کی تعلیم دینے کے لیے ان کے دادا نواب محمد سعید خاں والی ریاست رام پور نے دو شیعہ مجتہد مقرر کر رکھے تھے۔ وہ مجتہد نواب کلب علی خاں کو جو بھی عقائد امامیہ کی تعلیم دیتے مفتی ارشاد حسین صاحب اسے نواب صاحب کے دل سے محو کرا دیتے تھے۔ اس طرح ان شیعہ مجتہدوں کی ساری محنت و کوشش بے کار ہو جاتی تھی۔ ان مجتہدوں نے نواب محمد سعید خاں سے اس کی شکایت کی تو نواب کلب علی خاں کو ملا محمد نواب علی خاں مجد دی کی صحبت و استفادہ سے روک دیا گیا۔ (۲)

جب ملا محمد نواب خاں کی آمد و رفت نواب صاحب کے یہاں سے بند ہوئی تو ان کے شاگرد مفتی ارشاد حسین مجد دی کا آنا جانا بھی بند ہو گیا۔ کیوں کہ آپ کی آمد و رفت تو استاد ہی کی وجہ سے ہوتی تھی۔ اس طرح نواب کلب علی خاں دونوں کے فیض صحبت سے محروم ہو گئے۔

مگر اس صحبت کیمیا اثر کے گہرے اثرات نواب صاحب کی لوح قلب پر مرتسم ہو چکے تھے۔ ان کے اندر حق پسندی اور حق بیانی کے اوصاف پیدا ہو چکے تھے، جو کسی مجتہد کے مٹانے سے مٹ نہ سکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آگے چل کر نواب کلب علی خاں عقائد شیعہ سے تائب ہو کر متصلب سنی حنفی نقش بندی مجدّدی بن گئے۔ (۳)

دہلی روانگی اور تعلیم کی تکمیل: مذکورہ واقعے کے بعد جب ملا محمد نواب خاں افغانی مجد دی دہلی تشریف لے گئے تو اپنے استاد کے ہمراہ مفتی ارشاد حسین قدس سرہ بھی رام پور سے دہلی چلے گئے اور دہلی میں رہ کر اپنے استاد گرامی سے برابر علمی استفادہ کرتے رہے، اور انھیں کی درس گاہ میں تعلیم سے فراغت پائی اور شہرت عام کے مالک ہوئے۔ (۴)

شاہ احمد سعید مجد دی کی بارگاہ میں: تعلیم مکمل کرنے کے بعد آپ کے استاد ملا نواب خاں افغانی نے اپنے پیر و مرشد شیخ ربانی حضرت مولانا شاہ احمد سعید مجد دی (متوفی ۲/ ربیع الاول، ۱۲۷۷ھ) سے بیعت ہونے کا مشورہ دیا۔ آپ ان کی خانقاہ میں حاضر ہو کر ان کے دست حق پرست پر سلسلۂ نقش بندیہ مجد دیہ میں بیعت ہوئے اور شیخ کامل کی خدمت میں رہ کر سلوک کی منزلیں طے کیں۔ تصوف و طریقت کے اسرار و رموز سیکھے، حدیث و تفسیر کی کچھ کتابیں بھی پڑھیں اور محبوبیت و مرادیت کا بلند مقام پا کر اجازت و خلافت سے سرفراز ہوئے۔ دہلی قیام کے زمانے میں آپ کے پیر و مرشد کے

(۱) تذکرہ کاملان رام پور، ص: ۳۰
(۲) تذکرہ کاملان رام پور، ص: ۳۰۔ مولانا ارشاد حسین مجد دی رام پوری، حیات، خدمات، ص: ۱۲، بحوالہ معارف عنایتیہ، ص: ۱۱۶
(۳) مصدر سابق، ص: ۱۲، ۱۳
(۴) مصدر سابق، ص: ۱۳

صاحب زادوں سے آپ کی کچھ شکر رنجی بھی ہوئی، مگر مرشد گرامی نے درمیان میں پڑکر اسے ختم کرادیا۔[۱]

آپ حضرت شاہ احمد سعید مجددی کے نہایت جلیل القدر خلیفہ تھے حالات کی ابتری اور ملک پر انگریزی حکومت کے ظالمانہ تسلط واقتدار کی وجہ سے جب آپ کے شیخ طریقت ۱۲۷۳ھ میں اپنا وطن چھوڑ کر مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو آپ بھی پانی پت تک ان کے ہمراہ تشریف لے گئے۔ پانی پت سے آپ کو رام پور واپس ہونے کا حکم ہوا۔[۲]

سفر حرمین شریفین: کچھ عرصے کے بعد آپ اپنے خادم خاص محمد موسیٰ بخاری کے ساتھ پیدل حج کے لیے روانہ ہوئے۔ آٹھ مہینے میں یہ سفر طے ہوا۔ حج سے فراغت کے بعد مدینہ منورہ حاضر ہوئے۔ روضۂ رسول اور اپنے مرشد گرامی کی زیارت سے شاد کام ہوئے اور وہیں شہر رسول میں ایک سال تک اپنے مرشد کی خدمت میں رہ کر سلوک کی تکمیل کی۔[۳]

رام پور واپسی اور نکاح: تکمیل سلوک کے بعد اپنے مرشد گرامی کے حکم پر رام پور تشریف لائے اور عارف ربانی حضرت مولانا عبدالکریم عرف ملا فقیر اخوند قادری چشتی قدس سرہ (متوفی ۱۲۰۶ھ) کی مسجد کے حجرے میں قیام کیا، اور یہیں نو مہینے میں قرآن مجید حفظ کر لیا، اور کٹے باز خاں کے گھیر میں ایک بیوہ خاتون سے نکاح کر کے سنت نبوی پر عمل کیا۔[۴]

توکل اور قناعت: حضرت مفتی صاحب علیہ الرحمۃ والرضوان صبر وشکر اور توکل وقناعت کے پیکر تھے۔ پورے اخلاص اور ثابت قدمی کے ساتھ ریاضت ومجاہدہ میں مصروف رہتے تھے، ہفتے میں فاقہ کی بھی نوبت آتی تھی اور امراض وعوارض میں اس سے بھی زیادہ۔ مگر کمال استقامت کا یہ حال تھا کہ کسی پر اپنی پیشانیوں اور تکلیفوں کا اظہار بالکل نہ کرتے تھے۔ "حَسْبُنَا اللهُ وَنِعْمَ الْوَكِيل" ہمہ وقت ورد زبان رہتا تھا اور " وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا" دل نشین تھا، اور کسی سے کوئی غرض نہ تھی۔

اسی دوران والی ریاست رام پور کلب علی خاں نے اپنی بیماری کے عالم میں ریاست کے کارگزار محمد عثمان خاں کے ذریعہ کچھ رقم آپ کے پاس بھیجی، آپ نے اسے قبول نہ کیا اور فرمایا: "صدقہ مسکینوں کا حق ہے، ہم ان کی صحت کے لیے حسبنا اللہ دعا کرتے ہیں"۔ یہ جواب سن کر نواب کلب علی خاں نے آپ کی خدمت میں ایک عریضہ بھیجا جس کا مضمون یہ تھا:

"بے شک میں فسق وفجور میں مبتلا ہوں، لیکن اہل اللہ کی عقیدت اخلاص سے محروم نہیں ہوں"۔

أُحِبُّ الصَّالِحِينَ وَلَسْتُ مِنْهُمْ
لَعَلَّ اللهَ يَرْزُقُنِي صَلَاحاً

(میں صالحین سے محبت کرتا ہوں، حالاں کہ میں خود ان میں سے نہیں ہوں، اس امید پر کہ اللہ تعالیٰ مجھے صلاح ونیکی نصیب فرمائے۔)

---

(۱) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۱
(۲) تذکرہ علماے اہل سنت، ص:۲۴. مولانا ارشاد حسین مجددی۔ حیات۔ خدمات، ص: ۱۳
(۳) تذکرہ علماے اہل سنت، ص:۲۴
(۴) مصدر سابق، تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۱

اس کے بعد حضرت مفتی ارشاد حسین مجددی علیہ الرحمۃ نے دعا فرمائی۔ جس کی قبولیت کا اثر یہ ہوا کہ نواب صاحب خلاف شرع کاموں سے بے زار ہو گئے۔ [۱]

والیِ رام پور کی عقیدت: والی رام پور نواب کلب علی خاں اپنی ولی عہدی اور تعلیم کے زمانے سے ہی آپ سے حد درجہ متاثر تھے اور ان کا دل ان کی محبت سے معمور تھا۔ لیکن جب انھوں نے آپ کی دین داری، پرہیزگاری، حرص و ہوس سے دوری دیکھی، اور یہ دیکھا کہ غربت اور تنگ دستی کے زمانے میں بھی آپ کا دل دنیوی مال و متاع کی خواہش سے خالی ہے تو ان کی محبت، عقیدت میں بدل گئی۔ اس کا اثر نواب صاحب کے والی ریاست ہونے کے زمانے میں یہ ظاہر ہوا کہ مفتی صاحب کے انکار کے باوجود انھوں نے نہایت اصرار کے ساتھ خدام خانقاہ کے مصارف کے لیے تقریبًا چار سو روپے ماہانہ ریاست کے خزانے سے مقرر کر دیے۔ محلہ کھاری کنواں میں پختہ اور خام مکان بنوائے۔ مفتی صاحب پالکی میں آتے جاتے تھے، کہار نوکر تھے، خوش لباسی، خوش اوقاتی اور خوش اخلاقی سے زندگی بسر ہوتی تھی۔ [۲]

نواب صاحب یہ بھی چاہتے تھے کہ کچھ گاؤں (بطور جاگیر) خانقاہ کے مصارف کے لیے مقرر کر دیں، مگر آپ نے یہ کہہ کر اسے روک دیا کہ "میرے مرنے کے بعد یہ گاؤں میری اولاد کے لیے باہمی نزاع اور خسارۂ آخرت کا باعث ہوں گے، اس لیے میں اسے پسند نہیں کرتا"۔ [۳]

نواب صاحب نے سنن ابوداؤد کا نسخہ نہایت خوش خط، مُطلّٰی و مُذَہَّب لکھوایا۔ اور اس کی تصحیح کا کام مولانا سید حسن شاہ محدث رام پوری اور مفتی ارشاد حسین مجددی کے حوالے کیا۔ مولانا سید حسن محدث آپ کے مکان پر آتے اور دونوں مل کر سنن ابوداؤد کے اس نسخے کی تصحیح کرتے تھے۔ [۴]

نواب کلبِ علی خاں والیِ رام پور کو آپ سے ایسا والہانہ تعلقِ خاطر اور آپ کی شخصیت پر اتنا اعتماد تھا کہ جب انھوں نے ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲ء میں تقریبًا چار سو افراد کے قافلے کے ساتھ حج و زیارت کے لیے حرمین شریفین کا سفر کیا تو شرعی مسائل میں رہ نمائی کے لیے آپ کو اپنے ساتھ لیا۔ مولانا نجم الغنی خاں رام پوری اخبار الصنادید میں لکھتے ہیں:

"نواب کلبِ علی خاں کو ولی عہدی کے زمانے سے حج و زیارتِ حرمین شریفین کا شوق تھا، آخر کار شوقِ زیارت نے ان کا دامن کھینچا اور ۱۲۸۹ھ میں اس سفرِ ہمایوں کا مصمم ارادہ کیا، جمعہ کے روز جامع مسجد آکر سب سے اپنے قصور کی معافی چاہی اور اپنے حقوق سے رعیت کو بَری کیا۔ ۲۳/ رمضان ۱۲۸۹ھ مطابق ۲۵/ دسمبر ۱۸۷۲ء کو مع صاحب زادہ علی اصغر خاں، صاحب زادہ محمود علی خاں و مولوی ارشاد حسین صاحب نقش بندی و سید حسن شاہ صاحب محدث و محمود علی خاں، شیخ علی بخش صاحب و سید مجاہد علی و غیرہ قریب چار سو آدمیوں کے روانہ ہوئے۔ صاحب زادہ حیدر علی صاحب نے بمبئی پہنچ کر نواب صاحب (کے قافلے) میں شرکت کی۔" [۵]

---

(۱) معارف عنایتیہ، ص:۱۱۹، بحوالہ مولانا ارشاد حسین مجددی، حیات، خدمات، ص:۱۵

(۲) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۱

(۳) معارف عنایتیہ، ص:۱۱۸، ۱۱۹، بحوالہ: مولانا ارشاد حسین مجددی، حیات، خدمات، ص:۱۶

(۴) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۱۱۹

(۵) اخبار الصنادید، ج:۲، ص:۱۴۵، مطبوعہ منشی نول کشور، لکھنؤ، ۱۹۱۸ء

نواب صاحب کو حضرت مفتی صاحب کی شخصیت پر کتنا اعتماد تھا، اس کا اندازہ مولانا نجم الغنی رام پوری کے درج ذیل بیان سے بھی ہوتا ہے:

''مولوی (ارشاد حسین) صاحب کو وقتاً فوقتاً زرِ کثیر عطا کیا، کبھی چار ہزار روپیہ دیا اور کبھی دو ہزار۔ مد زکاۃ اور مصرفِ خیر وغیرہ سے بھی رقمِ مجموعی مولوی صاحب کو تقسیم کے واسطے دی جاتی تھی، مولوی صاحب نہایت منتظم تھے۔ ... مولوی صاحب نے نواب سید کلب علی خاں کا دور اس طرح بسر کیا تھا کہ شریعت کے پردے میں دربارِ ایوان، امیروں کے دیوان، بلکہ رعایا کے گھر گھر پر دھواں دھار چھارہے تھے۔''(۱)

نواب کلب علی خاں نے بیماری کی حالت میں درج ذیل تین باتوں کی وصیت کی تھی:

(۱)- انتقال کے بعد مجھے حافظ جمال اللہ صاحب کے مزار کے پاس اس جگہ دفن کیا جائے جو شاہ محمد عمر اور حافظ صاحب کے گنبد کے درمیان ایک قبر کے برابر خالی پڑی ہے۔

(۲)- مفتی صاحب اور ان کے بھائی مولانا امداد حسین کے علاوہ اور کوئی مجھے غسل نہ دے۔

(۳)- ریاست کے خزانے سے میری تجہیز وتکفین نہ ہو، تین سو روپے کی ایک رقم یہاں رحیم شاہ کے پاس ہے، اسی کو خرچ کیا جائے۔

انتقال کے بعد نواب صاحب کی وصیت کے مطابق عمل ہوا۔

ساڑھے پانچ لاکھ روپے زکاۃ کے خزانے میں جمع تھے، حالتِ مرض میں نواب صاحب نے ایک دستاویز لکھ کر آپ کے حوالے کی کہ اس روپے سے جایداد خرید کر غریبوں کی دیکھ ریکھ اور پرورش کریں، یہ دستاویز بریلی میں رجسٹرڈ ہوئی، اور خزانے کو روپیہ دینے کا حکم ہوا، مگر اس کے بعد ہی نواب صاحب پر بے ہوشی طاری ہوگئی اور ریاست کے حکام نے اس حکم پر عمل درآمد نہیں کیا۔

نواب کلب علی خاں کے وارث نواب مشتاق علی خاں کے زمانۂ ریاست میں مفتی صاحب کے کچھ مخالفین و حاسدین کی شرارت و شکایت سے خانقاہ کا وظیفہ بند ہوگیا۔ ساتھ ہی جنرل اعظم الدین کے قتل کے معاملے میں کچھ نام نہاد مسلمانوں نے مفتی صاحب کو بھی متہم کیا، مگر آخر میں حقیقت واضح ہوئی، نواب صاحب کی غلط فہمی دور ہوئی، جس کے نتیجے میں تنخواہ میں اضافہ ہوا اور دشمن شرمندہ ہوئے۔(۲)

جرأتِ اظہارِ حق: شیخ الاساتذہ حضرت مفتی ارشاد حسین علیہ الرحمۃ مجددی اور فاروقی تھے، آپ کی رگوں میں حضرت امام ربانی مجددِ الف ثانی اور فاروقِ اعظم سیدنا عمر بن خطاب رضی اللہ تعالی عنہ کا خون دوڑ رہا تھا، حق گوئی اور بے باکی میں اپنے آباواجداد کے وارث وجانشین تھے، وہ باطل کے آگے کبھی سرنگوں نہ ہوتے اور حق کا اظہار کرنے میں کبھی نہ دبتے، نہ جھجکتے۔ آپ کا تعلق اس زمانے سے ہے جب حکامِ وقت اور سربراہانِ حکومت کے سامنے سچی بات کہنا اور حق کا اظہار کرنا بسا اوقات اپنی تباہی اور بربادی کو دعوت دینے کے مترادف ہوتا تھا۔ مگر آپ حالات سے بے پروا ہو کر والیِ رام پور نواب کلب علی خاں کے سامنے

(۱) مصدرِ سابق

(۲) تذکرہ کاملانِ رام پور، ص:۳۱، ۳۲

شرعی احکام پیش کرتے تھے، کبھی دونوں کے درمیان بحث و مباحثہ بھی ہوجاتا۔ آپ کے ہم عصر اور ہم وطن مورخ مولانا نجم الغنی خاں رام پوری آپ کے جذبۂ اظہارِ حق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"نواب کلبِ علی خاں کو مسائلِ شرعیہ میں ان سے بہت دست گیری تھی، مولوی صاحب جس آزادی اور دلیری سے مسائلِ فقہیہ میں نواب صاحب کے ساتھ رد و قدح کرتے تھے، شخصی حکومتوں میں اس کی بہت کم مثالیں مل سکتی ہیں، نواب صاحب اپنے اجلاس سے اکثر مقدمات کی بھی راے لکھتے تھے اور فیصلہ تجویز کرنے کے لیے مولوی صاحب کے پاس بھجوادیا کرتے تھے۔"(۱)

آپ کی حق گوئی اور بے باکی کا اندازہ اس واقعہ سے ہوتا ہے جو مولانا حامد علی خاں نے اپنی کتاب ""معارفِ عنایتیہ" میں درج کیا ہے:

واقعہ یہ ہے کہ نواب احمد علی خاں کے داماد صاحب زادہ مہدی علی خاں شیعہ مذہب کے پیرو کار تھے، ایک دن فساد انگیزی کی نیت سے انھوں نے شیعہ سنی نکاح کے متعلق آپ سے فتویٰ طلب کیا، مفتی صاحب نے اپنے ایک شاگرد سے جواب لکھوادیا کہ "(ایسا نکاح) حنفیہ کے نزدیک درست نہیں۔"

اس فتوے کی زد میں نواب کلب علی خاں بھی آتے تھے، اس لیے اس فتوے کو نواب صاحب کے سامنے پیش کیا گیا، نواب صاحب بغیر کچھ سوچے سمجھے رنجیدہ ہوئے، مگر بردباری اور ہوشیاری سے کام لیا اور یہ کہہ کر ٹال دیا کہ یہ جواب مولانا کے قلم کا نہیں ہے۔

اس کے بعد ایک دن نواب کلب علی خاں نے مہدی علی خاں کے سامنے اس مسئلے کا ذکر کرکے حضرت مفتی صاحب سے عرض کرتے ہوئے کہا: "ایسے مسائل کے جواب میں تامل سے کام لینا چاہیے۔" یہ سننے کے بعد مفتی صاحب نے فرمایا: "جو کچھ لکھا گیا ہے وہ حق ہے اور اس کا چھپانا شرعاً ممنوع ہے، امورِ شرعیہ میں کسی کی رعایت جائز نہیں۔" اتنا فرمایا اور فوراً اٹھ کر چل دیے اور گھر آتے ہی شاہ جہاں پور کے ارادے سے بریلی شریف کی طرف روانہ ہوگئے، اور اپنے بڑے بھائی مولانا امداد حسین مجددی سے فرمایا کہ متعلقین اور لواحقین کو اپنے ساتھ لے کر شاہ جہاں پور آئیں۔

جب یہ خبر نواب کلب علی خاں والیِ رام پور کو پہنچی تو پریشان ہوگئے اور ارکینِ ریاست کو حکم دیا کہ جلد سے جلد راستے میں آپ کی خدمت میں پہنچ کر اپنی پگڑیاں ان کے قدموں پر رکھ کر میری جانب سے عرض کریں کہ۔

"میں اپنی تقصیر و بے ادبی کی معافی کا طالب ہوں اور اپنی خطا پر شرم سار۔ آئندہ احکامِ شرعیہ میں کبھی بے جا مداخلت نہیں کروں گا۔"

بہر حال موضع دھورہ کے قریب ارکینِ ریاست رام پور کی آپ سے ملاقات ہوئی، اور واپسی کی ساری شرطیں طے ہوئیں، پھر آپ فاتحانہ رام پور واپس تشریف لے آئے، ابھی آپ اپنے تسبیح خانے پہنچے ہی تھے کہ نواب کلب علی خاں خود بھی خدمت میں حاضر ہوگئے اور از سرِ نو عہد و پیمان مضبوط ہوگیا، اس کے بعد کبھی اس کے خلاف کوئی بات نہیں ہوئی۔

---

(۱) اخبار الصنادید، ج:۲، ص:۱۴۵

اس واقعے کے بعد آپ اس عالمانہ شان کے ساتھ رام پور میں رہے کہ نواب کلب علی خاں کی بیماری کے زمانے میں اپیل خاص کے مقدمات کا فیصلہ فرماتے تھے اور رعایا کے فائدے کے پیشِ نظر سرکاری نقصان بھی ہوتا تھا، مگر کوئی حرفِ شکایت نواب صاحب کی زبان پر نہیں آیا۔[1]

قبولِ حق کا جذبۂ بے کراں: اس شہرت وعظمت، اثر ورسوخ، جاہ وجلال اور علمی کمال کے باوجود آپ کے دل میں حق بات ماننے اور قبول کرنے کا وہ جذبۂ بے کراں موجود تھا جو علماے حق کا امتیازی وصف ہے کہ اپنے فیصلے یا فتوے کے خلاف اگر کسی عالم کا فیصلہ یا کسی مفتی کا فتویٰ سامنے آیا جو حق سے زیادہ قریب تھا تو اپنی علمی جلالت اور عرفی حیثیت کا خیال کیے بغیر بے جھجک اسے مان لیا اور اپنے فیصلے سے رجوع کر لیا۔

اس کی دلیل یہ واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے ایک سوال کے جواب میں ایک فتویٰ صادر فرمایا جس کی تصدیق کرتے ہوئے اس وقت کے تقریباً تمام مشہور علما و مفتیانِ کرام نے دست خط کیے، پھر وہ فتویٰ حضرت مولانا مفتی نقی علی خاں بریلوی قدس سرہ کے پاس آیا۔ آگے کا بیان "حیاتِ اعلیٰ حضرت" میں کچھ اس طرح ہے:

ایک شخص رام پور سے حضرت اقدس امام المحققین مولانا نقی علی خاں صاحب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہرت سن کر بریلی شریف آئے، اور حضرت مولانا (مفتی) ارشاد حسین مجددی (علیہ الرحمۃ والرضوان) کا فتویٰ جس پر اکثر علما کی مہریں اور دست خط ثبت تھے، پیشِ خدمت کیا، حضرت نے فرمایا: کمرہ میں مولوی صاحب ہیں، ان کو دے دیجیے، جواب لکھ دیں گے۔ انھوں نے کہا: حضور! میں تو جناب کا شہرہ سن کر آیا تھا۔ حضرت نے فرمایا: آج کل وہی فتوے لکھا کرتے ہیں، انھیں کو دے دیجیے۔

اعلیٰ حضرت نے جب اس فتوے کو دیکھا تو کچھ ٹھیک نہ تھا، لہٰذا اس جواب کے خلاف جواب تحریر فرمایا، اور اپنے والد ماجد کی خدمت میں پیش فرمایا، حضرت نے اس کی تصدیق و تصویب فرمائی۔ پھر وہ صاحب وہ فتویٰ دوسرے علما کے پاس لے گئے، ان لوگوں نے حضرت مولانا (مفتی) ارشاد حسین صاحب کی شہرت دیکھ کر انھیں کے فتوے کی تصدیق کی۔

جب وہ فتویٰ والیِ رام پور نواب کلب علی خاں کی خدمت میں پہنچا، انھوں نے شروع سے آخر تک اس فتوے کو پڑھا اور تمام لوگوں کی تصدیقات دیکھیں، تو دیکھا کہ سب علما کی ایک رائے ہے، صرف بریلی کے دو عالموں نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ نواب صاحب نے حضرت مولانا (مفتی) ارشاد حسین صاحب کو یاد فرمایا۔ حضرت تشریف لائے۔ نواب صاحب نے وہ فتویٰ ان کی خدمت میں پیش فرمایا۔ حضرت مولانا کی دیانت داری اور انصاف پسندی دیکھیے کہ صاف فرمایا: حقیقت میں وہی حکم صحیح ہے جو ان دونوں صاحبان نے لکھا ہے۔ نواب صاحب نے پوچھا: پھر اتنے علما نے آپ کے فتوے کی تصدیق کس طرح کی؟ فرمایا: ان لوگوں نے میری شہرت کی وجہ سے مجھ پر اعتماد کیا، اور میرے فتوے کی تصدیق کی، ورنہ حق وہی ہے جو انھوں نے لکھا ہے۔[2]

سبحان اللہ! حق پرستی، حق کوشی اور حق نمائی اسی کو کہتے ہیں کہ جب اپنے فتوے کے خلاف نسبتاً غیر معروف

---

(۱) معارفِ عنایتیہ، ص: ۱۲۱، ۱۲۲، بحوالہ: مولانا ارشاد حسین مجددی رام پوری، ص: ۱۹، ۲۰

(۲) حیاتِ اعلیٰ حضرت (قدیم نسخہ)، ج: ۱، ص: ۱۳۴

اور کم عمر عالم و مفتی کا فتویٰ حق پایا تو برملا اس کے صحیح ہونے کا اعتراف کر لیا، اور ان کی عرفی حیثیت، ان کا جاہ و جلال اور فضل و کمال قبولِ حق کی راہ میں آڑے نہ آیا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ ایسی حالت میں حق بات قبول کرنے کے لیے سوا من کا کلیجہ چاہیے، اور اتنا بڑا کلیجہ اسی کا ہوا کرتا ہے جس کے اندر اخلاص، للّٰہیت، دین داری، تقویٰ شعاری، خوفِ خدا اور خشیتِ ربانی کے اوصاف ہوتے ہیں، ورنہ اچھے اچھوں کو ایسے وقت میں اپنی حیثیتِ عرفی کے دلدل میں سماتے دیکھا گیا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ اسی طرح کے علماے ربانیین اور بزرگانِ دین سے دینِ حق کا بھرم قائم ہے۔

امانت و دیانت اور فیض رسانی: حضرت مفتی ارشاد حسین علیہ الرحمۃ والرضوان بہت رحم دل اور فیض رساں واقع ہوئے تھے، وہ حاجت مندوں کی حاجت روائی کے لیے ہر ممکن کوشش کیا کرتے تھے، ان کے پیشِ نظر رسولِ اکرم ﷺ کا یہ ارشاد تھا: "خیر الناس من ینفع الناس"[1] [لوگوں میں سب سے بہتر شخص وہ ہے جو دوسروں کو فائدہ پہنچائے] آپ کی امانت و دیانت کے ساتھ آپ کی فیض رسانی کا تذکرہ کرتے ہوئے حافظ احمد علی خاں شوق رام پوری (متوفیٰ ۱۹۳۳ء) "تذکرہ کاملانِ رام پور" میں لکھتے ہیں:

آپ کے پاس اکثر لوگ امانتیں رکھ دیتے تھے، آپ ان سے شرط فرما لیتے تھے کہ اگر مجھے یا کسی اور کو ضرورت ہوئی تو بشرطِ ادا صرف کر دوں گا، یا اسے دے دوں گا، کوئی عذر نہ کرنا۔ ان امانت کی رقموں سے سیکڑوں لوگوں کو مدد پہنچتی تھی، اور (اس طرح آپ انھیں) سود کی آفت سے بچا لیتے تھے، بعض امانتیں ضائع بھی ہوئیں تو خوش دلی کے ساتھ آپ نے انھیں اپنے پاس سے ادا کر دیا۔[2]

انھیں رندوں سے قائم ہے نظامِ مے کدہ ساقی　　　کہ جن سے دوسروں کی بے بسی دیکھی نہیں جاتی

مدرسے کا قیام: حضرت علامہ مفتی ارشاد حسین مجددی علیہ الرحمۃ نے ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷ء کو محلہ کھاری کنواں میں اپنے مکان پر ایک دینی مدرسہ قائم فرمایا تھا، جسے مدرسہ ارشاد العلوم، بیت الارشاد اور دار الارشاد کہا جاتا تھا، اس میں آپ خود درس دیتے تھے، اور مقامی طلبہ کے علاوہ دور دراز مقامات سے آئے ہوئے سیکڑوں طلبہ اس سے اپنی علمی تشنگی بجھاتے تھے۔[3]

فتویٰ نویسی: علامہ مفتی ارشاد حسین مجددی قدس سرہ ماہرِ فن مفتی تھے، علمی حلقوں میں آپ کے فتاویٰ قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، عوام و خواص میں یکساں طور پر آپ کے فتوے مقبول تھے، اس کی دلیل حیاتِ اعلیٰ حضرت کے حوالے سے ذکر شدہ وہ واقعہ ہے جس میں آپ کے فتوے پر آنکھ بند کر کے اکثر علماے کرام و مفتیانِ عظام نے "الجواب صحیح" لکھ کر اپنے دست خط کر دیے تھے۔

آپ ہفتے میں صرف دو دن منگل اور جمعرات کو فتوے لکھتے تھے، دور دراز مقامات سے سوالات آتے تھے اور ان کے جوابات دیتے تھے، آپ نے اپنی زندگی میں کثیر فتاویٰ تحریر فرمائے، کثرتِ مصروفیات کی وجہ سے انھیں باضابطہ رجسٹر میں نقل کرنے کی فرصت نہ تھی، اس لیے آپ کے بیش تر فتاویٰ محفوظ نہ رہ سکے۔ صرف کبھی کبھی بعض احباب اور اہلِ تعلق

---

(۱) کنز العمال، ج:۱۶، ص:۱۲۸، حدیث:۴۴۱۵۴، باب خطب النبی ﷺ و مواعظہ۔
(۲) تذکرہ کاملانِ رام پور، ص:۳۲
(۳) ہفتہ وار دبدبۂ سکندری، مورخہ ۱۲ر اگست ۱۹۴۰ء، ص:۳

نے نقل کرنے کا کام کیا، تقریباً ڈھائی سو فتاویٰ دست یاب ہوئے جنھیں آپ کے شاگرد اور خلیفہ مولانا مفتی عبد الغفار خاں نقش بندی رام پوری نے دو جلدوں میں ۱۹۲۸ء میں طبع کرایا۔ (۱)

آپ پوری جرأتِ ایمانی کے ساتھ فتوے لکھتے تھے، احکامِ شریعت بیان کرنے میں کسی کی رعایت نہیں کرتے تھے، اسی وجہ سے ابتدا میں کچھ جاہل اور نادان افغانوں نے سرکشی بھی کی، لیکن آپ ان کی پروا کیے بغیر اپنا کام کرتے رہے۔ آخر کار سب راہِ راست پر آگئے اور آپ کے فرماں بردار ہو گئے۔ (۲)

فتویٰ نویسی کے باب میں آپ کی ایمانی جرأت اور فاروقی جسارت پر آپ کا مذکورہ بالا وہ واقعہ شاہد ہے جو والیِ رام پور نواب کلب علی خاں کے سامنے اظہارِ حق کرنے سے تعلق رکھتا ہے۔

معمولات: اوراد و وظائف، حلقۂ ذکر اور مراقبہ وغیرہ سے آپ کا کوئی وقت خالی نہ تھا، سلسلۂ درس علاحدہ جاری رہتا تھا۔ (۳)

آپ دو وقت طلبہ کو پڑھاتے تھے، صبح میں طلوعِ آفتاب کے بعد اوراد و وظائف، دعاے حزب البحر، نمازِ اشراق، نمازِ استخارہ اور ختم حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ سے فارغ ہو کر درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہو جاتا جو دوپہر تک چلتا۔

سہ پہر کو نمازِ عصر سے فارغ ہو کر مغرب تک کتبِ تصوف مثلاً مثنوی مولانا روم، مکتوبات امام ربانی، عوارف المعارف، احیاء العلوم اور قصیدۂ فارضیہ کا درس دیتے تھے۔ منگل اور جمعرات کا دن فتویٰ لکھنے کے لیے مقرر تھا، اس لیے ان دنوں میں درس کا کام نہیں ہوتا تھا۔ (۴)

اس کے علاوہ ہر جمعہ کو بعد نمازِ جمعہ اپنی مسجد میں قرآن کریم کے ایک رکوع کی تفسیر اسرار و نکات کے ساتھ بیان فرماتے تھے، ہر شخص اپنی صلاحیت اور اپنے ظرف کے مطابق مستفیض ہوتا، کچھ سامعین کی تو یہ کیفیت ہوتی کہ وہ اپنا سر در و دیوار سے ٹکراتے تھے، عصر کے قریب تک یہ مجلسِ تفسیر قائم رہتی۔ مسلسل تیس سال تک یہ سلسلۂ خیر و برکت جاری رہا اور اس دوران دو مرتبہ پورے قرآن کی تفسیر مکمل ہوئی۔ (۵)

اسی طرح آپ کی مجلسِ وعظ بھی بہت بافیض اور بابرکت ہوتی تھی، آپ بڑی وضاحت، صفائی اور روانی کے ساتھ شریعت و طریقت کے اسرار و رموز اس طرح بیان فرماتے کہ سامعین پر سکتے کا عالم طاری ہو جاتا اور کبھی کبھی اس میں خوب ذوق و شوق اور گریہ و بُکا ہوتا۔ (۶)

فنِ سپہ گری میں مہارت: آپ کو علومِ نقلیہ و عقلیہ میں مہارت کے ساتھ فنِ سپہ گری میں بھی کمال حاصل تھا۔ ایک مرتبہ ایک سپاہی نے آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ”حضرت! میں نے سنا ہے کہ آپ کو شمشیر زنی کی خوب مشق ہے، میں بھی دیکھنا چاہتا ہوں۔“ آپ نے ارشاد فرمایا: کل آنا۔ دوسرے دن وہ سپاہی حاضر ہوا، آپ نے

---

(۱) مسلکِ ارشاد، ص:۲۳-و-ص:۹۰، ۹۱
(۲) مصدرِ سابق، ص:۳۱
(۳) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۱
(۴) تذکر معارفِ عنایتیہ، ص:۱۲۱، ۱۲۲، بحوالہ: مسلک ارشاد، ص:۲۲، ۲۳
(۵) مصدرِ سابق، ص:۱۲۲
(۶) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۱

بھینس کے پیر کی چاروں نلیاں منگائیں اور انھیں ایک ساتھ باندھ کر اس سپاہی سے کہا: پہلے تم اس پر تلوار مارو۔ اس نے تلوار ماری تو ایک نلی بھی نہ کٹی، پھر آپ نے اس پر تلوار کی ایک ضرب لگائی تو تین نلیاں کٹ گئیں، پھر ارشاد فرمایا:
"بہت دنوں بعد آج اتفاق ہوا ہے ورنہ چاروں نلیاں کٹ جاتیں۔"(۱)

اہلِ تعلق کی خبر گیری: آپ اپنے احباب اور اہلِ تعلق کا بہت خیال رکھتے تھے، بیماری میں ان کی عیادت کرتے، کسی کے مرنے کی خبر پاتے تو تعزیت اور ماتم پُرسی کے لیے حاضر ہوتے، ان کی ہر شادی اور غمی میں شریکِ حال رہتے، اپنے ہم مشرب مجددیوں کے معاملات میں ہمیشہ خیر کے لیے کوشاں رہتے، اسی لیے شہر اور اہلِ شہر پر آپ کا بڑا گہرا اثر تھا۔(۲)

حق کی حمایت اور باطل کا رد: آپ بہت متصلب سنی اور پختہ حنفی تھے، مسلکِ حق اہلِ سنت و جماعت کی نصرت و حمایت اور باطل فرقوں کا رد آپ کے امتیازی اوصاف تھے، فتنۂ غیر مقلدیت کے چہرے سے نقاب ہٹانے اور عمل بالحدیث کے پردے میں اس کی اسلاف بے زاری سے امتِ مسلمہ کو روشناس کرانے کے تعلق سے آپ کے کارنامے آبِ زر سے لکھے جانے کے لائق ہیں۔ اس پر آپ کی زیرِ نظر کتاب "انتصار الحق" گواہ ہے جو غیر مقلدوں کے امام میاں نذیر حسین دہلوی کی کتاب "معیار الحق" کا شان دار عالمانہ و محققانہ جواب ہے۔ حجۃ العصر مولانا شاہ محمد وصی احمد محدث سورتی علیہ الرحمۃ والرضوان کے رسالہ "جامع الشواہد فی إخراج الوہابیین عن المساجد" پر بھی آپ کی تصدیق اور تقریظ ہے۔(۳)

اسی طرح جب آپ کی حیات طیبہ کے آخری دور میں وہابیت کی نئی شاخ دیوبندیت سامنے آئی جس کی قیادت و سربراہی دیوبند، گنگوہ، تھانہ بھون اور سہارن پور کے حنفی وہابی علما کر رہے تھے تو اس وقت بھی آپ نے علماے اہل سنت کی بھرپور تائید اور دیوبندی افکار و نظریات کی کھلم کھلا تردید فرمائی، اسی لیے جب حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے مرید و خلیفہ عالم ربانی علامہ محمد عبد السمیع انصاری (ساکن رام پور منہاران، ضلع سہارن پور، متوفی ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء) نے مولوی رشید احمد گنگوہی و خلیل احمد انبیٹھوی کی کتاب براہین قاطعہ کا عالمانہ اور محققانہ جواب "انوار ساطعہ" کے نام سے لکھا تو مفتی محمد ارشاد حسین رام پوری نے اس پر عربی زبان میں شان دار اور وقیع تقریظ لکھ کر مسلکِ اہل سنت و جماعت کی تائید و نصرت، اور دیوبندیوں کی کج فکری اور ضلالت کی کھلے لفظوں تردید فرمائی۔(۴)

اسی طرح اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری برکاتی بریلوی قدّس سرّہ کے رسالہ: اقامة القيامة على طاعن القيام لنبي تهامة(۵) اور مولانا سکندر علی واصلؔ خالص پوری علیہ الرحمۃ والرضوان کے رسالہ "تحفۃ العلما" کی تصدیق فرمائی، اور اپنے فتووں کے ذریعے بھی اس نومولود فرقے کے باطل افکار و عقائد کا رد فرمایا۔

اسی لیے آپ کا نام وہابیت کی دونوں شاخوں: غیر مقلدّیت اور دیوبندیت کے خلاف آوازِ حق بلند کرنے

---

(۱) مشائخ نقش بندیہ مجددیہ، ص:۳۴۸
(۲) تذکرہ کاملان رام پور، ص:۳۱
(۳) دیکھیے جامع الشواہد، ص:۶۹
(۴) انوار ساطعہ در بیان مولود و فاتحہ، ص:۳۹۲، ۳۹۳
(۵) دیکھیے اقامۃ القیامۃ، آخری صفحہ۔

والے علمائے ربانیین کی صف اول میں شامل ہے، اور آپ کی ذات برصغیر میں ان علمائے اہل سنت کے زمرے میں شمار کی جاتی ہے جن کے افکار و عقائد اور جن کا مسلک بعد والوں کے لیے سنّیت کا معیار ہے چنانچہ بیسویں صدی کے علماو مشائخ اہل سنت نے "سُنّی" کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"سُنّی وہ ہے جو "ما انا علیہ واصحابی" کا مصداق ہو۔ یہ وہ لوگ ہیں جو خلفائے راشدین، ائمہ دین، مسلم مشائخ طریقت اور متاخر علمائے کرام میں سے حضرت شیخ عبد الحق محدّث دہلوی، و ملک العلماء سند الفضلا بحر العلوم مولانا عبد العلی فرنگی محلی، و حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی، و حضرت مولانا مفتی شاہ فضل رسول بدایونی، و حضرت مفتی ارشاد حسین مجددی رام پوری، اور حضرت مولانا مفتی شاہ احمد رضا بریلوی کے مسلک پر ہوں"۔ (۱)

غزالی دوراں حضرت علامہ سید احمد سعید کاظمی علیہ الرحمۃ والرضوان اپنی کتاب "الحق المبین" میں فتنۂ وہابیت کے خلاف آواز حق بلند کرنے والے علمائے ربانی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"علمائے اہل سنت برابر اس فتنے کے خلاف نبرد آزما رہے، ان علمائے حق میں مذکورینِ صدر حضرات کے علاوہ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، حضرت مولانا محمد عبد السمیع صاحب رام پوری مؤلّفِ انوار ساطعہ، حضرت مولانا ارشاد حسین رام پوری صاحب، حضرت مولانا احمد رضا خاں بریلوی صاحب، حضرت مولانا انوار اللہ حیدر آبادی صاحب، حضرت مولانا عبد القدیر بدایونی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں"۔ (۲)

تلامذہ: حضرت مفتی ارشاد حسین مجددی علیہ الرحمہ نے اپنی زندگی کا بڑا حصّہ خدمتِ دین اور علوم دینیہ کے درس و تدریس میں گزارا، آپ سے سیکڑوں طلبہ نے کسبِ فیض کیا، آپ کے شاگردوں کا حلقہ بہت وسیع تھا، چند شاگردوں کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ مولانا احسان حسین مجدّدی (فرزند اکبر)
۲۔ مولانا سید ارشد علی رام پوری
۳۔ مولانا محمد اعجاز حسین مجدّدی رام پوری
۴۔ مولانا امداد اللہ عرف بنّے خاں مجدّدی
۵۔ مولانا امداد حسین مجدّدی (برادر اکبر)
۶۔ مولانا حامد حسن رام پوری، مدرس منظر اسلام بریلی شریف
۷۔ مولانا پیر سید جماعت علی محدّث علی پوری
۸۔ مولانا حامد حسین مجدّدی مراد آبادی
۹۔ مولانا حکیم حسین رضا خاں قادری برکاتی بریلوی
۱۰۔ مولانا حشمت اللہ خاں رام پوری
۱۱۔ مولانا حفیظ اللہ خان رام پوری قاضی القضاۃ
۱۲۔ مولانا سید خواجہ احمد قادری رام پوری
۱۳۔ مولانا مفتی سید دیدار علی محدّث الوری
۱۴۔ مولانا ریاست علی خاں شاہ جہاں پوری
۱۵۔ مولانا سراج الدین احمد خاں رام پوری
۱۶۔ سراج الفقہا مولانا محمد سلامت اللہ مجدّدی رام پوری
۱۷۔ مولانا شبلی نعمانی، مولّف سیرۃ النبی
۱۸۔ مولانا سید شجاعت علی رام پوری
۱۹۔ مولانا محمد طیب عرب مکّی
۲۰۔ مولانا ظہور حسین فاروقی نقش بندی رام پوری

(۱) الفقیہ، امرتسر، پنجاب، مورخہ ۲۱ر اگست، ۱۹۶۵ء، ص:۹، بحوالہ: سواد اعظم، ص:۱۱
(۲) الحق المبین، ص:۱۴

۲۱۔ مولانا عبد اللہ نقش بندی محدّث حرم شریف
۲۲۔ مولانا عبد الحمید خاں ابن ملّا غفران رام پوری
۲۳۔ مولانا محمد عبد الجلیل خاں حیدر آبادی
۲۴۔ مولانا صوفی عبد الرحمٰن مجدّدی، بنگالی
۲۵۔ مولانا عبد الغفار خاں مجدّدی رام پوری
۲۶۔ مولانا عبد القادر خاں مجدّدی
۲۷۔ مولانا عبد القادر خاں کابلی (مفتی عدالت ریاست رام پور)
۲۸۔ مولانا عبد الواحد ولایتی ثمّ رام پوری
۲۹۔ مولانا حافظ علاء الدین احمد مجدّدی رام پوری
۳۰۔ مولانا علی عباس خاں رام پوری مفسرِ قرآن
۳۱۔ مولانا حافظ عنایت اللہ خاں نقش بندی
۳۲۔ مولانا غوث بخش خاں رام پوری
۳۳۔ مولانا غلام محی الدین عرف چھٹن میاں
۳۴۔ پروفیسر مولانا سید فدا علی رام پوری
۳۵۔ مولانا سید محمد گوہر علی نقش بندی رام پوری

خلفاے عظام: مفتی ارشاد حسین مجدّدی علیہ الرحمۃ سلسلہ نقش بندیہ مجدّدیہ میں بیعت فرماتے تھے، اور اسی سلسلے کی خلافت بھی عطا فرماتے تھے۔ آپ کے جن خلفاے عظام کے نام معلوم ہو سکے وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ سراج الفقہاء مولانا مفتی محمد سلامت اللہ نقش بندی مجدّدی رام پوری
۲۔ مولانا امداد حسین مجدّدی رام پوری برادرِ اکبر۔
۳۔ مولانا عبد الغفار خاں مجدّدی رام پوری (مرتب فتاویٰ ارشادیہ)
۴۔ مولانا حافظ عنایت اللہ خاں نقش بندی رام پوری (مؤلّف مقامات ارشادیہ)
۵۔ مولانا عبد القیوم خاں نقش بندی مجدّدی۔
۶۔ مولانا ریاست علی نقش بندی مجدّدی شاہ جہاں پوری۔
۷۔ مولانا صوفی عبد الرحمٰن نقش بندی مجدّدی، بنگالی۔
۸۔ مولانا عبد القادر خاں نقش بندی مجدّدی[1]

اولاد امجاد: آپ کے پانچ بیٹے اور دو بیٹیاں تھیں، بیٹوں کے نام یہ ہیں:

۱-مولانا احسان حسین مجدّدی (فرزند اکبر، و شاگرد مولانا شاہ سلامت اللہ اعظمی، و مولانا عبد الغفار خاں رام پوری، و مولانا ظہور الحسین رام پوری۔ آپ کے دو صاحب زادے ہوئے: سجاد حسین و جواد حسین۔)[2]

۲-عرفان حسین مجدّدی (ان کا بچپن ہی میں انتقال ہو گیا)

۳-مولانا معوان حسین مجدّدی (شاگرد مولانا شاہ سلامت اللہ اعظمی و مولانا عبد الغفار خاں رام پوری مہتمم مدرسہ ارشادیہ، کھاری کنواں، رام پور)[3]

۴-رضوان حسین مجدّدی (دس سال کی عمر میں انتقال ہو گیا)

(۱) تلامذہ اور خلفا کی فہرست "مسلک ارشاد" سے ماخوذ ہے۔
(۲) ان کے حالات کے لیے دیکھیے: تذکرہ کاملان رام پور، ص:۷
(۳) ان کے حالاتِ زندگی کے لیے دیکھیے: تذکرہ کاملان رام پور، ص:۴۰۷

۵- مولانا ریحان حسین مجدّدی (شاگرد مولانا شاہ سلامت اللہ اعظمی و مولانا عبد الغفار خاں رام پوری، مدرس مدرسہ ارشادیہ، رام پور)(۱)

مسلک: حضرت مولانا مفتی ارشاد حسین مجدّدی علیہ الرحمۃ والرضوان خالص سنّی حنفی مسلک کے پیرو کار تھے، پوری زندگی اسی مسلک کی نشر و اشاعت کے لیے محنت اور کوشش کرتے رہے۔ آپ کا مسلکی رشتہ صحابۂ کرام، تابعین عظام اور ائمہ دین سے ہوتا ہوا رسولِ اکرم ﷺ سے ملتا ہے، آپ سلفی کہلانے والے غیر مقلدین اور دیوبندی کہلانے والے مقلّدین کی طرح کسی نئے مسلک و مذہب سے تعلق نہیں رکھتے تھے، بلکہ اسلاف کے صحیح اور پسندیدہ مسلک، مسلکِ اہلِ سنت و جماعت پر کاربند تھے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مولانا محمد نور الدین نظامی، سابق پرنسپل مدرسہ عالیہ رام پور کی منصفانہ گفتگو نذرِ قارئین کر دی جائے جو حضرت مولانا سیّد شاہد علی رضوی رام پوری کی کتاب ”مولانا ارشاد حسین مجدّدی رام پوری، حیات، خدمات، نظریات، تعلیمات“ کی ابتدا میں ”حرفِ عقیدت“ کے عنوان سے شامل ہے۔ مولانا نظامی فرماتے ہیں:

”مذہب اہلِ سنت کے چار مسالک متعارف ہیں: حنفی، شافعی، حنبلی، اور مالکی۔ ہندوستان میں اکثریت احناف کی ہے اور حنفی مسلک کے مقلّدین متعدّد طبقات میں بٹے ہوئے ہیں، لیکن مولانا ارشاد حسین مجدّدی خالص حنفی مسلک کے حامل تھے، اور احناف کے ہی معتقدات کی روشنی میں فتاوی صادر فرماتے تھے، باوجودے کہ مولانا کو ان کی حیات میں ہی اکابر علمانے علم و فضل کا کوہِ گراں تسلیم کیا، لیکن انھوں نے کسی نئے فرقے یا ازم کی داغ بیل نہیں ڈالی، بلکہ بعض باطل فرقوں کا انھوں نے کھلے طور پر رد کر کے اپنے قدیم مسلک کی وضاحت کی ہے۔

مولانا نے امتناعِ کذبِ باری، فرضیتِ توقیرِ نبی، معراج جسمانی، قراءت خلفِ امام کا عدم جواز، ذکرِ ولادت، فاتحہ اور صلاۃ و سلام وغیرہ مسائل پر بھی جمہور کے اتباع میں فتاوی تحریر فرمائے ہیں۔ عجیب بات ہے کہ دورِ حاضر میں اس طرح کے مسائل پر جب کبھی تائیدی نوٹ یا مضامین لکھے جاتے ہیں تو سطحی ذہن رکھنے والے تنگ نظر افراد اور اندھی تقلید کے خوگر بڑی آسانی سے کہہ دیا کرتے ہیں کہ ”یہ بریلویوں کی باتیں ہیں“ جب کہ مولانا ارشاد حسین صاحب مجدّدی کو کسی نے بریلوی نہیں کہا ہے۔ پھر یہ کہ کسی ذات یا شہر یا قریہ سے مسلک کا انتساب مناسب نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب اسلام کو ”محمدی مذہب“ یا مسلمان کو ”محمڈن“ کہنا جہالت ہے۔ اگر ایسا ہو تو دنیا کی ہر مقتدر اور مشہور شخصیت سے ایک الگ مسلک منسوب ہو گا اور لاکھوں مسالک عالمِ وجود میں آ جائیں گے۔

احناف کا مذہب صرف مذہب اہل سنت ہے اور اہل سنت و جماعت کے معتقدات کے خلاف اگر کسی کے قلم میں کج روی پیدا ہوئی تو علماے حق نے مصلحت اندیشی، مداہنت اور صلح کلیت کے نفع بخش نتائج کو بالاے طاق رکھتے ہوئے زبان و قلم سے بھر پور احتجاج کیا، اور آئین کی پاس داری کرتے ہوئے شرعی احکام صادر کیے، اور جب ناموسِ رسالت علیہ التحیۃ والثناء کو ہدف بنایا گیا تو عرب و عجم کے علماے حق کفن بردوش نظر آئے۔ نتیجے کے طور پر بہت سے

(۱) ان کے حالات کے لیے مطالعہ کیجیے: تذکرہ کاملان رام پور، ص:۱۳۸

تائب ہوئے اور کچھ اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہے اور انھوں نے علماے حق سے متصادم ہو کر اپنی اپنی ٹولیاں بنالیں، اور یہیں سے علماے حق اور علماے سو کے درمیان خلیج حائل ہوگئی۔ یہ علماے حق چاہے رام پور اور بریلی کے ہوں یا بدایوں اور شاہ جہاں پور کے، یوپی کے ہوں یا بہار کے، یا بنگال اور اڑیسہ کے، سبھی مذہب اہل سنت کے پیرو کار اور علم بردار ہیں، ان میں سے نہ تو کسی کو بہاری مسلک کا کہا جائے گا اور نہ بنگالی مسلک کا۔

حضرت مولانا ارشاد حسین مجدّدی صاحب حنفی اور رام پوری تھے۔ رام پور جہاں شعر و سخن کے اعتبار سے دلّی اور لکھنؤ سے الگ ایک مکتبِ فکر رکھتا ہے اسی طرح دینی شعور و آگہی کا بھی ایک الگ معیار رکھتا ہے اور وہ معیار سوائے مذہب اہل سنت کے اور کچھ نہیں۔ حضرت مولانا ارشاد حسین مجدّوی صاحب بھی علماے رام پور کے قدیم مسلک کے علم بردار تھے۔ اور یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ امام احمد رضا خاں قادری برکاتی بریلوی کی ولادت سے بہت پہلے امام الاتقیا حضرت مولانا ارشاد حسین مجدّدی کی ولادت ہو چکی تھی، اور مولانا بذاتِ خود شہرت و عظمت کے اعلیٰ ترین مقام پر فائز تھے، اس لیے انھیں امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا پیرو کار نہیں کہا جا سکتا۔ یہ اور بات ہے کہ قدیم علماے رام پور اور علماے بریلی کے معتقدات میں کافی حد تک ہم آہنگی ہے اور دونوں حنفی مسلک کی ترویج و اشاعت میں کوشاں ہیں"۔ [۱]

تحریری خدمات: مفتی محمد ارشاد حسین مجدّدی علیہ الرحمۃ الرضوان دعوت و ارشاد اور تعلیم و تدریس کی مسلسل مصروفیات کی وجہ سے تحریری و تصنیفی کام بہت زیادہ نہیں کر سکے۔ ان کی تحریری خدمات میں درج ذیل کتابیں معلوم ہو سکیں:

(۱) ترجمہ کتاب الحیل فتاوی عالم گیری: یہ فتاوی عالم گیری کی کتاب الحیل کا اردو زبان میں ترجمہ ہے، مولانا امتیاز علی خاں عرشی کے بیان کے مطابق یہ ترجمہ رضا لائبریری رام پور میں غیر مطبوعہ صورت میں محفوظ ہے، یہ ۱۸ × ۲۹ سائز کے ایک سو چھتیس صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ [۲]

(۲) فتاوی ارشادیہ: اس کی دو جلدیں چھپ چکی ہیں، جلد اول میں ۱۴۰ صفحات ہیں اور جلد دوم میں ۱۸۴۔ فتاوی کی ترتیب اور تصحیح کا کام حضرت کے شاگرد اور خلیفہ حضرت مولانا عبد الغفار خاں نقش بندی مجدّدی رام پوری نے کیا ہے۔ یہ فتاوی ۱۹۲۸ء میں الیکٹرک ابو العلائی پریس آگرہ میں طبع ہوئے۔ [۳]

(۳) ارشاد الصرف: یہ کتاب فن صرف میں ہے، مطبوعہ صفحات کی تعداد ۱۸۴ ہے، حضرت مفتی صاحب علیہ الرحمۃ نے پہلے حج سے واپسی کے بعد جس وقت وہ فقیر اخوند کی مسجد میں مقیم تھے مولانا حافظ عنایت اللہ خاں نقش بندی مجدّدی کے لیے یہ کتاب تصنیف فرمائی۔ حافظ احمد علی شوق نے "تذکرہ کاملان رام پور" ص: ۲۶۹ پر اس کی تصنیف کا واقعہ تفصیل سے لکھا ہے۔ اس کا تتمہ آپ کے شاگرد حضرت مولانا شاہ سلامت اللہ اعظمی رام پوری (متوفی ۱۳۳۸ھ) نے لکھ کر طبع کرایا۔ [۴]

(۴) انتصار الحق: نواب قطب الدین خاں دہلوی نے سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مناقب میں "تنویر الحق" نام کا

---

(۱) مولانا ارشاد حسین مجدّدی رام پوری، حیات، خدمات، نظریات، تعلیمات، صفحہ: م-س، بعنوان: حرفِ عقیدت۔
(۲) فہرست مخطوطات اردو، رضا لائبریری رام پور، ج:۱، ص:۱۲۹
(۳) مسلک ارشاد، ص:۹۱، ۹۲
(۴) تذکرہ کاملان رام پور، ص؛ ۳۳

ایک رسالہ لکھا، جس کے جواب میں غیر مقلّدین کے پیشوا میاں نذیر حسین دہلوی نے "معیار الحق" کے نام سے ایک کتاب لکھی تو حضرت مفتی محمد ارشاد حسین رام پوری نے زیر نظر کتاب "انتصار الحق" لکھ کر معیار الحق میں اٹھائے گئے شبہات و اعتراضات کا عالمانہ و محققانہ جواب دیا، اور حق کی نصرت و حمایت فرمائی۔

وفات: آپ کو ۸ر جُمادی الآخرہ، ۱۳۱۱ھ کو سخت بخار آیا جس میں آخر وقت تک کمی نہ آئی، اسی حالت میں تمام امانتیں ان کے مالکوں کو واپس کیں، بیماری کی شدّت کے باوجود ساری نمازیں مقررہ اوقات ہی پر ادا فرماتے، اوراد و وظائف بھی معمول کے مطابق پڑھتے رہے۔ ۱۵ر جمادی الآخرہ کو دوشنبہ کے دن اس دارِ فانی سے رحلت فرمائی۔ آپ کی رحلت کی خبر پھیلتے ہی پورے شہر میں کہرام مچ گیا، پورا شہر رام پور جنازے کے لیے امنڈ آیا، عید گاہ کے میدان میں نماز جنازہ ہوئی، اور اپنی مسجد کے متّصل پورب کی طرف اپنی مملوکہ زمین میں مدفون ہوئے۔ (۱)

ارباب علم و دانش کی نظر میں:

آپ کے علمی و روحانی کمال کا اعتراف کھلے لفظوں میں بہت سے ارباب علم و تحقیق اور اصحاب فکر و نظر نے کیا ہے، اور آپ کی قد آور شخصیت کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ ذیل میں اسی کے کچھ نمونے نذر قارئین ہیں:

مولانا محمد حسن نقش بندی، مصنف مشائخ نقش بندیہ مجدّدیہ:

"(آپ کے پیر و مرشد) حضرت مولانا شاہ احمد سعید مجددی، آپ کی خواش استعدادی کی نہایت مدح فرمایا کرتے اور آپ کے حال پر اس قدر عنایت اور نظر رکھتے تھے کہ حضرت کے صاحب زادگان کو بھی آپ پر رشک آتا تھا۔ چند سال حضرت کی خدمت میں حاضر رہ کر سلوک مجددیہ تمام و کمال حاصل کیا، آپ کا ادراک نہایت عمدہ اور نسبت بہت قوی تھی۔ کمترین راقم الحروف (محمد حسن نقش بندی) نے بھی چند مرتبہ آپ کی زیارت کی ہے، عجب جامع کمالات ظاہری و باطنی و کوہ استقامت و متخلّق باخلاقِ نبویہ تھے"۔ (۲)

مولانا شاہ محمد مظہر نقش بندی مجددی مدنی، فرزند و سجادہ نشین مولانا شاہ احمد سعید مجددی علیہما الرحمہ:

"حضرت مولانا ارشاد حسین، حضرت مولانا شاہ احمد سعید صاحب کے اکابر اصحاب اور اجلّۂ خلفا میں کامیاب ہستی ہیں، انھوں نے مراتب سلوک کو جیسے چاہیے طے فرمایا ہے، حضرت قبلہ، مولانا کے علوم اور صوری و معنوی کمالات کا ذکر اکثر فرمایا کرتے تھے۔" (۳)

علامہ حافظ محمد عبد السمیع رام پوری سہارن پوری، صاحبِ انوار ساطعہ:

"البحر القمقام، والنحر الهمهام، تاج المحدثين، سراج المتفقهين، الأديب المصقع، المتكلم النبيه، العارف المحدث، المفتي الفقيه، جامع الشريعة والطريقة، مجمع البحرين، مولانا محمد إرشاد حسين - صانه الله عن كل شين-۔ (۴)

---

(۱) مصدر سابق، ص: ۳۲، ۳۳

(۲) مشائخ نقش بندیہ مجددیہ، ص: ۳۴۸۔

(۳) معارف عنایتیہ، ص: ۱۱۷۔

(۴) انوار ساطعہ در بیان مولود و فاتحہ، ص: ۳۹۲۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمہ والرضوان:

اعلیٰ حضرت اپنے رسالہ "کفل الفقیہ الفاہم فی أحکام قرطاس الدراہم" میں آپ کا تذکرہ یوں کرتے ہیں:

"ووافقنی علیه ناس من کبار علماء الهند، کالفاضل الکامل محمد إرشاد حسین الرامفوری رحمه الله تعالیٰ وغیره۔"[۱]

علامہ شاہ وصی احمد محدث سورتی، بانی "مدرسۃ الحدیث" پیلی بھیت:

(۱)- آپ "التعلیق المجلی شرح منیۃ المصلی" میں ایک مقام پر حضرت کا ذکر ان القاب وآداب کے ساتھ کرتے ہیں:

"وههنا تحقیق شریف لقطب الإرشاد، المحدث النبیه، والفقیه الوجیه، سندنا العلّامة، ومستند نا الفهّامة، سید نا مولانا الشیخ إرشاد حسین الرامفوری- تغمّده الله بغفرانه، وأسکنه بحبوحة جنانه- مذکور فی مبحث وجوب التقلید من "انتصار الحق فی إکساد أباطیل معیار الحق"۔[۲]

(۲)-منیۃ المصلی کے خطبہ کی شرح میں بحث کرتے ہوئے آپ کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"قال عماد الإرشاد وأرشد الأفاضل العلامة إرشاد حسین- أسکنه بحبوحة الجنان مُکوِّن الکونین- فی بعض ما أفادہ من الرسائل، وأفاضه علی أهل السنة من الجزائل".[۳]

(۳)-منیۃ المصلی کی شرح "التعلیق المجلی" ہی میں ایک دوسرے مقام پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"لقد حقّق المسئلة أحسنَ تحقیق وأتی علیها ببراهین قاطعة وحجج ساطعة ملاك الإرشاد العلامة إرشاد حسین فی مبحث وجوب التقلید من "انتصار الحق" جزاه الله عنّی وعن سائر المسلمین خیر الجزاء".[۴]

صدر الافاضل علامہ سید نعیم الدین مرادآبادی علیہ الرحمۃ والرضوان:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہٗ کے ممتاز خلیفہ، صدر الافاضل حضرت مولانا سید نعیم الدین مرادآبادی صاحبِ تفسیر "خزائن العرفان" علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنے دور میں سنی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

"سنی وہ ہے جو ما انا علیہ واصحابی کا مصداق ہو۔ یہ وہ لوگ ہیں جو خلفاے راشدین، ائمۂ دین، مسلم مشائخ طریقت اور متاخر علماے کرام میں سے حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلوی، ملک العلما بحر العلوم فرنگی محلی، حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی، حضرت مولانا شاہ فضل رسول بدایونی، حضرت مولانا مفتی ارشاد حسین رام پوری اور حضرت مولانا مفتی شاہ احمد رضا خاں صاحب بریلوی کے مسلک پر ہوں۔ رحمہم اللہ تعالیٰ"[۵]

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۱۶۱، رضا اکیڈمی، ممبئی

(۲) التعلیق المجلی لمافی منیۃ المصلی، ص:۱۷۵

(۳) مصدر سابق، ص:۶

(۴) مصدر سابق، ص:۱۵

(۵) الف: الفقیہ امرتسر ۲۱/ اگست ۱۹۴۵ء، ص:۹۔ ب: حجاز جدید دہلی، جنوری ۱۹۸۹ء، ص:۱۱، کالم:۲

مولانا محمد نواب افغانی مہاجر مکہ، مدرس مدرسہ عالیہ رام پور:

”آپ کی نظر شفا اور ہر مرض کا تعویذ ہے“۔ (۱)

علامہ نور الحسن فاروقی رام پوری صدر المدرسین دار العلوم منظر اسلام بریلی شریف:

شیخ مشایخنا الفخام، قدوۃ الانام، الإمام الهمام، قرم الاعلام، علامۃ الوجود، قطب الارشاد حضرۃ مولانا محمد ارشاد حسین المجددی النقشبندی قدس اللہ سرہ وأفاض علینا من برکاتہٖ فی الدارین. (۲)

مولانا شاہ محمود احمد قادری رفاقتی مدظلہ العالی:

”حضرت مولانا شاہ ارشاد حسین فاروقی مجددی قدس سرہ رام پور کے بزرگ ترین عالم، شیخ اور مصلح تھے، حضرت خواجہ محمد یحیٰی خلف اصغر حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ سے نسبی علاقہ تھا۔... اوراد و وظائف، حلقۂ ذکر اور درس و تدریس سے آپ کے اوقات معمور تھے۔ ہر جمعہ کو اپنی مسجد میں وعظ فرماتے، ذوق و شوق اور گریہ و بکا سے مجلس نمونۂ حشر معلوم ہوتی۔... اعلیٰ حضرت امام اہل سنت مولانا شاہ احمد رضا قدس سرہ آپ کے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کے بڑے مدّاح تھے“۔ (۳)

مولانا محمد نور الدین نظامی (سابق پرنسپل مدرسہ عالیہ رام پور):

”رام پور ہمیشہ سے علم و فن کا گہوارہ تسلیم کیا گیا ہے، خاص طور پر علما، مشائخ، ادبا، شعرا، صوفیہ، حکما اور فقہائے اسلام کو ایک خاص امتیاز حاصل رہا ہے۔ انھیں نابغۂ روزگار اکابرین میں حضرت علامہ مفتی شاہ محمد ارشاد حسین مجددی صاحب کی ذات گرامی بھی ہے۔ اکثر انصاف پسند محققین کی رائے یہ ہے کہ قیامِ ریاست کے بعد سے اب تک جو علمی بالادستی حضرت مولانا ارشاد حسین مجددی علیہ الرحمۃ والرضوان کو حاصل رہی ہے وہ کسی صاحب کمال کے حصے میں نہیں آئی“۔ (۴)

علامہ محمد احمد مصباحی مدظلہ العالی، صدر المدرسین جامعہ اشرفیہ، مبارک پور:

”زیر نظر کتاب اس جلیل القدر شخصیت سے متعلق ہے جو تیرہویں صدی کی آخری دہائیوں اور چودہویں صدی کی پہلی دہائی میں رام پور کی دینی و علمی فضا پر پورے طور سے چھائی رہی، بزم شریعت و معرفت ہو یا مجلس وعظ و خطابت، حلقۂ درس و تدریس ہو یا میدانِ تبلیغ و اشاعت، ہر جگہ مولانا ارشاد حسین رام پوری علیہ الرحمہ کی ذات گرامی فیض بار نظر آتی ہے۔

دور ماضی کی یہ تابناک شخصیتیں امتداد زمانہ کی تہوں میں دبتی جا رہی ہیں، اور ابنائے عصر کی تغافل کیشیاں اس پر مستزاد ہیں۔ جب کہ عہد حاضر کی بڑھتی ہوئی ظلمتیں دور کرنے کے لیے ان ہی قندیلوں کی ضرورت ہے جن سے کل ان فضاؤں میں ہمہ گیر اجالا تھا۔ وہ نہیں مگر ان کی زندگیوں کے تابندہ نقوش، ان کے علم و فضل، ان کے اخلاق و محاسن اور ان کی تعلیمات و ہدایات آج بھی مینارۂ رشد و ہدایت کا کام سر انجام دے سکتی ہیں، لیکن انھیں بوسیدہ اوراق، منتشر صفحات اور عصر

---

(۱) مقامات ارشادیہ (اردو)، ص:۱۲۶

(۲) طرب الکرام، ص:۶، ۷

(۳) تذکرہ علمائے اہل سنت، ص:۲۴، ۲۵

(۴) مولانا ارشاد حسین مجددی رام پوری۔ حیات، خدمات، ص: ل، بہ عنوان: حرف عقیدت

پارینہ کی آغوش سے نکال کر نئی جلوہ گاہوں میں ضیاباری کا موقع فراہم کرنا ہوگا۔ اس کے لیے محنت و کاوش، تلاش و جستجو، بحث و تحقیق، تحریر و ترتیب اور نشر و اشاعت کے صبر آزما مراحل کا سامنا کرنا ہوگا، جس کے جذبات ایک زندہ قوم میں بیدار رہنا حیاتِ ملّی کی بقا کے لیے از حد ضروری ہے۔

اپنی تاریخ کو جو قوم بھلا دیتی ہے　　　صفحۂ دہر سے وہ خود کو مٹا دیتی ہے"(۱)

مولانا سید شاہد علی رضوی رام پوری مد ظلہ شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ، گنج قدیم، رام پور:

" تاج المحدثین حضرت علامہ مولانا مفتی محمد ارشاد حسین مجددی خلیفۂ اجل مرجع العلماء والصوفیہ حضرت علامہ الحاج مفتی شاہ احمد سعید مجددی رامپوری **ثم مدنی نور اللہ مرقدہما** تیرہویں صدی ہجری کے بزرگ ترین عالم دین، مفسّر و محدّث، فقیہ و مدرّس، منطقی و فلسفی، خطیب و مناظر، مصنّف و مولّف، محقّق و ادیب، جامع شریعت و طریقت، صوفی و صافی، عابد و زاہد، صالح و متقی، صاحبِ عظمت و فضیلت اور سر چشمۂ خیر و فلاح تھے"۔ (۲)

مصنّف "تذکرہ محدّثِ سورتی" خواجہ رضی حیدر صاحب:

"حضرت مولانا ارشاد حسین رام پوری تیرہویں صدی ہجری کے بزرگ ترین عالم اور محدثِ کامل تھے۔ آپ کا حلقۂ درس بہت وسیع تھا، اور طلبہ دور دراز سے حصول علم کے لیے آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔... مولانا ارشاد حسین رام پوری کو ان کے تقریباً تمام معاصر علما نہایت محترم رکھتے تھے۔ حضرت محدث سورتی کو بھی مولانا کی ذات سے ایک خاص تعلق تھا، چنانچہ آپ اکثر و بیشتر رام پور تشریف لے جاتے، اور حضرت مولانا سے نیاز حاصل کرتے۔ دخترزادۂ حضرت محدّث سورتی، قبلہ حسن میاں نے راقم الحروف (رضی حیدر) کے نام ایک مکتوب میں لکھا ہے کہ مولانا (ارشاد حسین مجدّدی) جب بھی پیلی بھیت تشریف لے جاتے حضرت محدّث سورتی کے مہمان ہوتے۔ حضرت محدّث سورتی نے اپنی تحریروں میں بہت سے مقامات پر مولانا ارشاد حسین رام پوری کا تذکرہ نہایت عقیدت و احترام سے کیا ہے"۔ (۳)

مولانا امتیاز علی خان عرشی، سابق ڈائرکٹر رضا لائبریری، رام پور:

مولانا ارشاد حسین رام پوری، رام پور کے مشہور عالم، حافظ کلام ربانی، محدّث، مفسّر، فقیہ، مدبّر اور درویش تھے۔ بڑے خوش لباس، خوش اخلاق اور خوش اوقات بھی تھے۔ نواب کلب علی خاں بہادر بہت ادب و تعظیم کرتے تھے۔ اور ادو وظائف اور حلقہ و مراقبے سے کوئی وقت خالی نہ ہوتا۔ ان اشغال کے ساتھ درس و تدریس اور وعظ و پند کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ دربار اور اہل شہر دونوں پر بڑا اثر تھا۔ (۴)

مولوی حبیب الرحمٰن قاسمی:

مولانا ارشاد حسین رام پوری اپنے عہد کے مشہور علماے احناف میں تھے۔ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہٗ کی نسل سے تھے، آپ کی ولادت رام پور میں ہوئی اور وہیں ملا نواب بن سعد اللہ افغانی سے معقول و منقول کی تکمیل کی اور جملہ

(۱) مصدر سابق، ص: ی، ک، بہ عنوان: حرف آغاز- محررہ ۲۰ر محرم ۱۴۱۰ھ/ ۲۳ر اگست ۱۹۸۹ء
(۲) مسلک ارشاد، ص: ۷۔
(۳) تذکرہ محدّث سورتی، ص: ۲۷۶، ۲۷۷، ملخصاً۔
(۴) فہرست مخطوطات اردو، ج: ۱، ص: ۱۲۸

علوم میں اپنے معاصرین میں ممتاز مقام پر فائز ہو گئے۔ [1]

مولانا سید سلیمان ندوی، دار المصنفین، اعظم گڑھ:

علامہ شبلی کو حضرت مولانا ارشاد حسین صاحب کی وسعتِ نظر، اصابت رائے اور مجتہدانہ ژرف نگاہی کا اعتراف ہمیشہ رہا اور اکثر برسبیل تذکرہ ان کے کمال فہم وادراک اور تفقہ کے واقعات بیان فرماتے... مولانا ارشاد حسین نہایت متشدّد حنفی تھے، مولوی نذیر حسین صاب کی "معیار حق" کے جواب میں "انتصار الحق" انھی نے لکھی ہے اور علامہ شبلی کو بھی فقہ حنفی کی حمایت میں بہت غلو تھا غالبًا یہ ہی ایک وجہِ انتخاب ہوئی ہو۔ بہر حال مولانا نے حضرت مولانا ارشاد حسین صاحب کے حلقۂ درس میں بیٹھ کر فقہ واصول کی تعلیم حاصل کی۔ [2]

مصادر و مراجع

اس مقالے کی تیاری میں درج ذیل کتابوں سے مدد لی گئی ہے:

(۱)-**اخبار الصنادید:** مولّف: مولانا نجم الغنی خاں رام پوری، مطبوعہ مطبع نول کشور لکھنؤ، ۱۹۱۸ء۔

(۲)-**انوارِ ساطعہ دربیان مولودوفاتحہ:** تصنیف: علامہ شیخ محمد عبدالسمیع بے دل انصاری رام پوری (متوفیٰ ۱۹۰۰ء) ناشر: طلبۂ درجۂ فضیلت جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ (یوپی) انڈیا۔ بار چہارم: جمادی الاولیٰ ۱۴۲۸ھ/جون ۲۰۰۷ء۔

(۳)-**تذکرہ کاملانِ رام پور:** مؤلّف: حافظ احمد علی خاں شوق رام پوری (متوفی: ۱۹۳۳ء) ناشر: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ، طبع ثانی بہ تصحیح و اضافہ: ۱۹۸۶ء۔

(۴)-**تذکرہ علماے اہل سنت:** مصنف: مولانا محمود احمد قادری، سابق استاد مدرسہ احسن المدارس قدیم، کان پور، ناشر: سنی دار الاشاعت علویہ رضویہ، ڈجکوٹ روڈ فیصل آباد، (پاکستان)، بار دوم ۱۹۹۲ء۔

(۵)-**الحق المبین:** تصنیف علامہ سید احمد سعید کاظمی، مطبوعہ: المجمع الاسلامی، ملت نگر، مبارکپور، اعظم گڑھ (یوپی) ربیع الآخر ۱۴۲۸ھ/مئی ۲۰۰۷ء

(۶)- **حیاتِ اعلیٰ حضرت:** تصنیف: ملک العلماعلامہ محمد ظفرالدین رضوی بہاری (متوفیٰ: ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء) ترتیب جدید: مفتی محمد مطیع الرحمٰن مضطر، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی۔

(۷)-**سوادِ اعظم:** تالیف: مولانا یٰسین اختر مصباحی بانی وصدر دار القلم، ذاکر نگر، نئی دہلی، ناشر: مکتبہ ایوبیہ، خانقاہ قادریہ ایوبیہ، رضا نگر پیراکنک، ضلع کشی نگر، یوپی، سن طباعت: ۱۴۳۴ھ/۲۰۱۳ء۔

(۸)-**الفقیہ، امرتسر پنجاب:**- شمارہ مورخہ ۲۱/ اگست ۱۹۴۵ء۔

(۹)- **فہرست مخطوطات اردو:** (رضا لائبریری، رام پور) تالیف: مولانا امتیاز علی خاں عرشی (سابق) ڈائرکٹر رضا لائبریری، مطبوعہ رضا لائبریری رام پور۔

(۱۰)- **كنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال:** مؤلّف: شیخ علاء الدين علی بن حسام الدين متقی ہندی برہان پوری

(۱) تذکرہ علماے اعظم گڑھ، ص: ۱۰۳

(۲) حیات شبلی، ص: ۹۵۔

(متوفیٰ:۵۷۰ھ) تحقیق: بکری حیاتی، صفوۃ السقّاء، ناشر: موسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ الخامسۃ، ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء۔

(۱۱)-حالات مشائخ نقش بندیہ مجدّدیہ: تالیف: مولانا حسن نقش بندی مجدّدی، ناشر: اللہ والے کی قومی دکان، کوچہ ککے زیاں، بازار کشمیری، لاہور، پاکستان۔

(۱۲)-مسلکِ ارشاد: تالیف مولانا سید شاہد علی رام پوری، ناشر: مجلس جمال مصطفیٰ خانقاہ نوریہ، لال مسجد، رام پور، تاریخ اشاعت: ذی قعدہ ۱۴۲۷ھ/دسمبر ۲۰۰۶ء۔

(۱۳)-مشائخ نقش بندیہ: تالیف: (راقم سطور) نفیس احمد مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، ناشر: کتب خانہ مینائیہ نزد پولس لائن، نیو حیدر آباد، لکھنؤ، طبع اول: ذی قعدہ ۱۴۳۱ھ/۲۰۱۰ء۔

(۱۴)-معارف عنایتیہ:- تالیف: مولانا حامد علی خاں رام پوری، مطبوعہ رام پور۔

(۱۵)-مقاماتِ خیر: تصنیف: مولانا شاہ ابوالحسن زید فاروقی، ناشر: ڈاکٹر ابوالفضل محمد فاروقی درگاہ حضرت شاہ ابوالخیر، شاہ ابوالخیر مارگ، دہلی ۶۔

(۱۶)-مولانا ارشاد حسین مجدّدی رام پوری، حیات، خدمات، نظریات، تعلیمات: تصنیف: مولانا سید شاہد علی رضوی رام پوری، ناشر: خانقاہ عالیہ قادریہ رضویہ نوریہ جمالیہ لال مسجد، رام پور، یوپی (انڈیا) اشاعت اول: ۱۴۱۰ھ/۱۹۸۹ء۔

(۱۷)- ہفتہ وار دبدبۂ سکندری رام پور: شمارہ مورخہ ۱۲/ اگست، ۱۹۴۰ء۔

(۱۸)- جامع الشواہد فی إخراج الوہابیین عن المساجد:- تصنیف: مولانا مفتی وصی احمد محدث سورتی (متوفی ۱۳۳۴ھ) ناشر: کتب خانہ امجدیہ، مہراج گنج، بستی، اشاعت: ۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء۔

(۱۹)- نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر:- تصنیف: حکیم عبد الحی رائے بریلوی، الطبعۃ الثانیۃ: مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ۔ حیدر آباد، الدکن۔ ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء۔

(۲۰)- تذکرہ محدّث سورتی:- تالیف: خواجہ رضی حیدر، ناشر: رضا اکیڈمی، ممبئی، بارِ دوم: اپریل ۲۰۱۲ء۔

(۲۱)- کفل الفقیہ الفاہم فی أحکام قرطاس الدراہم:- تصنیف: اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی علیہ الرحمۃ، مشمولہ فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ناشر: رضا اکیڈمی ممبئی، صفر ۱۴۱۵ھ/اگست، ۱۹۹۴ء۔

(۲۲)-التعلیق المجلّی لما فی منیۃ المصلی:-تصنیف: علامہ وصی احمد محدث سورتی علیہ الرحمۃ، ناشر: مجلس البرکات، جامعہ اشرفیہ، مبارکپور، اعظم گڑھ۔

(۲۳)- حیاتِ شبلی:- تالیف: سیّد سلیمان ندوی، مطبوعہ دار المصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، طبع جدید: اکتوبر ۲۰۰۸ء۔

(۲۴)- تذکرہ علمائے اعظم گڑھ:- تالیف: مولانا حبیب الرحمٰن قاسمی۔

مورخہ	نفیس احمد مصباحی
۵/ ربیع الآخر ۱۴۳۵ھ	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ
۶/ فروری، ۲۰۱۴ء	یوپی (انڈیا)
بروز پنج شنبہ	

تقدیم

از : عمدۃ المحققین مرجع العلما حضرت علامہ مولانا محمد احمد مصباحی
صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حَامِدًا وَّمُصَلِّیًا ومسلماً

رب کائنات نے زمین میں اپنی نیابت وخلافت کے لیے حضرت آدم کی تخلیق فرمائی، فرشتوں کو حکم دیا: آدم کا سجدہ کرو، سب نے اطاعت کی، مگر ابلیس نے انکار کیا اور خلیفۂ رب کے سجدہ و تعظیم کے لیے تیار نہ ہوا، راندۂ درگاہ کر دیا گیا، اس نے قیامت تک جینے کی مہلت مانگی، رب کی طرف سے اسے یہ مہلت مل گئی، اب اس نے قسم کھا کر کہا: میں سارے بنی آدم کی راہ ماروں گا، سب کو بہکاؤں گا، صرف تیرے منتخب اور مخلص بندے ہی میرے فریب سے بچ پائیں گے۔

اس عہد اور قسم کے مطابق ابلیس اس وقت سے آج تک اپنے کام میں لگا ہوا ہے۔ رب سے برگشتہ کرنا، دین حق سے دور کرنا، خدا کے مقرب بندوں کی تعظیم وتوقیر سے روکنا، احکام الٰہی کی اطاعت سے نفرت و کاہلی اور خدا کی معصیت سے محبت و دل چسپی پیدا کرنا اس کا روز و شب کا مشغلہ ہے۔ بنی آدم کو راہ خدا سے جدا کرنے کے لیے وہ اپنی ساری توانائیوں اور جملہ اعوان وانصار کے ساتھ سرگرم سفر ہے۔ اور اس کا یہ سفر قیامت سے پہلے کسی منزل پر رکنے والا نہیں۔

رب رؤف ورحیم نے بھی اپنے ناتواں بندوں کو بے سہارا نہ چھوڑا، ان کی فطرت میں اپنی معرفت ودیعت فرمائی، انھیں فہم وادراک کی قوتیں بخشیں، اور اپنی ذات وصفات کی پوری معرفت کے لیے انفس وآفاق میں بے شمار دلائل وآثار جلوہ گر فرمائے۔ مزید برآں انبیا ورسل کو بھیجا، جو اس کے بندوں کو راہ حق سے وابستہ اور راہ شیطان سے برگشتہ کرتے رہیں۔ آخر میں اس نے اپنے نائب مطلق، حبیب برحق، محمد مصطفی، احمد مجتبیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ساری خلقت کا رسول اور کائنات کا آخری نبی بنا کر بھیجا، ان پر اپنا ابدی پیغام قرآن کی صورت میں نازل فرمایا جو ان کی نبوت ورسالت کا زندۂ جاوید معجزہ ہے۔

خاتم پیغمبراں، رحمت عالم وعالمیاں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خلق خدا کی ہدایت، کفر وشرک سے صیانت، اور ضلال ومعصیت سے حفاظت میں اپنی پوری قوت صرف کر دی، یہاں تک کہ حجۃ الوداع میں تقریباً ایک لاکھ چوبیس ہزار صحابہ کرام کو اس بات کا گواہ بنا لیا کہ میں نے اپنے رب کا پیغام اس کی مخلوق تک پہنچا دیا۔ دنیا سے رخصت ہونے کے ساتھ

بلکہ اس سے قبل بھی کار دعوت وارشاد کی ذمہ داری اپنی امت کو سپرد کر گئے اور اُس وقت سے آج تک امت کی ایک جماعت ہر دور اور ہر خطہ میں خلق خدا کی رہ نمائی اور اپنے فرض منصبی کی ادائگی کے لیے حسب ہمت وتوفیق سرگرم ہے۔

ربّ جلیل نے اپنے آخری نبی اور ہمہ گیر رسول کو بے پناہ طاقت وقوت اور خیر وبرکت سے نوازا۔ ان کی دعوت وہدایت کے طفیل لوگوں نے رب کو بھی پہچانا اور رسول کی عظمت کو بھی جانا۔ صحابۂ کرام یہ مانتے تھے کہ رسول کی ذات رب اور بندوں کے درمیان واسطہ ووسیلہ ہے۔ رب کا پیغام رسول ہی کے ذریعہ ہم تک پہنچتا ہے۔ اور اس امتِ دعوت سے خسف ومسخ اور استیصال جیسا عذاب رسول ہی کے وجود باسعود کی برکت سے اٹھالیا گیا ہے۔

''وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ ؕ'' (الانفال:۳۳)

اور اللہ کا کام نہیں کہ انھیں عذاب کرے جب تک اے محبوب تم ان میں تشریف فرما ہو۔

رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ ہمارے دکھ درد کا درماں اور ہمارے گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ ہے۔

''وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا ۝'' (النسا:۶۴)

اور اگر جب وہ اپنی جانوں پر ظلم کریں تو اے محبوب تمھارے حضور حاضر ہوں اور پھر اللہ سے معافی چاہیں اور رسول ان کی شفاعت فرمائے تو ضرور اللہ کو بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان پائیں۔

کسی صحابی کی آنکھ کا ڈیلا خانے سے باہر آگیا تو رسول کی بارگاہ میں حاضری دی، فوراً علاج ہو گیا کسی کی ہڈی ٹوٹ گئی تو آقا کی خدمت میں حاضری دی، ہڈی درست ہو گئی۔ قحط کی مصیبت سے دوچار ہوئے تو آقا سے درخواست کی، رسول نے دست دعا بلند کیا، بارانِ کرم برسا اور برستا ہی رہا، سیلاب اور پریشانی کی شکایت کی، پھر دعا ہوئی، راحت مل گئی۔ کتب احادیث وسِیَر میں اس طرح کے بے شمار واقعات ہیں کہ صحابہ نے اپنی مشکلات میں آقا سے استعانت واستمداد کی اور آقا کی عنایت وتوجہ سے ان کی مشکلات کی زنجیریں کٹ گئیں۔

صحابہ کرام کا ایمان تھا کہ رسول کی تعظیم فرض عین ہے اور رسول کی بے ادبی وگستاخی کفر کی سند اور بربادی اعمال کی دستاویز ہے۔

''اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا ۝ لِّتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ ؕ وَتُسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا ۝'' (الفتح:۸-۹)

بے شک ہم نے تمھیں بھیجا حاضر وناظر اور خوشی اور ڈر سناتا، تاکہ اے لوگو تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور رسول کی تعظیم وتوقیر کرو اور صبح وشام اللہ کی پاکی بولو۔

''لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ

اَعۡمَالُکُمۡ وَ اَنۡتُمۡ لَا تَشۡعُرُوۡنَ ﴿۲﴾ ''(الحجرات:۲)

اپنی آوازیں اونچی نہ کرو اس غیب بتانے والے (نبی) کی آواز سے اور ان کے حضور بات چلّا کر نہ کہو جیسے آپس میں ایک دوسرے کے سامنے چلّاتے ہو کہ کہیں تمھارے عمل اکارت نہ ہو جائیں اور تمہیں خبر نہ ہو۔

بارگاہ رسول کا ادب کرنے والوں کی قرآن کریم نے مدح فرمائی اور انھیں مغفرت واجر عظیم کا مژدہ سنایا۔

''اِنَّ الَّذِیۡنَ یَغُضُّوۡنَ اَصۡوَاتَہُمۡ عِنۡدَ رَسُوۡلِ اللّٰہِ اُولٰٓئِکَ الَّذِیۡنَ امۡتَحَنَ اللّٰہُ قُلُوۡبَہُمۡ لِلتَّقۡوٰی ؕ لَہُمۡ مَّغۡفِرَۃٌ وَّ اَجۡرٌ عَظِیۡمٌ ﴿۳﴾ ''(الحجرات:۳)

بے شک وہ جو اپنی آوازیں پست کرتے ہیں رسول اللہ کے پاس وہ ہیں جن کا دل اللہ نے پرہیز گاری کے لئے پرکھ لیا ہے ان کے لئے بخشش اور بڑا ثواب ہے۔

کچھ منافقین نے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شان میں نازیبا کلمات کہے اور ایک روایت کے مطابق حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم غیب میں طعن کرتے ہوئے کہا: ''وَمَا یُدۡرِیۡہِ بِالۡغَیۡبِ'' انھیں غیب کی کیا خبر؟ باز پرس ہوئی تو بہانہ کر گئے اور کہا: ہم یوں ہی آپس میں ہنسی مذاق کر رہے تھے۔ اس پر خدائے قدوس نے برملا ان کی تکفیر نازل فرمائی جو رہتی دنیا تک کے لیے درس عبرت ہے۔

''قُلۡ اَبِاللّٰہِ وَ اٰیٰتِہٖ وَ رَسُوۡلِہٖ کُنۡتُمۡ تَسۡتَہۡزِءُوۡنَ ﴿۶۵﴾ لَا تَعۡتَذِرُوۡا قَدۡ کَفَرۡتُمۡ بَعۡدَ اِیۡمَانِکُمۡ ؕ''

(التوبۃ:۶۵-۶۶)

تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے رسول سے ہنستے ہو بہانے نہ بناؤ تم کافر ہو چکے مسلمان ہو کر۔

منافقین کی گستاخی، رسول کی شان میں تھی مگر ربّ جبار نے اسے اپنی ذات اور اپنی آیات کے ساتھ بھی استہزا قرار دیا، ان کی بے جا تاویل قبول نہ فرمائی اور ان پر مومن ہونے کے بعد کافر ہونے کا حکم نافذ کر دیا۔ فَاعۡتَبِرُوۡا یٰۤاُولِی الۡاَبۡصَارِ .

مختصر یہ کہ صحابہ کرام نے خدا کی توحید و تقدیس اور رسول کی تعظیم و تکریم دونوں کو اپنایا۔ خالق کائنات کا مطلوب بھی یہی ہے جس پر اس نے تخلیق آدم کے وقت ہی تنبیہ فرمادی کہ ملائکہ کو سجدۂ آدم کا حکم دیا۔ اگر کسی برگزیدہ بندے کی تعظیم رب کی توحید کے منافی ہوتی تو ملائکہ کو آدم صفی اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کے سجدے کا حکم ہرگز نہ ہوتا۔ اور تکریم آدم سے انکار کے باعث عزازیل راندۂ درگاہ نہ ہوتا۔

صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم رب کائنات کو کارساز حقیقی جان کر اپنی حاجات کے وقت کبھی اس کی بارگاہ میں رجوع کرتے اور کبھی خدا کے رسول کو اس کی عطا سے قادر و توانا، مشکل کشا اور حاجت روا جان کر ان کی بارگاہ میں رجوع کرتے اور کسی کو یہ وہم وگمان بھی نہ ہوتا کہ رسول سے استغاثہ واستمداد کے سبب ان کا عقیدۂ توحید برباد ہو گیا۔ نہ ان کے خلاف قرآن نازل ہوا، نہ کبھی رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ سے استعانت واستمداد کے سبب تم

مشرک ہوگئے، اب از سرنو اسلام لاؤ، بلکہ قرآن نے تو سارے اہل ایمان کو ہدایت فرمائی ہے کہ جب انھوں نے اپنی جانوں پر ظلم کیا ہو تو رسول کی بارگاہ میں حاضری دیں وہاں اگر اپنے رب سے استغفار کریں اور رسول بھی ان کی شفاعت کردیں تو خدا کی رحمت و مغفرت کا یقین رکھیں۔

اور رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تو یہ ارشاد فرمایا کہ

إِنَّ لِلّٰهِ عِبَادًا اِخْتَصَّهُمْ بِحَوَائِجِ النَّاسِ يَفْزَعُ النَّاسُ إليهم في حَوَائِجِهِمْ أولئكَ الاٰمِنُوْنَ مِنْ عَذَابِ اللهِ. رواه الطبراني في المحجم الكبير عن عبد الله بن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما بسند حسن.

"بے شک اللہ کے کچھ ایسے بندے ہیں جنھیں اس نے لوگوں کی حاجت روائی کے لیے خاص کر دیا ہے کہ لوگ اپنی ضروریات میں ان کی طرف رجوع کریں اور ان کی پناہ لیں۔ (یہ کون بندے ہیں جن کو یہ منصب حاصل ہے؟ سرکار نے فرمایا:) یہ وہ لوگ ہیں جو خدا کے عذاب سے بے خوف ہیں۔"

خدا کے عذاب سے بے خوف کون ہیں؟ اس کی نشان دہی قرآن فرماتا ہے۔ بڑی تاکید کے ساتھ ارشاد ہے:

"اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴿۶۲﴾ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا يَتَّقُوْنَ ﴿۶۳﴾ لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ" (یونس: ۶۲-۶۴)

سن لو بے شک اللہ کے ولیوں پر نہ کچھ خوف ہے نہ کچھ غم وہ جو ایمان لائے اور پرہیزگاری کرتے ہیں انہیں خوشخبری ہے دنیا کی زندگی میں اور آخرت میں۔

حاجات میں مدد طلبی اور حاجت روائی کا یہ انتظام جب رب ہی کی طرف سے ہے تو یہ استعانت و اعانت توحید کے منافی کس طرح ہو سکتی ہے؟ اور جب اس نے اپنے اولیا کو لوگوں کی حاجت روائی کی قوت بخشی ہے تو وہ بے اختیار اور عاجز و مجبور کیسے ہوئے؟ اور جب رب کی عطا سے اولیا مختار و حاجت روا ثابت ہوئے تو انبیا اور سید الانبیا علیہم التحیۃ والثنا کا مقام کیا ہوگا؟

صحابہ کرام کا جو عقیدہ تھا وہی پوری امت کا عقیدہ تھا۔ تابعین، تبع تابعین، ائمہ مجتہدین، صالحین اور جملہ مومنین کے نزدیک خدا کی توحید اور اس کے مقبول بندوں کی تعظیم میں کوئی منافات نہ تھی، خدا سے دعا و استغفار میں کسی مقرب بندے سے استعانت و توسل ایمان کے خلاف نہ تھا بلکہ خود قرآن کی ہدایت کا تقاضا تھا اور اس پر جملہ مومنین کا عمل تھا۔ تمام ائمہ نے قبر انور کی زیارت کے آداب میں اس کی صراحت کی ہے۔

گیارہ سو سال گزر جانے کے بعد سرزمین نجد پر ایک شخص محمد بن عبد الوہاب نامی پیدا ہوا جس نے بارہویں صدی ہجری میں قرآن و سنت، اور اسلاف امت کے برخلاف ایک نیا دین تیار کیا، جس میں انبیا و اولیا کی تعظیم توحید کے منافی اور شرک قرار پائی۔ ابلیس نے تو صفی اللہ کے سجدے سے انکار کیا اور یہ کہا کہ آدم مٹی سے پیدا ہوئے، میں آگ سے۔ میں ان

سے افضل ہوں تو ان کا سجدہ کیوں کروں ؟ مگر صفی اللہ کے سجدۂ تعظیمی کو شرک اور حضرات ملائکہ علیہم السلام کو مشرک نہ کہا۔ اس نئے مذہب کی جسارت ابلیس کی جسارت سے بھی فزوں تر ہے۔

بارہویں صدی ہجری کے آخر میں شاہ ولی اللہ دہلوی علیہ الرحمہ کے گھرانے میں ایک شخص محمد اسمٰعیل نامی پیدا ہوا، وہ نجدی فکر سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس کی ترجمانی میں "تقویۃ الایمان" نامی ایک کتاب لکھی جو تیرہویں صدی کی چوتھی دہائی کے اواخر میں منظر عام پر آئی۔ اس میں بھی ایمانی عقائد کو طرح طرح کی بے جا دلیلوں سے شرک بتانے اور امت مسلمہ کو مشرک ٹھہرانے کی ظالمانہ کارروائی کی گئی ہے۔ اسی مصنف کتاب کے ذریعہ نجدی مذہب ہندوستان میں منتقل ہوا۔

شیخ محمد ابن عبد الوہاب نے ایک طرف تو امام احمد بن حنبل کی تقلید کا دعوی کیا اور خود کو حنبلی ظاہر کیا، دوسری طرف ائمہ مذاہب کی تقلید کو شرک کہا اور براہ راست کتاب وسنت کی پیروی کی دعوت دی۔

اسی طرح مولوی محمد اسمٰعیل دہلوی نے ایک طرف اپنے کو حنفی اور امام ابو حنیفہ کا مقلد ظاہر کیا، دوسری طرف اماموں کی تقلید کو بدعت و گمراہی قرار دیا۔ اس کے نتیجے میں اس نئے مذہب کو ماننے والے دو گروہ میں بٹ گئے۔ ایک مقلد، حنفی- جو بعد میں دیوبندی کے نام سے معروف و مشہور ہوا- دوسرا غیر مقلد جس نے اپنے کو کبھی محمدی کہا، کبھی اہل حدیث، کبھی سلفی یا اثری۔ حسب زمانہ و ماحول کئی نام تجویز کیے۔ اہل سنت میں یہ دونوں گروہ وہابی کے نام سے معروف ہیں اور امتیاز کے لیے اول کو دیوبندی ثانی کو غیر مقلد کہا جاتا ہے۔

دونوں گروہوں کے اندر اعمال اور فروع میں تو اختلاف رہا مگر بنیادی عقائد میں دونوں متفق اور متحد رہے۔ اگر چہ غیر مقلدین اب دیوبندیوں کو بھی بڑی شدت کے ساتھ مشرک قرار دیتے ہیں۔ جس کے دو سبب بتاتے ہیں ایک: تقلید امام ابو حنیفہ۔ دوم: اتباع تصوف و طریقت، اور یہ کہ دیوبندی بھی اپنے علما و اکابر اور وفات یافتہ بزرگوں سے توسل و استعانت کے قائل و عامل ہیں اور اپنے گھر کے بزرگوں کے حق میں علم غیب، اختیار و تصرف وغیرہ کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ یہ ان کتابوں سے عیاں ہے جو طبقۂ دیوبند نے خاص اپنے بزرگوں کے حالات و سوانح میں لکھی ہیں۔ جیسا کہ اہل سنت کے معروف عالم دین علامہ ارشد القادری نے اپنی کتاب "زلزلہ" اور "زیر وزبر" میں اسے مکمل ثبوت اور تفصیلی شواہد کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور غیر مقلدوں نے اپنی کتاب "الدیوبندیۃ" میں ان تفصیلات کو درج کر کے ان پر برملا مشرک ہونے کا حکم لگایا ہے۔

وہابیہ کے عقائد جو کتاب التوحید اور تقویۃ الایمان وغیرہ میں درج ہیں۔ سیف الجبار (از علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ (۱۲۱۳ھ-۱۲۸۹ھ) میں علمائے مکہ کے جواب کے ساتھ مذکور ہیں۔

چند عقائد یہاں ذکر کیے جاتے ہیں:

(۱) یہ یقین جان لینا چاہیے کہ ہر مخلوق بڑا ہو یا چھوٹا وہ اللہ کی شان کے آگے چمار سے بھی ذلیل ہے۔

(تقویۃ الایمان، ص:۱۳، راشد کمپنی دیوبند)

(۲) اللہ صاحب نے کسی کو عالم میں تصرف کرنے کی قدرت نہیں دی اور کوئی کسی کی حمایت نہیں کر سکتا۔ (ص ۷)

(۳) اس طرح غیب کا دریافت کرنا اپنے اختیار میں ہو کہ جب چاہے کر لیجیے یہ اللہ صاحب ہی کی شان ہے۔ (ص ۱۸)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم الٰہی ازلی دائمی نہیں۔ تمام اشیا کا علم اسے پہلے سے اور ہمہ وقت حاصل نہیں۔ ہاں اس کے اختیار میں ہے جب چاہے حاصل کر لے۔ انبیا سے نفی علم غیب کے جوش میں خدا کے جہل کا اثبات کر ڈالا۔ معاذ اللہ

(۴) کسی انبیا و اولیا یا امام یا شہیدوں کی جناب میں ہرگز یہ عقیدہ نہ رکھے کہ وہ غیب کی بات جانتے ہیں بلکہ حضرت پیغمبر کی جناب میں بھی یہ عقیدہ نہ رکھے اور نہ ان کی تعریف میں ایسی بات کہے۔ (ص ۲۳)

(۵) سُو چھوٹی چیز (جیسے نمک وغیرہ) بھی اسی سے مانگا چاہیے کیوں کہ اور کوئی نہ چھوٹی چیز دے سکتا ہے نہ بڑی۔ (ص ۳۱)

(۶) کسی کی محض تعظیم کے واسطے اس کے روبرو ادب سے کھڑے رہنا انہی کاموں میں سے ہے کہ اللہ نے اپنی تعظیم کے واسطے ٹھیرائے ہیں۔ سو اور کسی کے لیے نہ کیا چاہیے۔ (ص ۷۳ تقویۃ الایمان)

إِنَّ الْقِيَامَ بَيْنَ يَدَيْ أَحَدٍ شِرْكٌ۔ (کتاب التوحید صغیر) کسی کے آگے ہاتھ باندھ کر کھڑا ہونا شرک ہے۔

(۷) جس کا نام محمد یا علی ہے وہ کسی چیز کا مختار نہیں۔ (تقویۃ الایمان، ص: ۳۶)

(۸) سب انبیا اور اولیا اس کے روبرو ایک ذرۂ ناچیز سے بھی کم تر ہیں۔ (ص ۴۸)

(۹) جتنے اللہ کے مقرب بندے ہیں وہ سب انسان ہیں اور بندے عاجز اور ہمارے بھائی۔ (ص: ۵۲)

(۱۰) جیسا کہ ہر قوم کا چودھری اور گاؤں کا زمیندار، سوان معنوں کر ہر پیغمبر اپنی امت کا سردار ہے۔ (ص ۵۵)

(۱۱) إن السفر إلى قبر محمد ومشاهده ومساجد آثاره وقبر أي نبي وولى وسائر الأوثان، وكذا طوافه وتعظيم حرمه وترك الصيد والتحرز عن قطع الشجر وغيرها شرك أكبر.

(کتاب التوحید صغیر، سیف الجبار، ص: ۱۳۰)

سفر کرنا محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کی قبر کی طرف، ان کے مشاہد اور مساجد آثار کی طرف اور کسی نبی وولی کی قبر اور دیگر بتوں کی طرف، ایسے ہی اس کا طواف، حرم کی تعظیم، اور شکار نہ کرنا، درخت نہ کاٹنا اور اس طرح کے کام سب شرک اکبر ہیں۔

(۱۲) یہ جسم و جسمانیات کی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے بھی جہت، مکان اور جسم مانتے ہیں۔

عبد العزیز بن سعود نجدی کی تصنیف "الهدية السنية" میں ہے: (اس کے اردو ترجمے کا نام تحفۃ الوہابیہ ہے)

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہتِ عُلو میں ہے۔

نواب صدیق حسن خاں بھوپالی غیر مقلد کی تصنیف "الاحتواء على مسئلة الاستواء" میں ہے: "اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے اور عرش اس کا مکان ہے۔ اس نے اپنے دونوں قدم کرسی پر رکھے ہیں اور کرسی اس کے قدم

رکھنے کی جگہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات جہت علو وبلندی میں ہے۔ اس کے لیے جہت کی بلندی ہے، رتبے کی بلندی نہیں۔ وہ عرش پر رہتا ہے اور ہر رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے۔ اس کے لیے دایاں ہاتھ، بایاں ہاتھ، قدم، ہتھیلی، انگلیاں، آنکھیں، چہرہ اور پنڈلی وغیرہ تمام اعضا ثابت ہیں۔"

شاہ اسمٰعیل دہلوی کی تصنیف ایضاح الحق میں ہے: "تنزیہ او تعالیٰ از زمان ومکان وجہت واثبات رویت بلا جہت ومحاذات (الی قولہ) ہمہ از قبیل بدعات حقیقیہ است۔"

"اللہ تعالیٰ کو زمان ومکان اور جہت سے پاک ماننا اور اس کا دیدار جہت اور مقابلہ کے بغیر ثابت کرنا، یہ ساری باتیں بدعاتِ حقیقیہ سے ہیں"۔

(۱۳) اللہ تعالیٰ کا جھوٹ بولنا ممکن ہے۔ (رسالہ یک روزہ از شاہ اسمٰعیل دہلوی)

(۱۴) نماز میں پیر یا کسی بڑے بزرگ کا تصور کرنا خواہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی کا تصور کیوں نہ ہو اپنے گدھے اور بیل کے خیال میں ڈوب جانے سے بدرجہا بدتر ہے۔ (صراط مستقیم از شاہ اسمٰعیل دہلوی)

تقویۃ الایمان نے انبیا واولیا کی شان میں گستاخی اور ان کی تنقیص وتحقیر کی ایک فضا تیار کی جس کے نتیجے میں اس فرقے کو ماننے والے انبیا و اولیا کی بارگاہوں میں بے باک اور جری ہو گئے۔ توحید کے نام پر کمالات انبیا کا انکار انھوں نے اپنا شعار بنا لیا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ رسول سے نسبت رکھنے والی ہر چیز سے انھیں جلن ہونے لگی۔ ان کی کتابیں خصوصاً فتاوی رشیدیہ دیکھیے میلاد رسول کی محفل کو کس کس حیلے سے ناجائز و حرام کہا ہے۔ خدا کی عطا سے بھی رسول کے لیے علم غیب کا انکار یہاں تک لے گیا کہ حفظ الایمان میں مولوی اشرف علی تھانوی نے علم رسول کو جانوروں، پاگلوں کے علم سے تشبیہ دی، براہین قاطعہ میں مولوی خلیل احمد انبیٹھی اور مولوی رشید احمد گنگوہی نے شیطان کے لیے تو علم کی وسعت مان لی مگر علم رسول کی وسعت ماننے کو شرک ٹھہرایا۔ تحذیر الناس میں مولوی محمد قاسم نانوتوی نے خاتم النبیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد بھی نیا نبی آنا ممکن مانا، میاں جی نذیر حسین دہلوی وغیرہ نے چھ زمینوں میں چھ مثلِ سرور کائنات علیہ الصلوات والتحیات تجویز کیے۔

آج بھی تنقیص انبیا و اولیا کی جو فضا پائی جا رہی ہے وہ اُسی ماحول کی دین ہے جو تقویۃ الایمان نے اپنے بعد پیدا کیا۔ اور جس کے سرگرم مبلغ برابر پیدا ہوتے رہے۔

دوسری طرف شیخ ابن عبد الوہاب نجدی اور شاہ اسمٰعیل دہلوی نے ائمہ مجتہدین سے بے نیازی اور عوام کے لیے عملی آزادی کی راہ ہموار کی اور اپنی کتابوں میں درس دیا کہ قرآن وحدیث سمجھنے کے لیے زیادہ علم کی ضرورت نہیں۔ ہر شخص کتاب وسنت کو براہ راست سمجھ کر اس پر عمل کر سکتا ہے۔

اس فکر کی بنیاد اس لیے رکھی گئی کہ جس طرح فکری مذہب ساری امت سے الگ نئے عقائد پر تیار کیا گیا اور

دور صحابہ سے لے کر اب تک کی ساری امت کو مشرک ٹھہرایا گیا اسی طرح عملی مذہب ایسا تشکیل پائے جو مذاہب ائمہ سے مختلف ہو اور جس میں راحتِ نفس زیادہ سے زیادہ ہو۔ لیکن اس میں انھیں پوری کامیابی نہ ملی، اس لیے کہ اجتہاد کی صلاحیت سے محروم تھے، کتاب وسنت میں نظر کر کے خود ہر باب میں نئے مسائل نکال نہیں سکتے تھے، اس لیے یہ راہ اپنائی کہ چاروں مذاہب سے چھان بین کر کچھ باتیں لے لی جائیں، اس میں یہ بھی خیال رکھا کہ جو مسائل اپنائے جائیں وہ ہندوستان میں زیادہ رائج مذہب، مذہب حنفیہ کے خلاف ہوں تا کہ یہ ظاہر ہو کہ یہ نئے مجتہدین اپنی سعی بلیغ سے ایک نیا مذہب تیار کر کے لائے۔ حالاں کہ ان کا ذاتی سرمایہ کچھ بھی نہیں، اور جو کچھ مذاہب اربعہ سے الگ تھلگ سرمایہ ہے وہ انتہائی شرم ناک اور عبرت ناک ہے۔

مثلاً انھوں نے یہ حکم اختیار کیا کہ سفر میں دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں پڑھنا جائز ہے خواہ اس طرح کہ عصر کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں پڑھ لیں یا اس طرح کہ ظہر کو مؤخر کر کے عصر کے وقت میں پڑھیں۔ اسی طرح مغرب وعشا کی تقدیم وتاخیر۔ اسے جمع حقیقی کہتے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک قرآن وحدیث کے مطابق ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے: "اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ﴿۱۰۳﴾"

"بے شک نماز اہل ایمان پر وقت باندھا ہوا فریضہ ہے" اور احادیث اس مضمون کی بہت ہیں۔

البتہ حنفیہ کے نزدیک جمع صوری جائز ہے، خصوصاً سفر میں۔ وہ اس طرح کہ ظہر آخر وقت میں پڑھی اور عصر اول وقت میں پڑھی۔ اسی طرح مغرب وعشا۔ صورۃً معلوم ہوگا کہ دونوں نمازیں یک جا پڑھی گئیں اور حقیقۃً ہر نماز اپنے وقت میں ادا ہوئی۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی اہلیہ صفیہ بنت عبید کے وقت آخر کی خبر پائی اور دُور تھے تو بڑی عجلت اور تیز روی کا سفر کیا۔ اس میں دو نمازیں جمع کرتے گئے مگر اکثر روایات میں یہ صراحت ہے کہ مغرب آخر وقت میں پڑھی پھر کچھ انتظار کر کے عشا کی نماز پڑھی۔ یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ انھوں نے صرف صورۃً دونوں نمازیں جمع کیں، حقیقۃً جمع نہ کیں۔ بلکہ جتنی روایات میں پہلی نماز کی تاخیر اور بعد والی کی تقدیم مذکور ہے ان کا مفاد یہی ہے۔ اس لیے کہ جب بعد والی نماز کے وقت میں پہلی نماز کو حقیقۃً جمع کرنا مطلوب ہے تو مغرب کا وقت گزار کر فوراً مغرب وعشا پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں، نصف شب کے بعد بلکہ طلوع فجر سے پہلے تک یہ کام ہو سکتا ہے۔ غروب شفق سے طلوع فجر تک عشا کا وقت ہونے میں کوئی شبہہ نہیں، اس طویل وقت کے کسی حصے میں عشا کے ساتھ مغرب کو جمع کر سکتے ہیں، اول کی تاخیر اور ثانی کی تعجیل کی ضرورت تو جمع صُوری میں ہے۔

مگر غیر مقلدین نے جمع حقیقی کو اختیار کیا اس لیے کہ راحت اور حنفیہ کی مخالفت دونوں اس میں جمع ہیں۔ اب

حنفیہ کی جانب سے ان پر جو اعتراضات ہوتے ہیں ان کا جواب دینے کے لیے شافعیہ کی پناہ لیتے ہیں، اور کمزور، ضعیف جو بھی انھوں نے لکھ رکھا تھا یہ بڑی دلیری سے ہمارے جواب میں نقل کر ڈالتے ہیں۔ اور شرم نہیں کھاتے کہ امام شافعی کی تقلید تو شرک تھی، یہ ان کے مقلدین کی تقلید کیسے رَوا ہوگئی؟

چاروں مذاہب سے الگ انھوں نے تراویح آٹھ رکعت تراشی، اس لیے کہ آرام نفس اسی میں ہے۔ امام مالک سے ایک روایت ۳۶ رکی تھی وہ نہ لی، حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت اور امام اسحٰق بن راہویہ و اہل مدینہ کا مذہب چالیس کا تھا اسے اختیار نہ کیا، کہ بیس سے بھی دوگنا بار تھا۔

چاروں مذاہب کے خلاف ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک مانا، اس لیے کہ یہ ایسا کار آمد نسخہ ہے کہ تین طلاق دینے کے بعد بھی بیوی گھر میں رکھی جاسکتی ہے، جب کہ دیگر مذاہب میں جدائی کے سوا کوئی چارہ نہیں۔

سارے مذاہب سے الگ ایک اور دل چسپ مسئلہ انھوں نے نکالا، وہ یہ کہ عورت اگر کسی بالغ آدمی کو دودھ پلا دے تو وہ اس کا رضاعی بیٹا ہو جاتا ہے، اس کے ساتھ خلوت اور سفر جائز ہو جاتا ہے۔ سعودی افسران اور ملازمین کو اپنی بیویوں کے سفر میں خود ساتھ جانا یا کسی محرم کو ساتھ کرنا دشوار ہوا تو نجدی مفتیوں کو یہ نسخہ یاد آیا کہ عورت، ڈرائیور کو دودھ پلادے، وہ رضاعی بیٹا ہو جائے گا، پھر جہاں چاہے لے جائے اور خلوت میں رہے کوئی حرج نہیں۔

قابل غور بات یہ ہے کہ مقلدین ائمہ کسی ایک امام کے مذہب کو اختیار کرتے اور اس کی تمام تفصیلات کی پابندی کرتے، غیر مقلدین کو یہ پابندی پسند نہ آئی تو انھوں نے یہ نعرہ لگایا کہ صرف کتاب و سنت کی پیروی کی جائے، ہر شخص قرآن و حدیث سے مسائل نکالے اور ان پر عمل کرے۔ ائمہ کی تقلید شرک ہے۔ اس پر وہ آیت اور تفسیر فٹ کی جو اُن یہود کی مذمت میں آئی تھی جنھوں نے کتاب اللہ کے بر خلاف اپنے احبار و رُہبان کے احکام کی پیروی کی جیسے انبیا و اولیا سے قدرت و اختیار کی نفی میں وہ آیات پیش کرتے ہیں جو بتوں کے بارے میں نازل ہوئیں۔ صحیح بخاری کے مطابق خوارج کا بھی یہی طریقہ تھا کہ وہ مشرکین سے متعلق آیات کو مومنین پر فِٹ کرتے۔

مقلدین تو ائمہ کی بات اس لیے قبول کرتے ہیں کہ انھوں نے جو بیان کیا وہ کتاب و سنت سے ماخوذ ہے۔ خواہ عبارت و اشارت سے یا دلالت و اقتضا سے۔ ائمہ کا بیان کتاب و سنت کے بر خلاف نہیں بلکہ ان کا شارح و ترجمان ہے۔

مگر اب خود غیر مقلدین یہ بتائیں کے ان کے ائمہ مثلاً نذیر حسین دہلوی، صدیق حسن بھوپالی، نواب وحید الزماں وغیرہ نے دیگر مذاہب سے اخذ کرکے یا اپنی پسند اور طبیعت سے جو مذہب تیار کر دیا کیوں ہر شخص کو اسی کے اتباع کی دعوت دی جاتی ہے اور ہر غیر مقلد کیوں اسی کی پابندی کرتا ہے؟ ہر شخص اگر کتاب و سنت سے مسائل اخذ کرتا تو سب کا حاصل ایک ہرگز نہ ہوتا، کسی کو اگر یہ سمجھ میں آتا کہ امام کے پیچھے قراءتِ فاتحہ فرض ہے تو کوئی اس کا بھی قائل ہوتا کہ فرمان رسول کے مطابق امام کی قراءت، مقتدی کی بھی قراءت ہے۔ اور فرمان خدا کے مطابق یہ بھی سمجھ میں آتا کہ جب

قرآن کی قراءت ہو تو سننا اور چپ رہنا ضروری ہے۔

معلوم ہوا کہ ان کا مقصد اور مدعا صرف یہ ہے کہ ساری امت سے الگ تھلگ فکری مذہب کی طرح سارے جہان سے جدا ان کا ایک عملی مذہب بھی ہو۔ کتاب وسنت کا نام اور اتباعِ قرآن حدیث کی دعوت محض ایک فریب اور دل کش نعرہ ہے جس کے بغیر کسی دانا وبینا کو اپنے دام تزویر کا شکار بنانا نہایت مشکل ہے۔ چار مذاہب کے بعد ایک پانچویں مقررہ مذہب کا نام غیر مقلدیت ہے، جس کے ائمہ دوسری تیسری صدی کی بجائے تیرہویں چودھویں صدی کی پیداوار ہیں۔ دوسری تیسری صدی کے ائمہ کی تقلید تو شرک ہے مگر ان تیرہویں چودھویں صدی کے ائمہ کی تقلید معین فرض ہے۔ فیا للعجب

تنویر الحق، معیار الحق، انتصار الحق وغیرہ فروغ وہابیت وغیر مقلدیت کے پہلے دور کی نشانیاں ہیں۔ تنویر الحق نواب قطب الدین خان دہلوی (وفات: ۱۲۸۹ھ - عمر ۶۵ سال) نے لکھی تھی، اس کے جواب میں غیر مقلدوں کے مجتہد مطلق اور امام وپیشوا میاں جی نذیر حسین دہلوی (۱۲۲۰ھ -۱۳۲۰ھ) نے معیار الحق لکھی، اس کے جواب میں حضرت مفتی ارشاد حسین رام پوری (۱۲۴۸ھ - ۱۳۱۱ھ) علیہ الرحمہ نے **انتصار الحق** لکھی۔

یہ کتاب بڑی متانت اور سنجیدگی سے لکھی گئی ہے اور اپنے جوابات کی تائید میں ان کتابوں کی عبارتیں بھی پیش کی گئی ہیں جو مولف معیار کے نزدیک مستند و معتبر ہیں۔ ابتذال اور سوقیت سے مکمل پرہیز کیا گیا ہے۔

۱۳۱۳ھ میں اعلی حضرت امام احمد رضا قادری برکاتی قدس سرہ (۱۲۷۲ھ - ۱۳۴۰ھ) نے حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین تصنیف فرمائی۔ اس وقت میاں جی نذیر حسین زندہ تھے۔ جمع صلاتین کے موضوع پر یہ کتاب اپنے حسن ترتیب، طرز استدلال، انداز نقد وجواب اور افادات بدیعہ کے لحاظ سے منفرد اور لاجواب ہے۔

درجہ سابعہ کے طلبہ نے ۱۴۳۴ھ میں ایک مجموعہ شائع کیا تھا (مخالفین تقلید کا ایک جائزہ- ۱۴۳۳ھ) اس میں اعلی حضرت امام احمد رضا قادری علیہ الرحمہ کے چھ رسائل تھے جن میں حاجز البحرین بھی شامل ہے۔

اس سال کے طلبۂ سابعہ نے نصر المقلدین، نصرۃ المجتہدین، حمایۃ المقلدین کی طرح **انتصار الحق** کا انتخاب کیا تا کہ قدیم علمی سرمایہ بھی محفوظ رہے۔

تنویر الحق اور معیار الحق کی طرح انتصار الحق کی اردو زبان بھی قدیم درس گاہی زبان تھی جسے سمجھنے میں عوام تو عوام بہت سے علما وطلبا کو بھی خاصی دشواری پیش آتی۔ اس لیے زبان کی قدرے تسہیل خصوصاً تراکیب کی پیچیدگی کا ازالہ ضروری تھا۔ اس سلسلے میں مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی اور مولانا محمد صادق مصباحی نے محنت شاقہ اٹھائی، اور مولانا نور محمد مصباحی نے ان کی معاونت کی۔ بعض طلبۂ سابعہ نے بھی حوالوں کی تخریج وغیرہ میں کاوش کی۔ جزاھم اللہ خیر الجزاء.

مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی جامعہ اشرفیہ میں مدرس ہیں اور باقی دو صاحبان مولانا محمد صادق مصباحی اور مولانا نور محمد مصباحی مدرسہ عربیہ سعید العلوم لچھمی پور ضلع مہراج گنج میں تدریسی خدمات انجام دے رہے ہیں۔

مجھے بڑی مسرت اس بات پر ہے کہ ان حضرات نے اپنے خالص دینی و علمی ذوق کے تحت بغیر کسی عوض کے یہ کام کیا اور اس سے پہلے بھی کئی کام اس طرح کر چکے ہیں۔ جب کہ عموماً میں دیکھتا ہوں کہ ابنائے زمانہ میں بڑی تبدیلی آگئی ہے اور خالصاً لوجہ اللہ کچھ کرنے کا جذبہ کم سے کم ہوتا جا رہا ہے۔ اس ماحول میں جب ایسے عزیزوں پر نظر جاتی ہے جنھوں نے دشواریوں کے باوجود بزرگوں کی روش کو باقی رکھا ہے تو بڑی خوشی ہوتی ہے۔ ویسے میں نے تو حالات سے مصالحت کر لی ہے اور اس بات کا قائل ہوں کہ سابقہ دور روحانی توانائی، مصائب پر صبر اور بے عوض کارِ خیر پر بے انتہا مسرت و خوشی کا تھا؟ اب وہ بات نہ رہی، لوگوں کا معیارِ زندگی بڑھ گیا، ضروریات و سہولیات میں اضافہ ہوا، آسانی سے آدمی مشقت اٹھانے کے لیے تیار نہیں ہوتا، بہت سارے کام مردانِ کار کے انتظار میں رکے رہتے ہیں مگر دین کا کام رکنا نہیں چاہیے، جس قیمت پر بھی ہو سکے آگے بڑھانا چاہیے۔ ورنہ بڑے خسارے کا خطرہ ہے۔

خیال ہو رہا ہے کہ "انتصار الحق" کی اصل عبارت اور تسہیل شدہ زبان کا ایک نمونہ پیش کر دوں تاکہ قارئین کو ان حضرات کی کاوِشوں کا کچھ اندازہ ہو سکے۔

انتصار الحق مطبوعہ ۱۳۱۹ھ بار دوم

[illegible]

ہوجاوے مع سایہ اصلی کے تقریباً اور جب سایہ اصلی کا [illegible]

سایہ اصلی کے ہو بمقدار سایہ اصلی کے کم ہوگا اور وقت ظہر اوس وقت تمام ہوگا کہ سایہ اصلی کے

سوا ایک مثل کو سایہ شے پہنچ جائے تو اوس مقدار کی ہیں کہ وہ بقدر سایہ اصلی ہے

تمام از نماز و سبق بخوبی ادا ہو جائیگی انتہی خلاصۃ کلامہ مع بعض الایضاح عجب تعجب ہے سلیم کہ سایہ اصلی

عبارت ہے اوس سایہ شے سے جو وقت پہنچنے آفتاب کے دائرہ نصف النہار کو ہوتا ہے اور وہ سایہ

اصلی بلاد اور اقالیم اور شہور مختلفہ میں مختلف ہوتا ہے چنانچہ مؤلف خود اس مضمون کو کلام خطابی سے نقل

کر چکا ہے [illegible] وہ حدیث ابی ہریرہ کہ حدیث موقوف ہے بحکم مرفوع ہیں اگر محمول کیجاوے مکہ اور مدینہ کی سایہ

[illegible] بعض ایام میں سایہ اصلی ایک مثل شے سے زیادہ ہوتا ہے اسواسطے کہ وہ بلاد اقلیم دوم میں سے ہیں

اور [illegible] بعض ایام میں زیادہ ہوتا ہے [illegible] اور سایہ مثل شے کو بقدر سات قدم کے

[illegible] کما قال فی شرح [illegible] وغیرہ وقد قسم القیاس الثانی مرۃ [illegible]

زیرِ نظر نسخۂ انتصار الحق

لہٰذا مؤلف معیار جو اس کے پہلے جواب میں کہتا ہے:

"شیخ سلام اللہ حنفی نے "محلّٰی" میں کہا ہے: معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ سایہ تیر ابرابر تیرے ہو جائے، مع سایۂ اصلی کے تقریباً۔ اور جب سایۂ اصلی کو اس میں سے علاحدہ کریں گے تو ایک مثل شے سے، جو سوا سایۂ اصل کے ہو، بمقدار سایۂ اصلی کم ہوگا، اور وقتِ ظہر اس وقت تمام ہوگا، کہ سایۂ اصلی کے سوا ایک مثل کو سایہ شے پہنچ جائے، تو اس مقدار کمی میں کہ وہ بقدر سایۂ اصلی ہے، نماز امام و مسبوق بخوبی ادا ہو جائے گی"۔اھ خلاصة كلامه مع بعض الايضاح.

عجب توجیہ ہے! اس لیے کہ سایۂ اصلی کسی چیز کے اس سایہ کو کہتے ہیں جو سورج کے دائرۂ نصف النہار کے پہنچنے کے وقت ہوتا ہے، اور وہ سایۂ اصلی بلاد، اقالیم اور مختلف مہینوں میں مختلف ہوتا ہے، چناں چہ مؤلف اس مضمون کو خود کلام خطابی سے نقل کر چکا ہے۔ لہٰذا حدیث ابوہریرہ (جو حدیث موقوف ہے بحکم مرفوع) کو اگر اسے مکہ اور مدینہ کے سایہ پر محمول کیا جائے، تو بعض ایام میں وہاں پر سایۂ اصلی ایک مثل شے سے زیادہ ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ بلاد، اقلیم دوم میں سے ہیں، اور ان میں بعض دنوں میں سایۂ اصلی آٹھ قدم سے زیادہ ہوتا ہے اور کسی شے کا سایۂ مثل بقدر سات قدم ہوتا ہے، یا بقدر ساڑھے چھ قدم، كما قال في "شرح چغميني" وغيره:

"و قد يقسم المقياس الثاني مرة باثني عشر قسمًا، و يسمىٰ أقسامه: أصابع، و مرة

أخرى بسبعة أقسام، أو ستة و نصف ، و يسمىٰ أقسامه : أقدامًا" اھ. مختصرًا.

توجس وقت بقدر مثل سایہ کو جو حدیثِ مذکور میں مذکور تھا، مثل عرفی پر محمول کیا، یعنی سایۂ اصلی کے ساتھ ایک مثل ہو، توجب بعض ایام میں سایۂ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا، کما مر۔ توایک مثل مع سایۂ اصلی اور زیادتی کے مراد لینا ان ایام میں کس طرح ممکن ہوگا؟ خود سایۂ اصلی ہی ایک مثل شے سے زیادہ ہے۔ اور اگر صرف سایۂ اصلی میں سے (جو ایک مثل شے سے زیادہ تھا) بقدر ایک مثل لے لیا جائے، تو لازم آئے گا کہ نماز ظہر قبل از وقت ادا ہو، اس لیے کہ زوال کے وقت کسی شے کا سایہ آٹھ قدم سے زیادہ ہوگا، اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہے، تو لازم آئے گا کہ نمازِ ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ پیش تر ادا کی جائے۔ اور اس امر کا کوئی عقل مند قائل نہ ہوگا۔ لہٰذا حدیثِ مذکور کا یہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا۔

اسی لیے علامہ عبد الباقی زرقانی نے "شرح موطا" میں حدیثِ مذکور کے تحت لکھا ہے کہ: اس سے مراد یہ ہے کہ سایۂ اصلی کے علاوہ کسی چیز کا سایہ ایک مثل کو پہنچ جائے، اس وقت نمازِ ظہر ادا کرو، و کلامه هذا:

"صل الظهر إذا كان ظلك مثلك، أي: مثل ظلك، يعني قريبًا منه بغير ظل الزوال"، اھ.

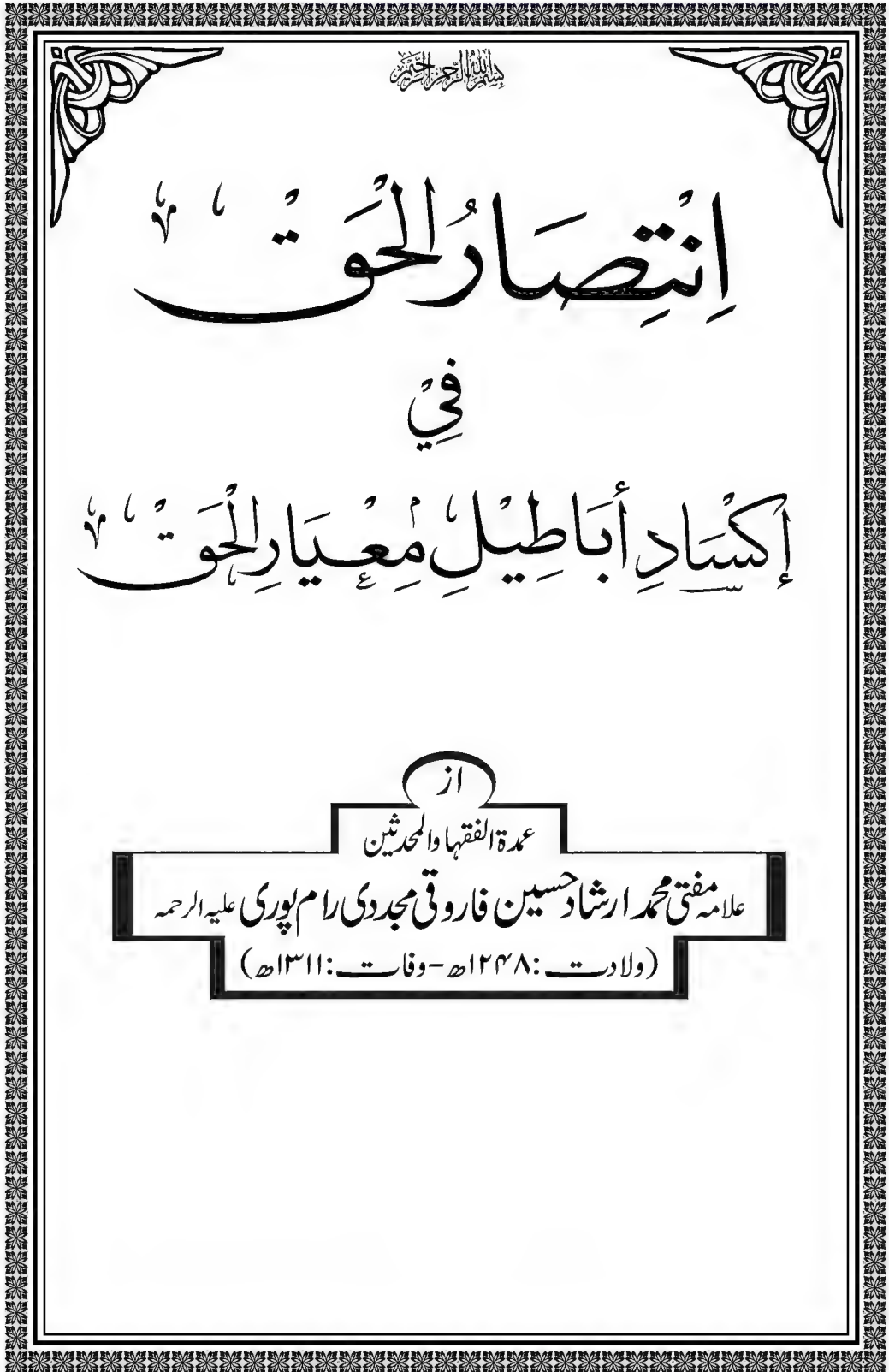
یہ ایک نمونہ میں نے پیش کر دیا۔ بعض مقامات پر سابقہ نسخے کی عبارت ادق اور مشکل ترکیب پر مشتمل تھی (وہ حصہ بروقت میرے پیش نظر نہیں) ان حضرات نے بہت واضح اور آسان کر دیا۔

مولا تعالیٰ اس کتاب کی ترتیب و تسہیل اور طباعت و اشاعت میں سبھی حصہ لینے والوں کو جزائے خیر سے نوازے۔ مولانا محمود علی مشاہدی مصباحی نے طلبۂ اشرفیہ کی علمی سرگرمیوں کا حال اپنے مضمون میں قدرے اجمال و تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس لیے میری سبک دوشی ہے۔ رب کریم مدارس کے تمام ارکان، اساتذہ، طلبہ، معاونین اور سرپرستوں میں جذبات خیر و حق کو عام کرے۔ دین و علم سے والہانہ شغف عطا فرمائے، دینِ حق کی دعوت اور علوم دینیہ کو جہان کے ہر گوشے میں پہنچانے کی توفیق جلیل مرحمت فرمائے۔ مصیبت و معصیت ہر ایک سے دور سے دور تر رکھے اور دارین کی سعادتیں نصیب کرے۔ وما ذلك عليه بعزيز.

والصلاة والسلام على أكرم الأولين والآخرين وعلى آله وصحبه ومجتهدي شرعه وأولياء دينه وصلحاء أمته أجمعين.

محمد احمد مصباحی
صدر المدرسین الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

المجمع الاسلامی
۲/ رجب ۱۴۳۵ھ
۲/ مئی ۲۰۱۴ء جمعہ مبارکہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم
اِنتصارُ الحق
في
إكسادِ أباطيلِ معيارِ الحق
از
عمدۃ الفقہا والمحدثین
علامہ مفتی محمد ارشاد حسین فاروقی مجددی رام پوری علیہ الرحمہ
(ولادت: ۱۲۴۸ھ - وفات: ۱۳۱۱ھ)

مقدمہ اور سببِ تالیف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ سُبْحَانَهٗ أَكْمَلَ الْحَمْدِ كَمَا يُحِبُّ وَ يَرْضٰى • وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْأَتَمَّانِ عَلٰى سَيِّدِ الْوَرٰى • وَ عَلٰى اٰلِهٖ وَ أَصْحَابِهِ الْبَرَرَةِ التُّقٰى •

وَ بَعْدُ:

فَيَقُوْلُ الْعَبْدُ الْأَفْقَرُ إِلٰى رَبِّ النَّشْأَتَيْنِ **محمد إرشاد حسين** عُفِيَ عَنْهُ: إِنَّهٗ قَدْ وَقَعَ لِبَعْضِ أَهْلِ الْعَصْرِ أَنْ نَطَقَتْ أَلْسِنَتُهُمْ بِمُضَادَّةِ الْحَقِّ الصَّرَاحِ مِنَ التَّقْلِيْدِ، وَ مُدَافَعَةِ الْأَخْبَارِ الصِّحَاحِ فِيْ فَضْلِ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيْفَةَ الرَّشِيْدِ ؛ فَحَدَانِي حَمِيَّةُ الْحَقِّ النَّقَّاحِ، وَ أَغْرَانِي عَصَبِيَّةُ الصِّدْقِ الْقَرَاحِ أَنْ أُحِقَّ الْحَقَّ وَ أُبْطِلَ الْأَبَاطِيْلَ، وَ أَذُبَّ عَنِ الْخُزَعْبِلِ الْخُزَعْبِيْلِ، وَ تَأَيَّدَ عَزْمِي بِالْتِمَاسِ بَعْضِ الْخُلَّانِ ؛ فَاسْتَخَرْتُ اللّٰهَ سُبْحَانَهٗ، وَ شَرَعْتُ فِيْهِ مُسْتَعِيْناً بِوَاهِبِ الْحَقِّ فِي التِّبْيَانِ، وَ سَمَّيْتُهٗ بِـ"**انْتِصَارِ الْحَقِّ فِي إِكْسَادِ أَبَاطِيْلِ مِعْيَارِ الحق**". وَ نَسْأَلُ اللّٰهَ تَعَالٰى أَنْ يَّجْعَلَهٗ نَافِعًا لِلْمُسْلِمِيْنَ، وَ دَافِعاً لِمَا ابْتُدِعَ فِي الدِّيْنِ، بِحُرْمَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِيْنَ، وَ اٰلِهٖ وَ صَحْبِهِ الْهَادِيْنَ الْمُهْتَدِيْنَ.

تنبیہ: ناظرینِ اہلِ خبرت و بصیرت اور واقفینِ اربابِ فطنت و دیانت پر واضح ہو کہ راقم الحروف کو طویل کتابوں کا جواب لکھنے کی فرصت نہ تھی، لیکن چوں کہ میں نے "معیار" میں درج اکثر مضامین کو علمائے محققین کی آرا کے مطابق نہ پایا اور بعض مسلمانوں کو جو صحیح و سقیم کلام میں تفریق نہیں کر سکتے، دیکھا کہ اس کی حقّیت کے مدعی ہیں، پس اظہارِ حق کے لیے اپنے مشاغلِ ضروریہ کو ترک کر کے یہ مختصر جواب لکھا۔ اور مباحثِ لفظیہ اور دقائقِ علمیہ — کہ اس محل میں ان سے تعرض بلا فائدہ ہے، اور الفاظِ ثقیلہ، جو طریقۂ اہلِ علم بلکہ عوامِ مسلمین کے طریقے کے بھی مناسب نہیں — سے اعراض کر کے قدرِ ضروری جواب پر اکتفا کیا۔

اگر یہ تحریر ناظرینِ منصفین کی پسندِ خاطر ہو اور اس کے مطالعہ سے حق ظاہر ہو فبہا۔ اور اگر پسندِ خاطر نہ ہو تو پسند نہ کرنے والے بہ شرط استطاعت، قواعدِ بحث کی رعایت اور علماے صالحین کے طریقے کی محافظت کے ساتھ حق ظاہر کرنے کے لیے جواب باصواب لکھیں اور درمیان میں کلماتِ ضعیفہ (جو پیشۂ اہل دیانت نہیں) نہ لائیں۔ پھر اگر تمام مباحث پسند نہ ہوں تو ہر بحث و دلیل کا جواب تفصیل کے ساتھ حوالۂ قلم فرمائیں۔ اور اگر بعض ناپسند ہوں تو اس کا جواب لکھیں، اور باقی کو صراحۃً تسلیم کریں۔ اور یہ اہلِ علم کے شایانِ شان نہیں کہ لاحق و سابق کے ملاحظہ کے بغیر متعدّد مقامات سے مضامین لے کر محلِ اعتراض ٹھہرائیں اور اس کا نام "ردو جواب" قرار دیں۔ اور جو بھی نقل لکھیں منقول عنہ کا فصل و باب محفوظ رکھیں کہ عند الطلب تصحیح نقل کرنا ہوگی، اور جو نقول راقم نے لکھی ہیں ان میں سے جس کی طلبِ تصحیح منظور ہو راقم سے طلب کریں، مگر وہ اقلِ قلیل کہ "صاحبِ تنویر" نے لکھیں، اور "مولفِ معیار" نے مسلّم الصحۃ رکھیں اس کی تصحیح سے ہم کو تعلق نہیں۔

اور جن کو جواب کی استطاعت نہیں ان کو چاہیے کہ راقم الحروف سے رفعِ اشتباہ کریں، یا انتظار کریں کہ اس جانب سے "معیار" کی تائید کرنے والوں کا جو جواب لکھا جائے گا، انشاء اللہ رافعِ اشتباہ ہوگا، اور بلا تحقیق زبانِ طعن و تشنیع دراز نہ کریں۔

قال الله سبحانه و تعالیٰ:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ؕ اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا﴾(۱)

وها! أنا أشرع في المقصود، متوكلا على ملهم الحق و مفيض الجود.

---

(۱) القرآن، سورۃ الإسراء: ۱۷، الآیۃ: ۳٦۔

ترجمہ: اور اس بات کے پیچھے نہ پڑ جس کا تجھے علم نہیں، بے شک کان اور آنکھ اور دل ان سب سے سوال ہونا ہے۔

بابِ اول

مناقبِ امام اعظم

امام اعظم کے تابعی ہونے کا ثبوت

امام ابو حنیفہ تابعی ہیں

قال: (صاحب التنویر) باب اول: بیچ فضائل امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے، الخ۔

اقول: (مولف المعیار) ہر چند کہ امام صاحب کے فضائل سے ہم کو عین عزت اور فخر ہے؛ اس لیے کہ وہ ہمارے پیشوا ہیں اور امر حق میں ہم ان کے پیرو ہیں، لیکن ان فضائل سے جو فی الواقع بھی ہوں، اور ساتھ اسناد صحیح کے ثابت ہوں۔ نہیں تو جھوٹی تعریف شعبہ رفض کا ہے؛ کیوں کہ وہ لوگ اسی مرض سے ہلاک ہوگئے ہیں، اور رافضی ٹھہرائے گئے ہیں۔ اس لیے ہم پر ضرور ہوا کہ اس بات کی بھی تحقیق لکھیں؛ کیوں کہ کچی کچی باتیں کہ جو پایۂ تحقیق سے نزدیک علماے محققین ثقات کے، دور ہیں، گردش کر رہی ہیں، اور اس میں امام صاحب کے تابعی ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور واسطے اثبات اس دعوے کے احادیث موضوعہ اور معلقہ اور قصے واہیات وارد کیے ہیں۔ اور اس میں کچھ امام صاحب کی کسر شان اور مذمت نہیں ہے؛ اس لیے کہ ان کی فضیلت تابعی ہونے پر موقوف نہیں۔ ان کا مجتہد ہونا اور متبع سنت اور متقی اور پرہیزگار ہونا کافی ہے ان کے فضائل میں۔ اور آیت کریمہ: ﴿اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ﴾ زینت بخش مراتب ان کی کے ہے۔ اور اکثر ائمہ نقل امام صاحب کے تابعی ہونے کے قائل نہیں، چناں چہ بیان اس کا آگے آئے گا۔ (معیار الحق)

قال: ہر چند کہ امام صاحب کے فضائل سے ہم کو عین عزت اور فخر ہے، الخ۔

اقول: سچ ہے جھوٹی تعریفیں شعبۂ رفض ہے مگر سچی تعریفیں اور واقعی امور کو جھٹلانا اور نصوصِ ظواہر و تصریحاتِ اکابر میں تغیر و تحریف کرنا، معاندین کا شیوہ اور یہود کا پیشہ ہے: ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ[1]﴾ اس مدعا پر گواہ ہے۔ حضرت حق سبحانہ ہم سب مسلمانوں کو دونوں پیشوں سے نجات دے۔ امام اعظم کا تابعی ہونا، علماے ثقات کی نقل سے ظاہر ہے، کما سیجيء.

پس امام کے اتباع و تعظیم کا دعویٰ کرنا اور ان کے فضائلِ واقعیہ کو (جو براہینِ مقبولہ شرعیہ سے ثابت ہیں) باطل ٹھہرانا بہت تعجب خیز ہے۔ امام کے فضائل اگرچہ بہت ہیں مگر وصفِ تابعیت، واقعی زیادہ تر باعثِ امتیاز ہے، اس کو رکیک شبہات سے رد کرنا کیا محبت و دوستی ہے؟ اور بے شک امام کی فضیلت، تابعیت پر موقوف نہیں لیکن زیادتِ فضل کا موجب ہونے میں کیا تردد ہے؟ لہٰذا آیت کریمہ: ﴿اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ[2]﴾ اس بات کو نہیں چاہتی کہ تابعیت، فضلِ مزید کا موجب اور لائقِ توصیف نہیں، اور اتقی ہونے کے بعد زیادتِ فضل میں تابعیتِ واقعی کی طرف حاجت نہیں۔ بلکہ بہ مقتضاے حدیثِ صحیح: «خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ[3]» تابعی ہونے کی فضیلت ثابت ہے، اور پہلے اتقی کا مصداق قرنِ رسول اللہ ﷺ یعنی صحابہ، اور ان کے بعد تابعین کا قرن ہوگا۔

(۱) القرآن، سورة النساء: ٤، الآية: ٤٦.
(۲) القرآن، سورة الحجرات: ٤٩، الآية: ١٣.
(۳) اتحاف الخيرة المهرة، ج: ٧، ص: ١٢٠. حديث: ٦٩٩٤/ تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، ج: ٤، ص: ٢٠٤. حديث: ٢١٣٠/ أسنى المطالب، ج: ١، ص: ١٣٦. حديث: ٦٢٨.

قال في "تكملة مجمع البحار".

"و مقتضیٰ «خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ »: أفضلية الصحابة على التابعين و أفضلية التابعين على من بعدهم" اھ[1].

و قال في موضع آخر منه: "فإن قيل: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] يقتضي كون مدار الفضل هو التقوىٰ، قلت: هو مسلّم لكن الصحبة تستلزمه؛ فإن ببركتها مرة ينال من التقوىٰ ما لا ينال بوجوه الأعمال في الدهور" اھ[2].

أقول: كذٰلك التابعية تستلزم التقوىٰ؛ لأن التابعي خير ممن بعدهم، فلو لم تستلزم لم يكن خيراً.

تو یہ آیتِ کریمہ تابعین کے درمیان امام کے اتقیٰ ہونے کی جہت سے زیادتِ توصیف و تفضیل کا موجب ہوئی، اور بعض ناقلین کا تابعیتِ امام سے انکار نفیِ تابعیت کی دلیل نہیں۔ **حاصل** یہ ہے کہ منکر کو تابعیت کا علم حاصل نہیں ہوا، دیکھو! ہلال بن مرہ کی زوجہ کے معاملے میں معقل بن سنان کی حدیث کا، اور مطلقہ کے لیے نفقہ و سکنیٰ کی تجویز نہ ہونے کے بارے میں فاطمہ بنت قیس کی حدیث کا، اور واقعۂ معراج کے بیان میں بیت المقدس میں براق باندھنے کی حدیث کا، حضرت عمر، حضرت علی اور حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہم انکار کرتے ہیں۔ اور ان کے انکار سے صحتِ احادیث میں قدح نہیں ہوا۔

قال في "التوضيح": حديث معقل بن سنان في بِرْوَع مات عنها زوجها هلال بن مرة، وما سمیٰ لها مهرا و ما دخل بها؛ فقضیٰ عليه السلامُ لها بمهر مثل نسائها، فقبله ابن مسعود و رده علي رضي الله تعالىٰ عنه. و حديث فاطمة بنت قيس: أنه عليه السلام «لم يجعل لها نفقة و لا سكنیٰ و قد طلقها زوجها ثلاثا» فرده عمر و غيره رضي الله تعالیٰ عنهم" اھ ملخصا[3].

و قال في "السيرة الشامية": أنكر حذيفة رضي الله عنه ربط البراق، فروى الإمام أحمد، و الترمذي عنه أنه لما قيل له: ربط البراق، قال: أخاف أن يفر منه، و قد سخره عالم الغيب والشهادة" اھ[4].

اور اسی طرح اکثر احادیث واخبار کا بعض نے انکار کیا ہے، اور اہلِ تحقیق میں سے کسی نے بھی ان بعض کے انکار کو ان احادیث کے غلط ہونے کی دلیل نہیں گردانا۔

(١) تكملة مجمع بحار الأنوار، فصل: في الصحابة، ج:٥، ص:٦٧٩، ٦٨٠، دار الكتاب الإسلامي.

(٢) تكملة مجمع بحار الأنوار، فصل: في الصحابة، ج:٥، ص:٦٧٧، دار الكتاب الإسلامي.

(٣) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثاني في السنة، فصل: الراوي إما معروف بالرواية إما مجهول، ص: ٢٣١، ٢٣٢، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور.

(٤) السيرة الشامية، ج: ٣، ص: ١٠٥، مكتبة الغزالي، دمشق.

قال: (مولف تنویر الحق) اور اعلام الاخبار وغیرہ میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے تین حدیثیں نقل کیں: اول حدیث: طلب العلم فريضة على كل مسلم. حدیث دوم: إن الله يحب إعانة اللهفان. تیسری حدیث: لو وثق العبد بالله تعالیٰ ثقة الطير لرزقه كما يرزق الطير، تغدو خماصا و تروح بطانا، كما في الطحطاوي. دوسرے عبداللہ بن ابی اوفیٰ بن علقمہ کہ کوفے میں ۸۶ھ، یا ۸۷ھ، میں سب اصحاب کے بعد رحلت فرمائی، اس وقت امام ۶/یا ۷/برس کے تھے، اور امام نے ان سے یہ حدیث نقل کی: من بنیٰ لله مسجدا و لو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة. كذا في الطحطاوي. اور مختصر میں ابن حجر نے لکھا ہے کہ پانچ برس کی عمر سماع حدیث میں معتبر ہے، چناں چہ محمد بن اسماعیل بخاری نے محمود بن ربیع کی روایت پانچ برس کی عمر میں قبول کی ہے۔ تیسرے سہل بن سعد الساعدی کہ مدینہ میں ۸۸ھ یا ۹۱ھ میں بعد سب اصحاب کے داخل جنت ہوئے۔ اس وقت امام صاحب ۸/یا ۱۱/برس کے تھے۔ لیکن ان سے کچھ روایت نہیں کی۔ چوتھے ابو الطفیل عامر بن واثلہ، مکہ میں بعد سن ۱۰۰ھ کے سارے جہان کے اصحاب کے بعد رحلت فرمائی۔ اور پہلا حج امام نے سولہ برس کی عمر میں ۹۶ھ میں کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام نے بے شک حضرت ابو طفیل سے ملاقات کی ہوگی، کیوں کہ وہی جہان میں ایک صحابی باقی رہے تھے، اور لوگ تلاش کرکے اصحاب کو ملاقات کیا کرتے تھے۔

أقول: و بالله التوفيق و منه الوصول إلى التحقيق، یہ چاروں صحابی امام ابوحنیفہ کے زمانے میں موجود تھے لیکن ائمۂ نقل کے نزدیک ان میں سے ایک سے بھی امام کی ملاقات یا روایت ثابت نہیں ہوتی، چناں چہ شیخ ابن طاہر حنفی، صاحب مجمع البحار (جن کی تحقیق سے فن حدیث و اخبار میں علما خوب واقف ہیں) تذکرۂ موضوعات میں فرماتے ہیں: و كان في أيام أبي حنيفة أربعة من الصحابة: أنس بن مالك بالبصرة، و عبدالله بن أبي أوفى بالكوفة، و سهل بن سعد الساعدي بالمدينة، و أبو طفيل عامر بن واثلة بمكة، و لم يلق واحدا منهم، و لا أخذ عنه. و أصحابه يقولون: إنه لقي جماعة من الصحابة و روىٰ عنهم، و لم يثبت ذلك عند أهل النقل. اور ملا علی قاری نے شرح شرح نخبۃ الفکر میں لکھا ہے: علامہ سخاوی صاحب مقاصد الحسنہ سے قول معتمد اور صحیح یہی ہے کہ امام ابوحنیفہ کو کسی صحابی سے روایت کرنی ثابت نہیں۔ اور ایسا ہی ذکر کیا علامہ محمد اکرم حنفی نے بیچ حاشیہ نخبۃ الفکر کے علامہ سخاوی سے. نقل علي القاري في شرح شرح النخبة عن السخاوي: أن المعتمد أنه لا رواية للإمام عن أحد من الصحابة لصغره في زمن إداركه إياهم، انتهى كلامه. و ذكر محمد أكرم الحنفي في إمعان النظر في توضيح نخبة الفكر، في ذكر قلة الوسائط في الرواية: منها الثلاثيات للبخاري والثنائيات في مؤطا الإمام مالك، و الوحدان في حديث الإمام أبي حنيفة، قال العلامة السخاوي: لكن الأخير بسند غير مقبول إذ المعتمد أنه لا رواية للإمام أبي حنيفة عن أحد من الصحابة. اور قاضی علامہ شمس الدین ابن خلکان نے بھی ایسا ہی افادہ فرمایا ہے، چناں چہ وفیات الاعیان میں فرماتے ہیں: و أدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، و هم: أنس بن مالك بالبصرة، و عبدالله بن أبي اوفىٰ بالكوفة، و سهل بن سعد الساعدي بالمدينة، و أبو طفيل عامر بن واثلة بمكة، و لم يلق واحدا منهم، و لا أخذ عنهم. و أصحابه يقولون: لقي جماعة من الصحابة، و لم يثبت ذلك عند أهل النقل، اھ. (معیار الحق)

قال: یہ چاروں صحابی امام کے زمانے میں موجود تھے، الخ۔

اقول: ابن طاہر کا کلام جس کو "مولفِ معیار" نے "تذکرۃ الموضوعات" سے نقل کیا، اس بات پر صراحۃً دلالت کرتا ہے کہ امام کی صحابہ سے ملاقات اور ان سے روایت کرنا مختلف فیہ ہے۔ یہ اہلِ تحقیق کے نزدیک ثبوت کو نہیں پہنچا، اور اصحابِ امام کہتے ہیں: کہ روایت اور ملاقات ثابت ہے۔ بلکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کو امام کی رویت کا ذکر خود ابن طاہر نے دار قطنی سے (کہ وہ من جملہ اہل نقل سے ہیں) اسی کلام منقول کے کچھ پہلے کیا ہے:

"قال الدار قطني: لم يلق أبو حنيفة أحدا من الصحابة، إنما رأى أنسا بعينه، و لم يسمع منه"، اھ[١].

اور صحابہ کو دیکھنا تابعیت کے ثبوت کے لیے کافی ہے، اور بہت واضح ہے؛ کیوں کہ امام کے حالات جیسے اصحابِ امام کو معلوم ہوں گے، دیگر اہل نقل کو نہیں ہو سکتے۔ اور امام کے اصحاب، عدول اور ثقات ہیں، اور جملہ فقہِ حنفی کا مدار انھیں کی روایت پر ہے، تو دار قطنی کی روایت سے قطعِ نظر، جو امام کی تابعیت ثابت کرتی ہے، اصحابِ امام کا قول، امام کے حق میں مثبتِ وافی اور برہانِ شافی ہے۔

اور اس سے قطعِ نظر ابن طاہر کے کلام سے مطلقاً ملاقات اور روایت کی نفی ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بعض کے نزدیک نفی اور بعض کے نزدیک اثبات پر دال ہے۔ اور مولف کا مقصود مطلقاً نفی ہے، تو نفیِ مطلق کا ارادہ کرنے والا اپنی ہی نقل سے اس کا فی الجملہ مثبت ہوا، و هو يناقض دعواه و يخالف هواه[٢].

اور مسلکِ برہان کے موافق تقریر، یوں کی جائے گی کہ یہ دلیل لانا کہ مولف کا کلام اس طور پر ہے: صحابہ سے امام کی ملاقات اور روایت اکثر ائمۂ نقل کے نزدیک ثابت نہیں، اور جو امر اکثر ائمۂ نقل کے نزدیک ثابت نہیں ہوتا، وہ باطل ہوتا ہے۔ تو نتیجہ یہ ہے کہ: صحابہ سے امام کی روایت اور ملاقات باطل ہے۔

اب انصاف پسند عقلا پر مخفی نہیں کہ دلیل کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں باطل ہیں، تو نتیجہ کیوں کر صحیح ہوگا؟ صغریٰ اس لیے باطل ہے کہ ابن طاہر، ملا علی قاری اور محمد اکرم حنفی وغیرہ کے کلام سے اس بات کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ ان کی نقول سے بالکلیہ نفی سمجھی جاتی ہے، یہ امر کیوں کر ثابت ہوا کہ روایت اور ملاقات کو ثابت کرنے والوں کی بہ نسبت، نفی کرنے والے زیادہ ہیں؟ ممکن ہے کہ مذکورہ نفی کرنے والے، ثابت کرنے والوں (جو غیر مذکور ہیں) کی بہ نسبت اقل ہوں۔ البتہ اگر کسی محقق کے کلام سے ثابت کرنے والوں کی بہ نسبت نفی کرنے والوں کی اکثریت نقل کرتے تو اکثریت کے دعویٰ کی گنجائش ہوتی۔ اگرچہ اس کلام کے ردو قبول میں بحث کی جاتی۔

اور کبریٰ اس لیے باطل ہے کہ صحتِ خبر کے لیے اکثر ائمۂ نقل کے نزدیک، ثبوت کب ضروری ہے؟ ہزاروں احادیث و اخبارِ صحیحہ بعض سے منقول ہیں اور اکثر ناقلین اس کو ذکر نہیں کرتے، بایں ہمہ ان کی صحت کا حکم کیا جاتا ہے، و سيجيء تفصيله في ضمن الكلام الآتي.

اور ابن طاہر اور سخاوی کا یہ کہنا کہ "امام کی ملاقات اور روایت صحابۂ کرام سے پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی" ان کے زعم کے موافق ہے، نہ کہ واقع کے موافق۔ اس کے برخلاف اکابر کی نقول صریحہ ہم عن قریب لکھتے ہیں، فانتظر.

(١) تذكرة الموضوعات، ج: ١، ص: ١١١، (المكتبة الشاملة).
ترجمہ: دار قطنی نے کہا: امام اعظم رضی اللہ عنہ کی ملاقات کسی صحابی سے نہیں ہوئی، ہاں! حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے، لیکن ان سے سماع ثابت نہیں ہے۔

(٢) ترجمہ: اور یہ اس کے دعوی کے منافی اور اس کی خواہش کے مخالف ہے۔

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ: ابن طاہر وغیرہ کے کلام میں اہلِ نقل سے مراد جملہ اہل نقل ہیں، یا بعض؟ اگر جملہ ہوں تو خود اس کا کلام: "و أصحابه يقولون: إنه لقي جماعة و روىٰ عنهم [۱]" اس کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ اصحاب امام بھی بعضِ اہلِ نقل سے ہیں، تو جملہ اہلِ نقل کے نزدیک عدمِ ثبوت کا قول کیوں کر صحیح ہوگا؟ اور اگر بعض اہلِ نقل مراد ہوں، تو بعض کے نزدیک عدمِ ثبوت، ثبوتِ واقعی کے لیے رافع نہیں، کما لا يخفىٰ على المتأمل.

اور اگر مراد یہ ہے کہ جملہ اہل نقل (جن کا کام لوگوں کی تواریخ اور حالات نقل کرنا ہے) کے نزدیک صحابہ سے امام کی ملاقات اور روایت ثابت نہیں، اور اصحاب امام ان میں سے نہیں ہیں، تو اس کا جواب **اولاً** یہ ہے کہ: یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، بلکہ صحیح نہیں؛ اس لیے کہ "ابن حجر عسقلانی، امام ذہبی، خطیب، دارقطنی، جلال الدین سیوطی اور ابن حجر ہیثمی وغیرہ" سب بہ معنی مذکور اربابِ نقل سے ہیں، اور ان میں سے بعض امام کی صحابہ کو رُویت (جو ثبوتِ تابعیت کے لیے کافی ہے) اور بعض ملاقات اور روایت بھی نقل کرتے ہیں، تو یہ کیوں کر صحیح ہو کہ "ملاقات اور روایت جملہ اہل تاریخ کے نزدیک ثابت نہیں"۔ ان اکابر کی نقول کی تفصیل عن قریب آتی ہے۔

ثانیاً: یہ ہے کہ اہلِ علم میں سے کسی نے صحتِ خبر کے لیے اربابِ تاریخ کی نقل کو شرط نہیں گردانا، بلکہ تمام اہلِ اصول وفقہ اس پر متفق ہیں کہ جن خبروں میں کسی پر حق کا الزام نہیں ان میں فاسق کی خبر، بلکہ بچے اور کافر کی خبر بھی معتبر ہے۔

علامہ صدر الشریعہ "توضیح" میں فرماتے ہیں:

"و ما ليس فيه إلزام كالوكالات، و المضاربات، والرسالات في الهدايا، و ما أشبه ذلك، كالودايع والأمانات يثبت بإخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة؛ فيقبل فيها خبر الفاسق، والصبي، والكافر" اهـ[۲].

"وہ خبر جس میں کسی پر حق کا الزام نہیں جیسے وکیل بنانے، مضاربت اور ہدایا کا پیغام اور اس کے مثل ودائع اور امانات کی خبر، تو وہ ممیز ہونے کی شرط کے ساتھ ایک آدمی کے خبر دینے سے ثابت ہوتی ہے، مخبر کی عدالت ضروری نہیں؛ تو اس میں فاسق، صبی (بچے) اور کافر کی خبر قبول کی جائے گی۔"

اور محب اللہ بہاری "مسلّم الثبوت" میں فرماتے ہیں:

"و ما لا إلزام فيه كالوكالات، والهدايا و نحوها فلا يشترط سوى التمييز مع تصديق القلب دفعا للحرج، و كان عليه السلام يقبل خبر الهدية من البر و الفاجر" اهـ[۳].

---

(۱) ترجمہ: اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں: امام نے صحابہ کی ایک جماعت سے ملاقات کی اور ان سے حدیث روایت کی۔

(۲) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثاني في السنة، فصل: في محل الخبر، ص: ۲۳۹.

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الأصل الثاني: السنة، مسئلة تقسيم للحنفية، جلد: ۲، ص: ۱۷۵. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اور اسی طرح "تلویح، نور الانوار، کشف، منار، دائر اور حسامی" وغیرہ میں ہے۔ اور حدیث میں صحتِ روایت (جس پر اکثر اصول اور فروعِ دین کا مدار ہے) کی چار شرطیں ہیں: (۱) عقل (۲) ضبط (۳) عدالت اور (۴) اسلام۔ جیسا کہ "صاحبِ توضیح اور مسلّم" وغیرہ نے کہا ہے:

"شرائط الراوي أربعة: العقل، والضبط، والعدالة، والإسلام" اھ[1].

توجب وہ اخبار جن میں کسی پر حق کا الزام نہیں اور روایتِ حدیث، جو حقوقِ عباد اور حقوق اللہ کے احکام پر مشتمل ہے، اس کے لیے علمائے دین میں سے کسی نے اربابِ تواریخ کا نقل کرنا، شرطِ صحت نہیں گردانا، تو احوال صالحین کی حکایت کہ اس سے کسی کا حق متعلق نہیں، اور نہ یہ احکامِ دین کا مبنیٰ ہے، اس میں اربابِ تاریخ کا نقل کرنا کیوں کر شرط ہو؟ تو تمام اربابِ نقل کے نزدیک ملاقات اور روایت کے ثابت نہ ہونے کے دعویٰ کی غلطی سے قطعِ نظر ہم علی التسلیم و التنزل کہتے ہیں کہ: اصحاب امام اگرچہ ارباب تواریخ نہیں ہیں مگر احوالِ امام میں ان کی خبر معتبر اور صحیح ہے؛ اس لیے کہ خبر کی صحت و اعتبار کے لیے اربابِ تاریخ کا ہی نقل کرنا ضروری نہیں، ایسی خبر تو فاسق بلکہ کافر کی بھی مقبول ہے، اور اصحابِ امام تو ائمۂ مجتہدین اور ثقاتِ معتمدین سے ہیں۔

اور ملا علی قاری کا یہ کلام جو انھوں نے سخاوی سے نقل کیا ہے، جس کو مولف نے ملاقات و روایت امام کی نفی کا شاہد گردانا ہے:

"أن المعتمد أن لا رواية للإمام عن أحد من الصحابة؛ لصغره زمن إدراكه إياهم "اھ[2].

صحابہ سے امام کی ملاقات پر واضح دلیل ہے؛ اس لیے کہ اس کلام کا معنی یہ ہے کہ: جس وقت امام نے صحابہ کو پایا، اس وقت امام صغیر السن[3] تھے؛ اس سبب سے امام کو صحابہ سے روایت نہ پہنچی۔ تو دیکھو! "صاحبِ تنویر" کا اصل مدعا، یعنی امام اعظم کی تابعیت کا ثبوت تابعی ہونے کی نفی کرنے والی نقل سے نکل آیا؛ اس لیے کہ تابعیت، روایت کرنے پر موقوف نہیں ہے، صرف صحابہ کی رُویت اور ملاقات سے مسلمان، تابعی بن جاتا ہے، کما سیاتي مفصلاً۔ اور ملا علی قاری کا اس نقل سے مقصود یہی ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے "رسالۂ رد قفال" وغیرہ میں امام کو تابعین سے شمار کیا ہے، کما قال:

"فقد أخرج "الشيخان" عن أبي هريرة رضي الله تعالیٰ عنه، أن النبي ﷺ قال: ((لَوْ كَانَ الْعِلْمُ عِنْدَ الثُّرَيَّا لَتَنَاوَلَهُ رِجَالٌ مِّنْ أَبْنَاءِ فَارِس)) و من المعلوم

---

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثاني في السنة، فصل: في شرائط الراوي، ص: ۲۳۲.

(۲) شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، بيان العلو النسبي، إثبات رواية الإمام أبي حنيفة عن الصحابة، ص: ۶۲۰.

(۳) صغیر السن: کم عمر، خرد سال۔

عند العرب و العجم أن أحداً من هذه الطائفة لم يصل إلى مرتبة الاجتهاد، حتى يكون إمام الأئمة، إلا أبا حنيفة، و لهذا قال الحافظ المحقق السيوطي الشافعي: هذا الحديث أصل صحيح يعتمد عليه في البشارة بأبي حنيفة، و في الفضيلة التامة له" اھ، مع دخوله رضي الله تعالىٰ عنه في عموم قوله ﷺ: (خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ)؛ فإنه من بين الأئمة المجتهدين مختص بكونه من التابعين دون غيره، باتفاق العلماء المعتبرين" اھ.

توان کے نزدیک کلام سخاوی کی یہ نقل یا تو محملِ مذکور پر محمول ہے، یا ردّ اور اظہار تعجب وغیرہ کے لیے لائی گئی ہے۔ اور اگر یہ شبہہ واقع ہو کہ سخاوی کے کلام میں امام کا صحابہ کے اِدراک سے مراد، ادراک بالزمان ہے، یعنی امام نے صحابہ کا زمانہ پایا اور صحابہ سے ملاقات نہیں ہوئی، تو ہم کہیں گے کہ: اگر یہ مراد ہے، تو کم سنی کو روایت نہ کرنے کی علت کیوں کر گردانا؟ یوں کہتا کہ: امام کی صحابہ سے ملاقات ہی نہیں۔ روایت کرنا جو ملاقات پر متفرع ہے کیوں کر ثابت ہو؟ اور عدمِ روایت جو عدمِ ملاقات کا سبب ہے، اس میں صغر اور کبر دونوں برابر ہیں۔

علاوہ ازیں سخاوی کے کلام میں ایک اور شبہہ ہے: وہ یہ کہ روایاتِ صحیحہ کے مطابق حضرت انس رضی اللہ عنہ کی تاریخِ وفات: ٩٣ھ، یا ٩٠ھ، یا ٩١ھ، یا ٩٢ھ، یا ٩٥ھ، یا ٩٧ھ ثبوت کو پہنچی ہے، كما قال النووي في "التهذيب":

"و اتفق العلماء على مجاوزة عمره مأة سنة. و الصحيح الذي عليه الجمهور أنه توفي سنة ثلاث و تسعين، و قيل: سنة تسعين، و قيل: إحدىٰ و تسعين، و قيل: اثنتين و تسعين، و قيل: خمس و تسعين، و قيل: سبع و تسعين. و ثبت في الصحيح: أنه كان له قبل الهجرة عشر سنين، فعمره فوق المأة، كما ترىٰ" اھ[1].

اور قولِ اصح کے مطابق امام کی ولادت ٨٠ھ میں ہے، تو جمہور کے مذہبِ مختار کے مطابق حضرت انس رضی اللہ عنہ کے انتقال کے وقت امام کی عمر تیرہ برس، اور دوسرے اقوال کے مطابق دس، یا گیارہ، یا بارہ، یا سولہ برس کی ہوگی۔ اور صحتِ سماع کے لیے یہ عمریں کافی ہیں، اور بعض روایات کی تقدیر پر امام کی عمر، حد بلوغ سے متجاوز ہوگی لیکن ہم نے اخبارِ جمہور کے مطابق متوسط عمر، تیرہ برس کا قول اختیار کیا۔ اور عُقلا پر یہ بالکل واضح ہے کہ اس عمر میں اکثر آدمی صاحبِ تمیز اور عاقل ہو جاتے ہیں، خصوصًا اذکیا اور مستعدین، پھر ان میں امام جیسا ذکی کہ ان کی فہم اور ذکاوت کی حکایات سے کتب اور دفاتر پُر ہیں۔ اور محققین اصولِ حدیث کے نزدیک سماع کی شرط، تمیز اور فہم سامع ہے، كما قال في "شرح نخبة الفكر، و شرحه" للعلامة العلوي:

(١) تهذيب الأسماء و اللغات، النوع الأول في الأسماء، باب: ترجمة أنس بن مالك، جلد: ١، ص: ١٢٨.

"والأصح: وهو المروي عن أحمد بن حنبل، و موسیٰ بن هارون، و قال به المحققون: اعتبار سن التحمل بالتمييز: و هو من فهم الخطاب و رد الجواب، و نحو ذٰلك بحيث ارتفع عن حال من لا يعقل مثله. قال النووي والعراقي: و إن فهم الخطاب، و رد الجواب، كان مميزا، صحيح السماع، و إن كان له دون خمس، و إلا فلا يصح سماعه، و إن كان ابن خمسين سنة" اهـ[1].

و قال في مقدمة "جامع الأصول":

" أما إذا كان طفلاً عن التحمل، مميزاً بالغاً عند الرواية فتقبل؛ لأن الخلل قد اندفع عن تحمله و أدائه، و يدل عليه إجماع الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم علىٰ قبول رواية جماعة من أحداث ناقلي الحديث، كابن عباس، و ابن الزبير، و أبي الطفيل، و محمود بن الربيع وغيرهم، من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ أو بعده" اهـ[2].

اور اسی طرح بہت سے صحابہ کے انتقال کے وقت امام کی عمر کا حال سمجھنا چاہیے، چناں چہ عبداللہ بن ابی اوفی کی وفات کوفے میں ٨٦ھ یا ٨٧ھ یا ٨٨ھ میں ہے، کما قال في "التهذيب":

"نزل الكوفة و توفي بها سنة ست و ثمانين، و قيل: سنة سبع و ثمانين (أو ثمان وثمانين) و هو آخر من توفي من الصحابة بالكوفة" اهـ[3].

لہذا حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ کے انتقال کے وقت امام کی عمر چھ، یا سات، یا آٹھ برس کی ہوئی۔

اور حضرت سہل بن سعد ساعدی رضی اللہ عنہ نے ٨٨ھ، یا ٩١ھ میں وفات پائی، کما قال النووي في "التهذيب":

"توفي بالمدينة سنة ثمان و ثمانين، و قيل: سنة إحدىٰ و تسعين" اهـ[4].

اور ابو طفیل عامر بن واثلہ نے ١١٠ھ میں وفات پائی، کما قال العلامة العسقلاني في "التقريب":

"و عمر إلى أن مات سنة عشر و مأة على الصحيح" اهـ[5].

---

(١) شرح نخبة الفكر و شرح الشرح للعلوي، سن التحمل والأداء، ص: ١٩٦، ١٩٧، مجلس بركات، جامعه اشرفيه مبارك پور، اعظم گڈھ.

(٢) جامع الأصول، النوع الأول: في صفة الراوي و شرائطه، ج:١، ص: ٧١، مكتبة دار البيان، ١٣٧٩هـ، ١٩٦٩م.

(٣) تهذيب الأسماء واللغات، باب: من اسمه عبدالله، ترجمة عبد الله بن أبي أوفىٰ، جلد:١، ص: ٢٦١.

(٤) تهذيب الأسماء واللغات، باب: من اسمه سهل، ترجمة سهل بن سعد الساعدي، جلد:١، ص: ٢٣٨.

(٥) تقريب التهذيب، ج:١، ص: ٢٧١، دار الفكر، بيروت، لبنان.

تو ایک صاحب کی وفات کے وقت امام کی عمر آٹھ، یا گیارہ برس کی ہوگی، اور دوسرے صاحب کے انتقال کے وقت تیس برس کی ہوگی۔ اور یہ عمر صحتِ سماع و روایت بلکہ امام اور مقتدیٰ ہوجانے کے لیے کافی ہے، تو اہلِ انصاف سے امیدِ غور ہے کہ کم سنی کی وجہ سے امام کی روایت کے صحیح نہ ہونے کا قول کرنا، ایک بے معنی لفظ ہے جسے قائل نے سوچے سمجھے بغیر کہہ دیا، اور اس کے ناقلین (جو امام کے فضائلِ واقعیہ کے انکار میں ہمہ تن مصروف ہیں) اس قول سے غور و فکر کیے بغیر استناد لائے اور غلطیٔ فاحش میں پڑے۔ اور ابنِ خلکان کا قول ابنِ طاہر کے قول کے موافق ہے، تو جو حال اس کا معلوم ہوا وہی حال اس کا ہے۔

ابو اسحاق، ابن طاہر اور عبد اللہ یافعی کے اقوال کی توجیہ

أقول: قوله: أدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة معناه: أدرك زمانهم، كما صرح به الشيخ ابن طاهر، و إلا فلا معنى لما قال بعد: و لم يلق واحدا منهم. و هذا لا يخفى على من له أدنى لب. اور امام نووی شارح صحیح مسلم، تہذیب الأسماء میں فرماتے ہیں: قال الشيخ أبو إسحاق في الطبقات: هو النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه، مولىٰ تيم الله بن ثعلبة، ولد سنة ثمانين من الهجرة، و توفي ببغداد سنة خمسين و مأة، و هو ابن سبعين سنة. أخذ الفقه عن حماد بن أبي سليمان، فكان في زمانه أربعة من الصحابة: أنس بن مالك، و عبدالله بن أبي أوفى، و سهل بن سعد، و أبو الطفيل، و لم يأخذ عن أحد منهم.

اور شیخ ابن طاہر مجمع البحار میں فرماتے ہیں: و أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه، الإمام الكوفي، مولىٰ تيم الله بن ثعلبة، و هو من رهط حمزة الزيات، و كان خزازا يبيع الخز، و كان جده من أهل كابل، أو بابل، مملوكا لبني تيم، فأعتقه، و قال إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة: نحن من أبناء فارس من الأحرار، ما وقع علينا رق. ولد جدي سنة ثمانين، و ذهب به إلى علي و هو صغير، فدعا له بالبركة فيه و في ذريته، و مات ببغداد سنة خمسين و مأة على الأصح. و كان في أيامه أربعة من الصحابة: أنس بن مالك، و عبدالله بن أبي أوفىٰ، و سهل بن سعد، و أبو الطفيل، و لم يلق أحدا منهم، و لا أخذ عنه. و أصحابه يقولون: إنه لقي جماعة من الصحابة و روى عنهم، و لا يثبت ذلك عند أهل النقل. اهـ. (معیار الحق)

اور ابو اسحاق کا یہ قول جسے "تہذیب الاسما" سے نقل کیا ہے:

"قال الشيخ أبو إسحاق في "الطبقات": هو النعمان بن ثابت بن زوطىٰ بن ماه، مولىٰ تيم الله ابن ثعلبة، ولد سنة ثمانين من الهجرة، و توفي ببغداد سنة خمسين و مأة، و هو ابن سبعين سنة. أخذ الفقه عن حماد بن أبي سليمان [قال:] و كان في زمانه أربعة من الصحابة، إلخ". [1]

اور ابن طاہر کا دوسرا قول جو "مجمع البحار" سے منقول ہے، جسے ناقل نے اپنے مدعا کی دلیل بنایا، اس کا حال یہ ہے کہ ابو اسحاق کا قول ملاقات کی نفی پر دال نہیں، البتہ اس سے روایت کی نفی سمجھی جاتی ہے، اور ہم نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ صحابہ سے امام کی روایت مختلف فیہ ہے لیکن بر تقدیرِ اختلاف نفیِ کلی (جو مولف کا مقصود ہے) ثابت نہیں ہوتی، اور ابن طاہر کا قول اختلاف پر صراحۃً دال ہے اس کے باوجود کہ اصحاب امام کا

(١) تهذيب الأسماء واللغات، النوع الثاني الكنىٰ، ترجمة الإمام أبي حنيفة، جلد:٢، ص: ٢١٦.

قول غیر اصحابِ امام کے مقابلے میں زیادہ قابلِ اعتبار ہے، مثبت کے نافی پر مقدم ہونے کے قاعدے کے مطابق (جس کی تفصیل آرہی ہے) ملاقات وروایت کا قول پایۂ ثبوت کو پہنچا، اور ناقل کے لیے دونوں قول مفید نہ ہوئے۔

اور عجب یہ ہے کہ ملاقات کی نفی کرنے والے نے خطیب کا وہ قول ملاحظہ نہ کیا، جو صحابہ سے امام کی ملاقات پر نص قاطع ہے اور "تہذیب" میں ابواسحاق مذکور کے قول سے متصل مذکور ہے، اور وہ یہ ہے:

"و قال الخطيب البغدادي في "التاريخ": هو أبو حنيفة التيمي، إمام أصحاب الرأي، و فقيه أهل العراق، رایٔ أنس بن مالك" إلخ[1].

اور اسی طرح امام عبداللہ یافعی کا کلام (جو عن قریب مولف کے کلام میں منقول ہوگا) امام کا، حضرت انس رضی اللہ عنہ کی رُویت پر دال ہے، اور صحابہ سے امام کے روایت کرنے کی سلسلے میں اختلاف کو بیان کرنے والا ہے، اور وہ یہ ہے:

"و فيها توفي فقيه العراق، الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، مولیٰ بني تيم الله بن ثعلبة، مولده سنة ثمانين، رایٔ أنسا، و رویٰ عن عطاء ابن أبي رباح و طبقته، و كان قد أدرك أربعة من الصحابة: هم أنس بن مالك بالبصرة، و عبد الله بن أبي أوفیٰ بالكوفة، و سهل بن سعد الساعدي بالمدينة، و أبو الطفيل عامر بن واثلة بمكة. قال بعض أرباب التاريخ: و لم ير أحدا منهم و لا أخذ عنه، و أصحابه يقولون: لقي جماعة من الصحابة، و رویٰ عنهم، و لم يثبت ذلك عند أهل النقل" اھ.

"یعنی امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفی، مولیٰ بنی تیم اللہ بن ثعلبہ نے ۱۵۰ھ میں انتقال فرمایا، اور ان کا زمانۂ ولادت ۸۰ھ ہے، انھوں نے انس بن مالک کو دیکھا، اور عطا بن ابی رباح اور ان کے معاصرین سے روایت کی۔ انھوں نے چار صحابہ کو پایا تھا، بصرہ میں انس بن مالک، کوفہ میں عبداللہ بن ابی اوفیٰ، مدینہ میں سہل بن سعد الساعدی اور مکہ میں ابوطفیل عامر بن واثلہ رضی اللہ عنہم۔ اور بعض اربابِ تاریخ کہتے ہیں: کسی صحابی کو نہ دیکھا اور نہ کسی سے روایت کی۔ اور اصحابِ امام کہتے ہیں کہ: امام نے صحابہ کی ایک جماعت سے ملاقات کی اور ان سے روایت کی۔ یہ امر اہلِ نقل کے نزدیک ثابت نہیں" انتہیٰ۔

امام یافعی نے پہلے صحابہ سے امام کی ملاقات کا ذکر کیا، جو معتمد قول ہے، پھر بعض اربابِ تاریخ کا اختلاف بیان کیا۔ اب محل غور ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھنا، اور چار صحابہ کو پانا کہ ان میں ایک حضرت انس بھی ہیں، بعض اربابِ تاریخ کی روایت کے منافی ہے۔ اور دوسرا قوی معارض ان بعض لوگوں کا قول ہے جو اصحابِ امام کا مقولہ ہے۔ تو امام یافعی کے اس کلام سے صاف ظاہر ہے کہ صحابہ سے امام کی عدمِ ملاقات اور روایت بعض

(۱) تهذيب الأسماء واللغات، النوع الثاني الكنیٰ، ترجمة الإمام أبي حنيفة، جلد:۲، ص: ۲۱۶.

ارباب تاریخ کا قول ہے نہ کہ سب کا۔ اور امام یافعی کے نزدیک امام کا حضرت انس کو دیکھنا محقق ہے، اور حضرت انس اور ان کے علاوہ دوسرے تین صحابہ سے صحبت اس قوت کو نہیں پہنچی؛ یہی وجہ ہے کہ رُویت انس کو پہلے علاحدہ ذکر کیا، اور چار صحابہ کے ادراک کو بعد میں لکھا۔

ایک ـــــ شبہہ کا ازالہ

اور اگر یہ وہم ہو کہ چار صحابہ کے اِدراک سے مراد ادراک بالزمان ہے، نہ کہ ملاقات، **تو جواب یہ ہے** کہ: وہ چار صحابہ جن کے ادراک میں کلام ہے، ان میں سے ایک حضرت انس رضی اللہ عنہ بھی ہیں جن کی رُویت ثابت ہو چکی ہے، اب چاروں کے اِدراک کو ادراک بالزمان کیوں کر کہا جائے گا؟

دوسرے یہ کہ: اس جگہ ادراک بالزمان مراد لینا احوالِ صحابہ سے قلتِ اطلاع پر دال ہے؛ اس لیے کہ امام نے بہت سے صحابہ کا زمانہ پایا ہے؛ لہٰذا ان چار کی تخصیص بے کار ہے، جیسے سائب بن یزید، کہ ان کی وفات ۹۱ھ، یا ۹۲ھ، یا ۹۴ھ میں ہے۔ اور عبد اللہ بن بسر کہ ان کی وفات ۹۶ھ میں ہے۔ اور محمود بن ربیع کہ ان کی وفات ۹۹ھ میں ہے۔

قال العسقلاني في "التقريب":

"السائب بن يزيد بن سعيد بن ثمامة الكندي، صحابي صغير، مات سنة إحدىٰ و تسعين، و قيل: قبل ذلك" اھ مختصرا[1].

و قال: "عبدالله بن بسر — بضم الموحدة، و سكون المهملة — المازني، صحابي صغير، مات سنة ثمان و ثمانين، و قيل: ست و تسعين" اھ مختصرا[2].

و قال في "تهذيب الأسماء": محمود بن الربيع الصحابي رضي الله تعالىٰ عنه، قال الواقدي: توفي سنة تسع و تسعين" اھ مختصرا [3].

اور ان کے علاوہ اور بھی صحابہ ہیں، کما لا یخفیٰ علیٰ من تصفح کتب أسماء الرجال.

اب اس تقدیر پر اس کا یہ قول، اور اسی طرح ابن طاہر کا قول: "ولم یثبت ذلك عند أهل النقل" [4] (جس کا ذکر پہلے ہو چکا) انھیں بعض پر محمول ہے جو ملاقات و روایت کے منکر ہیں اور سیاق کلام کے قرینے سے نقل کی طرف اہل کی اضافت عہد کے لیے ہوگی ورنہ رُویتِ انس اور چار صحابہ کے ادراک کا قول (جسے پہلے نقل کیا ہے) بے معنی ہو جائے گا، لیکن شوقِ تخطیہ نے مولفِ معیار کو اپنی منقولہ روایت کی طرف التفات نہ کرنے دیا۔

(۱) تقريب التهذيب، ج:۱، ص: ۱۹۷، دار الفكر، بيروت.
(۲) تقريب التهذيب، ج:۱، ص: ۲۸۰، ۲۸۱، دار الفكر، بيروت
(۳) تهذيب الأسماء، ج:۲، ص: ۸٤، دار الفكر، بيروت.
(٤) ترجمہ: یہ امر اہل نقل کے نزدیک ثابت نہیں۔

اس کے علاوہ دیگر معتبرین اور ثقات معتمدین کی روایات کو جو صحابہ سے امام کی روایت اور ملاقات کو واضح کرتی ہیں، کیوں کر ملاحظہ کرتے؟ اور امام یافعی کی عبارت کی طرح ابن خلکان کا کلام بھی انھیں بعض اربابِ تاریخ کے قول پر مبنی ہے جو ملاقات کی نفی کرنے والے ہیں۔

> اقول: (مولف المعیار) نقل الشيخ مقولة إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة تعر يض عليه و تنبيه علىٰ كذبه بناءً على التحقيق، فإن مقولته متضمنة علىٰ حر ية أصله، والمحقق الرق، كما صرح به الشيخ آنفا، والحافظ بن حجر في التقر يب، والإمام النووي في التهذيب، و العلامة ابن خلكان في وفيات الأعيان وغيرهم، و مشتملة علىٰ أن الإمام أبو حنيفة جد إسماعيل ذهب به إلى علي رضي الله تعالىٰ عنه، فدعا له بالبركة، و هو خلاف التحقيق عند هولاء الأر بعة وغيرهم من كافة المسلمين، بل هو لم يقل به أحد من الجهلاء، فما ظنك بالعلماء؛ لأن عليا مات قبل ولادة الإمام بأر بعين سنة، كما صرح به العسقلاني في التقر يب وغيرهم، فافهم. لا يتوهم أن مراد إسماعيل من الجد الذي ذهب به إلى علي يحتمل أن يكون جداً أعلى؛ لأن إسماعيل يعني بالجد، الجد الذي مات ببغداد، سنة خمسين ومأة، كما يدل عليه كلامه، و هو ليس إلا أبا حنيفة رحمه الله تعالىٰ. اور اس مقام مزلة الاقدام میں حافظ دراز پشاوری بھی پھسلے، چناں چہ اول ترجمہ فارسی، پارہ اول، صحیح بخاری میں، بیچ بیان مناقب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے لکھتے ہیں کہ "اسماعیل پسر حماد گفت کہ جد من امام ابو حنیفہ در سال ہشتاد متولد شد، واوراپدر او ثابت بخدمت علی شاہ ولایت بردہ بود، ودراں حال او خرد سال بود، پس حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ درہماں حال بدرگاہ ایزد متعال دعابریں منوال کرد کہ حق تعالیٰ بہ لطف ورحمت بسیار وخیروبرکت بے شمار دروے واولادوے پائدار نماید، انتہی بحروفہ. عجب یہ لوگ ساتھ: حبك الشيء يعمي و يصم کے موصوف اور ممتاز ہیں کہ ایسی بے خبری پر اپنی، کہ موجب شرم وحیا کے ہے خبر نہیں رکھتے؛ کیوں کہ سال وفات علی مرتضی کجا؟ اور سال پیدائش امام صاحب کجا؟ ؎ آناں
>
> کہ چشم بر گل تحقیق واکنند — از ہر چہ فہم رنگ نگیرد حیا کنند
>
> در مبحثے کہ غیر خموشی علاج نیست — پر ہرزہ است تکیہ بچون وچرا کنند
>
> اور حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانی تقریب التہذیب میں فرماتے ہیں: النعمان بن ثابت الكوفي، أبو حنيفة، الإمام، يقال: أصله من فارس، و يقال: مولى بني تيم، فقيه مشهور، من السادسة، اھ. (معيار الحق)

اور مولف نے ابن طاہر کے حوالے سے شیخ اسماعیل بن حماد کا جو مقولہ نقل کرکے اسے بیانِ تعریض وتکذیب پر محمول کیا ہے اس میں "ذهب به إلى علي" کی جگہ "ذهب ثابت إلى علي" ہوگا۔ "ثابت" کی جگہ ناسخین غلطی سے "به" لکھ گئے ہیں، جیسے بعض کتابوں میں "ذهب ثابت بجدي" ہے اور محققین نے لفظ "بجدي" کو ناسخین کی غلطی پر محمول کیا ہے۔ یا "باے جارہ" کو زیادہ کیا ہے۔ اور "جد" سے مراد انھیں "ثابت" کو لیا ہے جو جدِ اعلیٰ ہیں۔

علامہ محمد امین صاحبِ "رد المختار" فرماتے ہیں:

في "تاريخ ابن خلكان" عن الخطيب: أن حفيد أبي حنيفة قال: أنا إسماعيل بن حماد بن النعمان بن ثابت بن النعمان بن المرزبان، من أبناء فارس من الأحرار. واللهِ ما وقع علينا رق قط. ولد جدي أبو حنيفه سنة ثمانين، و ذهب ثابت إلى علي رضي الله تعالىٰ عنه و هو صغير، فدعىٰ له بالبركة فيه و في ذريته، و نحن نرجو أن يكون الله قد

استجاب لعلي فينا. والنعمان بن المرزبان أبو ثابت هو الذي أهدىٰ لعلي الفالوذج في "يوم المهرجان" فقال علي: مهرجونا كل يوم هكذا. و به ظهر أن ما في بعض الكتب من قوله: "وذهب ثابت بجدي إلى علي...إلخ" غير ظاهر؛ لأن عليا مات سنة أربعين من الهجرة، كما في "ألفية العراقي" فالظاهر أن لفظة " بجدي" من زيادة النساخ، أو الباء زائدة، و أصله جدي" اهـ[1].

ورنہ شیخ اسماعیل سے بہت بعید ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تاریخِ وفات پر مطلع نہ ہوں اور بلا تکلف ایسا کلمہ زبان پر لائیں کہ "مولفِ معیار "اس کی غلطی سے آگاہ ہوجائے۔ اور ناقلینِ محصلین سے بھی بعید ہے کہ ناسخین کی غلطی کی تحقیق کیے بغیر (جیسا کہ ابن خلکان کے کلام سے ظاہر ہے) شیخ اسماعیل پر تعریض و تشنیع کریں۔

محل غور ہے کہ حافظ دراز پشاوری نے "صحیح بخاری" کے ترجمے میں اسی غلط عبارت کا ترجمہ کردیا جو شیخ اسماعیل کی طرف منسوب تھی، ان سے یہ خطا ہوئی کہ نقل صحیح کی تحقیق نہیں کی اور تواریخِ کثیرہ کی طرف التفات نہ فرمائی کہ ناسخ کی غلطی معلوم ہوجاتی۔ اہل تصنیف سے یہ امر اتنا بعید اور شنیع نہیں بلکہ "مولف معیار" سے یہ امر زیادہ تر بعید ہے کہ "نووی" سے ابواسحاق کی نقل تو لے لی اور "خطیب" کی روایت، جو اس سے متّصل تھی چھوڑ دی، اور خود "مولف معیار" نے التفات کیے بغیر "تاریخ یافعی" کی عبارت نقل کی جو خود اس کی غرض کے مخالف ہے، اور ابن طاہر کی منقولہ عبارت کو شیخ اسماعیل پر طعن اور تعریض پر محمول کیا اور ناسخین کی غلطی کے احتمال پر دھیان نہ دیا، اور "ابن خلکان" اور صاحبِ "ردالمحتار" کا کلام (جو ناسخ کی غلطی کا مظہر ہے) اس جگہ پس پشت ڈال دیا۔

{اقول: (مولف المعیار) حافظ ابن حجر نے امام کو چھٹے طبقے میں شمار کیا ہے، اور چھٹا طبقہ ان لوگوں کا ہے جن کو کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی۔ چناں چہ خود ابن حجر مقدمۃ الکتاب میں فرماتے ہیں: السادسة طبقة عاصروا الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، كابن جريج، اهـ. (معیار الحق)}

اور ابن حجر عسقلانی کا یہ قول: "النعمان بن ثابت الكوفي، أبو حنيفة الإمام، يقال: أصله من فارس، و يقال: مولىٰ بني تيم الله، فقيه مشهور، من السادسة" اهـ [2].

جسے مولفِ معیار نے تابعیتِ امام کی نفی کی دلیل بنایا ہے، یا تو انھیں بعض اربابِ تاریخ کے قول پر مبنی ہے جو ملاقاتِ امام کی نفی کرتے ہیں، اس صورت میں یہ مولف کو مفید نہیں کما مر. یا یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص دو مختلف اعتبار سے دو طبقوں سے شمار کیا جاتا ہے، كما قال العلامة ابن حجر في "شرح نخبة الفكر":

(۱) رد المحتار، المقدمة: قبيل مطلب فيما اختلف فيه من رواية الإ مام عن بعض الصحابة، جلد:۱، ص: ۱۴۹. دار إحياء التراث العربي.

(۲) تقريب التهذيب، ج:۲، ص: ۶۲۴، دار الفكر، بيروت

"والطبقة في اصطلاحهم: عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ، وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين، كأنس بن مالك رضي الله تعالىٰ عنه؛ فإنه من حيث ثبوت صحبته النبي ﷺ يعد في طبقة العشرة مثلا، و من حيث صغر السن يعد في طبقة من بعدهم" اھ [1].

تو ممکن ہے کہ ابن حجر نے "تقریب" میں امام کو اس لحاظ سے کہ صحابہ سے ملاقات کے وقت کم عمر تھے، طبقۂ سادسہ سے شمار کیا، اور ملاقاتِ صغر کو کالعدم قرار دیا، اور حصولِ ملاقات کے اعتبار سے طبقۂ خامسہ سے ہونا اس کے منافی نہیں، بلکہ ابن حجر کے کلام کی یہی دوسری توجیہ متعیّن ہے؛ اس لیے کہ محقق شامی نے ابن حجر سے نقل کیا ہے کہ "انھوں نے امام کو صحابہ سے حصول ملاقات کے اعتبار سے تابعین سے ٹھہرایا ہے" کما سیجيء عن قریب.

{ تو دیکھو کہ علمائے محققین معتبرین کے کلام سے ظاہر ہوا کہ ان چاروں میں سے کسی صحابی سے امام کی لقا ثابت نہیں۔ }

قوله: تو دیکھو کہ علمائے محققین معتبرین کے کلام سے ظاہر ہوا، الخ۔

اقول: مسلمانو! محل غور و انصاف ہے کہ "مولفِ معیار" کی روایت منقولہ سے حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت، اور ان کے علاوہ تین صحابہ کا ادراک، اور دار قطنی و خطیب کی روایت سے حضرت انس کی محض رُویت جسے "مولفِ معیار" نے عناداً چھوڑ دیا، اور اصحاب امام کے بہ قول ملاقات اور روایت دونوں، جس کو "مولفِ معیار" نے ابن طاہر سے نقل کیا ہے اور ضمناً سخاوی کے کلام سے ملاقات کا مفاد ہونا (جس کی ہم تفصیل کر چکے) خوب مرتبۂ ظہور و ثبوت کو پہنچا، اور ثبوت تابعیت کے لیے یہ امور کافی ہیں، تو "مولفِ معیار" کا یہ قول: "محققین کے نزدیک صحابہ سے امام کی ملاقات ثابت نہیں" کیوں کر صحیح ہوگا؟

مولفِ معیار کا ناقل کو مدعی ٹھہرانا، قواعد بحث سے بے خبری کی دلیل ہے

{ سو مانع کو اسی قدر سند منع کافی ہے اور مدعی کو دلیل قوی کے ساتھ اثبات دعویٰ لازم ہے۔ حالاں کہ جناب مولف نے دعوائے لقا ان چاروں صحابہ کو کسی دلیل اور بینہ سے ثابت نہیں کیا۔ یعنی کوئی قول ائمۂ نقل سے مثبت اس دعویٰ کا نقل نہیں کیا۔ سو نقل نہ کرنا جناب مولف کا قول کسی امام کا ائمۂ نقل سے واسطے اثبات ملاقات امام کے سہل بن سعد اور ابو طفیل سے تو ظاہر ہی ہے، لیکن ملاقات انس اور عبداللہ کی، جس پر قول طحطاوی کا نقل کیا ہے، وہ بھی حقیقت میں مجرد از شاہد و بینہ ہے؛ اس لیے کہ طحطاوی اور مثل اس کے، ائمۂ نقل سے نہیں ہیں۔ اور قول ان کا ایسے دعاوی کو مثبت نہیں ہو سکتا، جب تک کہ ائمۂ نقل سے روایت متصل نہ ہو، کیوں کہ فقہائے مقلدین اپنے ائمہ کی تعریف میں کیا کچھ نہیں لکھ گئے۔ چناں چہ صاحب الدر نے در مختار میں امام اعظم کی مدح میں کیا کچھ غلو کیا ہے، اور کہا ہے کہ: عیسیٰ علیہ السلام بھی آخر زمانہ میں امام ہی کے مذہب پر عمل کریں گے، حیث قال: إلی أن یحکم بمذهبه عیسی علیه الصلاۃ والسلام، اھ. اور اگرچہ اس قول کی حلبی نے تاویل کر دی ہے، لیکن وہ تاویل توجیه القول بما لا یرضی به قائله ہے؛ اسی واسطے طحطاوی نے بعد نقل کرنے ——— }

(۱) شرح نخبة الفکر، معرفة الطبقات، ص: ۱۰۷، مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ مبارک پور.

—تاویل حلبی کے کہا ہے: والذي ينبغي للطائفة الحنفية أن لا يتكلموا بهذه الألفاظ الموهمة؛ فإنه موجبة للتكلم فيهم، بل أن بعض الحمقاء يسبون الإمام، و ينفون عنه الاجتهاد، فالأولى تجنبه، اھ. اور بعض حنفیوں نے یہ کہا ہے کہ امام صاحب خضر علیہ السلام کے استاذ تھے۔ خضر علیہ السلام نے ان سے تیس برس علم حاصل کیا تھا۔ پانچ برس حین حیات میں، اور پچیس برس قبر پر سے۔ چناں طحطاوی نے نقل کیا ہے: اعلم أن الله تعالیٰ قد خص أبا حنيفة بالشريعة والكرامة. و من كراماته: أن الخضر عليه السلام كان يجيء إليه كل يوم وقت الصبح، و يتعلم منه أحكام الشريعة إلى خمس سنين، فلما توفي أبو حنيفة ناجى الخضر ربه، إلٰهي! إن كان لي عندك منزلة فأذن لأبي حنيفة حتیٰ يعلمني من القبر علیٰ حسب عادته، حتیٰ أعلم شرع محمد ﷺ على الكمال لتحصل لي الطريقة والحقيقة، فنودي أن اذهب إلى قبره، و تعلم منه ما شئت، فجاء الخضر عليه السلام و تعلم منه ما شاء كذلك إلى خمس و عشرين سنة، حتیٰ أتم الدلائل والأقاويل، اھ. اور اس سے بڑھ کر ہے قصہ قشیری کا جس میں خوب تفصیل سے حضرت خضر کو امام صاحب کا مقلد بنایا ہے، چناں چہ وہ بھی طحطاوی میں منقول ہے۔ اور سوا اس کے بہت ایسی باتیں فقہاے مادحین سے اپنے اپنے ائمہ کی تعریف میں صادر ہو چکی ہیں۔ تو اگر مجرد قول مادحین کا کالوحي من السماء ہوتا، اور ایسے امور اہم میں حاجت دلیل اور روایت کی، ائمہ نقل سے نہ ہوتی تو پھر قصہ قشیری اور قصہ خضر وامثالہا کو علماے حنفیہ ہی نے کیوں رد کر دیا ہے؟ دیکھو کہ طحطاوی میں ان قصوں پر کیا کچھ لے دے ہوئی ہے! تو خوب ثابت ہوا کہ طحطاوی و من مثلہ کا قول امام صاحب کو تابعی نہیں کر سکتا جب تک ائمہ نقل سے ثبوت نہ پہنچے، اور اس کا حال تم دیکھ ہی چکے ہو۔ (معیار الحق)

قولہ: سو مانع کو اسی قدر سند منع کافی ہے اور مدعی کو دلیل قوی کے ساتھ اثبات دعویٰ لازم ہے۔

اقول: "مولفِ معیار" نے صاحبِ "تنویر الحق" کو فضائل امام کی نقل میں مدعی ٹھہرایا، اور اپنے آپ کو مانع، اور اپنے کلام کو (جس سے عند التحقیق مولف کی غرض نہیں نکلتی، کما مر) سندِ منع گردانا۔ اور حال یہ ہے کہ "مولفِ تنویر الحق" فضائل امام کی نقل میں مدعی نہیں، ناقل ہیں؛ اس لیے کہ اہل مناظرہ کی اصطلاح میں مدعی وہ شخص ہے جو حکم خبری کے اثبات کے درپے ہو، اور کسی کی طرف حکم کی نسبت نقل نہ کرے۔ اور اگر کسی سے اس حکم کو نقل کرے گا تو وہ ناقل ہوگا، مدعی نہیں۔ چناں چہ عن قریب نقل کی تعریف سے یہ امر واضح ہو جائے گا۔ اور صاحبِ "تنویر الحق" ان تمام اخبار کو ناقلین کی طرف منسوب کرتے ہیں، كما لا يخفى على ناظر يه۔ تو فضائل امام کے ذکر میں وہ ناقل ہیں، مدعی نہیں۔ اور ناقل پر منع وارد کرنا صحیح نہیں۔

صاحبِ "رشیدیہ" اور اس کے شارح، صاحبِ "شریفیہ" فرماتے ہیں:

"والنقل: هو الإتيان بقول الغير علیٰ ما هو عليه بحسب المعنیٰ، مظهرا أنه قول الغير، يريد أنه لا يلزم في النقل الإتيان بقول الغير بحيث لا يتغير لفظه، بل إنما يلزم الإتيان به علیٰ وجه لا يتغير معناه، و مع ذلك يلزم إظهار أنه قول الغير كأن يقول مثلا: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالیٰ: النية في الوضوء ليست بفرض" اھ [1]۔

(۱) الرشيديه شرح الشريفيه، المقدمة، ص: ۲۹، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

"شریفیہ" ہی میں دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"يستبان مما ذكرنا عدم توجه المنع حقيقة على النقل والدعوىٰ"اھ [۱].

صاحبِ "آداب باقیہ" فرماتے ہیں:

"قوله: حقيقةً إشارة إلى أن المنع المجازي يتوجه على النقل والدعوىٰ" اھ.

شریفیہ میں ہے:

"أما النقل فلأنه إذا قال أحد: قال أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ: النية ليست بشرط في الوضوء، فإما أن يقول المانع: لانسلم أنها ليست بشرط فيه، و إما أن يقول: لا نسلم أن أبا حنيفة رحمه الله تعالىٰ قال كذا. فالأول لا يسمع أصلا؛ لأنه قرر الكلام بطريق الحكاية، فلا يتعلق به المواخذة أصلاً. و أما الثاني فهو و إن كان يسمع لكن لا من حيث أنه منع حقيقةً، بل لأنه عبارة عن طلب تصحيح النقل، يطلق عليه لفظ المنع مجازاً" اھ [۲].

اب دیکھو! ناقل کو مدعی ٹھہرا کر اس پر منع وارد کرنا قواعد بحث سے مطلع نہ ہونے پر دال ہے، اور اَن پڑھ لوگوں کو مغالطے میں ڈالنا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ: اس جگہ "مولف معیار" کی منع سے مراد، مجازاً طلب تصحیح نقل ہے، كما في "الشريفية" تو ہم کہیں گے: تصحیحِ نقل، صحتِ نَقل کے اظہار کا نام ہے، یعنی یہ بات ظاہر کرنا کہ شخص منقول عنہ نے در حقیقت یہ امر منقول کہا ہے۔ اور "مولفِ معیار" نے ان مقامات میں کہیں یہ طلب نہیں کیا کہ "صاحبِ تنویر" نے یہ نقول غلط لکھی ہیں، منقول عنہ سے اس کی تطبیق چاہیے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کو منع مجازی کہنا صحیح ہوتا اور اس کے جواب میں منقول عنہ کا کلام دکھا دینا کافی ہو جاتا، بلکہ "مولفِ معیار" "صحتِ نقل کو مان کر منقول عنہ کے تخطیہ کے درپے ہے اور اپنے لاحاصل ایرادات کو منقول عنہ کے اوپر وارد کرکے اس کو "منع" اور "سند منع" قرار دیتا ہے، انصاف پسند عقلا کو غور کرنا چاہیے کہ جناب "مولف" کا فہم و تدبر کس قدر جولانیت پر ہے، اس کے باوجود ہم نے ہر محل میں ہر طور پر مناسب جوابات دیے ہیں تو اس نہج پر کلام "معیار" کو طلب تصحیحِ نقل کے معنی میں منع کہنا بھی صحیح نہیں ہوا۔

اگر یہ شبہہ ہو کہ بعض اہل مناظرہ کے نزدیک جب ناقل، منقول عنہ کی صحت کا التزام کرے تو اس پر منع وارد کرنا صحیح ہے، کما قال في "الشريفية":

(۱) الرشيديه شرح الشريفيه، البحث الثالث، ص: ٦٢، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.
(۲) الرشيديه شرح الشريفية، البحث الثالث، ص: ٦٣، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

"و قيل: إنما الممنوع منع المنقول من حيث هو منقول لعدم التزام صحته [أما إذا التزم صحته] فمن حيث الالتزام ليس بناقل، و كلامه ليس بنقل بهذا الاعتبار؛ فيتوجه عليه المنع" اھ[1].

اولاً: ہم اس کے جواب میں کہیں گے: بعض مناظرین کا یہ قول غلط ہے، محققین کے نزدیک مقبول نہیں؛ لہٰذا اس پر اعتماد کرکے اسے منع کہنا کلامِ فاسد پر بنا رکھنا ہے۔

صاحبِ "آداب باقیہ" اس کے جواب میں فرماتے ہیں:

"اعلم أن ذلك القائل لو سلم تعريف المنع و المقدمة بما عرفا به فذلك القول منه مخرفة بحت، كما لا يخفى. و إن لم يسلم أحد ذينك التعريفين بل قال: المنع طلب الدليل على ما التزم صحته، أو المقدمة هو الملتزم صحته، كما يستدعيه مساق كلامه فهو لا ريب فيه، و إن كان سننه كسنن خرق الإجماع" اھ.

ثانیاً: ہم کہیں گے کہ: متنازع فیہ مسئلے میں ناقل کے لیے التزام صحت ضروری نہیں؛ اس لیے کہ ناقل کا مقصود نقل خاص پر منحصر نہیں، البتہ یہاں پر ناقل کو ثقات کی نقل کے مطابق امام کی تابعیت کے ثبوت کا التزام ہے، تو اگر بالفرض ایک نقل خاص صحیح نہ ہو، تو مدعا کی مظہر، دوسری نقل ذکر کرے گا، اور ایک مظہر و مثبت سے (جب وہ واقع میں مظہر ہو اور خصم کے لیے کسی عارضہ کے سبب مفید نہ ہو) دوسرے کی طرف انتقال کرنا جو خصم کے لیے مُسکت اور عوام کے لیے مفید ہو، مناظرین کا قدیم طریقہ اور انبیاے عظام علیہم السلام کی سنت ہے۔ دیکھو! حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے مناظرے میں پہلے فرمایا: ﴿رَبِّيَ الَّذِيْ يُحْيٖ وَ يُمِيْتُ[2]﴾ (میرا رب وہ ہے جس کے قبضۂ قدرت میں جلانا اور مارنا ہے) حقیقت میں یہ امر مدعا کو ثابت کرنے والا تھا، لیکن جب نمرود نے تعنت و عناد سے عوام کو گمراہ کرنے کے لیے اس کے جواب میں کہا: ﴿اَنَا اُحْيٖ وَ اُمِيْتُ[3]﴾ (یہ جلانا اور مارنا تو میرا کام ہے) اور اس دھوکے سے عوام کو بہکایا، تو ابراہیم علیہ السلام نے دوسرے مثبت کی طرف انتقال فرمایا، اور ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ وہ ہے کہ سورج کو مشرق سے نکالتا ہے، اگر تجھ کو دعواے خدائی ہے تو، تو سورج کو مغرب سے نکال دے، پھر نمرود کو ساکت کردیا۔[4]

اس سے ظاہر ہوا کہ نقل خاص بلکہ دلیل خاص کے ترک سے مدعا کا بطلان نہیں ہوتا؛ لہٰذا محل مذکور میں ناقل کو نقل خاص کی صحت کا التزام کچھ ضروری نہیں۔

---

(۱) الرشيديه شرح الشريفيه، البحث الثالث، ص: ٦٣، ٦٤، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.
(۲) القرآن، سورة البقرة: ٢، الآية: ٢٥٨. (۳) القرآن، سورة البقرة: ٢، الآية: ٢٥٨.
(٤) ﴿قَالَ اِبْرٰهٖمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَاْتِيْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِيْ كَفَرَ ؕ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ﴾ [البقرة:٢٥٨]

ثالثاً: ہم کہیں گے: ہم نے منع کو مسلّم رکھ کر ہر ایک کے جوابات مختصراً دے دیے ہیں، شک کرنے والے کو چاہیے کہ بہ نظرِ غور ملاحظہ کرے۔

اور معلوم نہیں کہ "مولفِ معیار" کے نزدیک ائمۂ نقل کون سے لوگ ہیں؟ اگر ائمۂ نقل سے مراد ارباب تواریخ ہیں تو ظاہر ہے کہ مولف "تنویر الحق" نے امام کے تابعی ہونے کو "معدن الیواقیت" اور "مدینۃ العلوم" سے نقل کیا ہے، اور ان کتابوں کے مولفین نے تاریخ کی دوسری کتابوں سے نقل کیا ہے۔ چناں چہ ہم نے نفس تابعیت میں ان کی تائید امام یافعی کے کلام سے (جو "مولفِ معیار" کے نزدیک مقبول اور منقول ہے) اور خطیب کی روایت سے جو "تہذیب الاسما" میں منقول ہے اور دارقطنی کے کلام سے جسے ابن طاہر نے ذکر کیا، نقل کردی ہے؛ لہٰذا امام کے تابعی ہونے کا دعویٰ ثقات ارباب تواریخ کی نقل کے خلاف نہ ہوا، اور صحابہ سے امام کی روایت اور صحبت جو "طحطاوی" اور "اعلام الاخبار" وغیرہ میں مذکور ہے، تواریخ معتبرہ سے نقل کیے بغیر نہیں، یہ لوگ ثقہ اور معتبر تھے، افترا کیوں کرتے؟ امام طحطاوی نے اس کی اسناد "تبییض الصحیفہ" کی طرف کی ہے، جو امام جلال الدین سیوطی کی تصنیف ہے، ان کی تصریح یہ ہے:

"قال في "تبييض الصحيفة": قد ألف الإمام أبو معشر عبدالكريم بن عبدالصمد الطبري المقري، الشافعي جزءاً في ما رواه الإمام أبو حنيفة عن الصحابة، قال أبو حنيفة: رويت... إلخ. و ذكر هولاء المذكورين، اه. قال ابن حجر: لأنه ولد بالكوفة سنة ثمانين من الهجرة، و بها يومئذ من الصحابة عبدالله بن أبي أوفىٰ؛ فإنه مات بعد ذلك بالإتفاق، و بالبصرة يومئذ أنس بن مالك، ومات سنة تسعين أو بعدها. و قد أورد ابن سعد بسند لاباس به: أن أبا حنيفة رائ أنسا، و كان غير هٰذين من الصحابة بالبلاد أحياءاً، فهو بهٰذا الإعتبار من طبقة التابعين، و لم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له، كالأوزاعي بالشام، و الحمادين بالبصرة، والثوري بالكوفة، و مالك بالمدينة، و مسلم بن خالد الزنجي بمكة، والليث بن سعد بمصر" اه.

کمال تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ "مولفِ معیار" نے صاحبِ "تبییض الصحیفہ" امام جلال الدین سیوطی کو نہ ائمۂ نقل سے شمار کیا، اور نہ ان کا کلام قابلِ اعتبار مانا — اور ابن حجر عسقلانی کی تصریح کے ساتھ جو امام کی تابعیت منقول ہوئی، اسے افترا گردانا — اور ان ہی ابن حجر کا قول جو امام کی نفیِ تابعیت پر دال تھا اور باعتبار صغرسن واقع ہوا "تقریب" سے لے لیا — اور طحطاوی وغیرہ اس کے ناقلین محققین کو مفتری اور کذاب قرار دیا، اس کے باوجود کہ وہ نقل کی استناد ائمۂ تواریخ و حدیث کی طرف کرتے ہیں۔ اور ان میں سے کسی کو ائمۂ نقل سے تسلیم نہ کیا — اور ابن حجر، جلال الدین سیوطی اور ابومعشر طبری شافعی وغیرہ کی نقل کو اتصال سند کے باوجود غیر متّصل کہا —

اور ابن طاہر، ابن خلکان اور سخاوی کے کلام کو اپنے خیالی، تراشیدہ معانی کے اعتبار سے لے لیا، اور اسے متّصل السند گردانا، جب کہ اس سے مولف کا مقصد حاصل نہیں ہوتا — اور خطیب، دار قطنی اور یافعی کی روایت کو بے کار چھوڑا! ماشاء اللہ! و لا حول و لا قوۃ إلا باللہ! کیا انصاف و دیانت، اور کیا ہی تدبر و ذکاوت ہے!

احوال رجال کی نقل میں ناقل سے منقول عنہ تک اتصال سند ضروری نہیں

اب اگر کوئی اعتراض کرے کہ بے شک امام کی ملاقات ان صحابہ سے بہ نقل ائمہ نقل تو ثابت نہیں، لیکن ہم عصر تو تھے، اور روایت کرنا امام صاحب کا حضرت انس اور حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے طحطاوی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے۔ سو یہ امر واسطے اثبات دعوائے لقائے انس اور عبداللہ کے کافی ہے، بنا بر مذہب امام مسلم، صاحب صحیح (مسلم) کے۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ روایت کرنا حضرت امام ابو حنیفہ کا حضرت انس اور حضرت عبداللہ سے طحطاوی وغیرہ نے بسند متّصل الی الامام، امام سے روایت نہیں کیا۔ اور علم حدیث و سیر میں ملاحظہ حال راویوں کا درجہ درجہ آخر تک پر ضرور ہے۔ (معیار الحق)

یہاں سے واضح ہو گیا کہ مولف کا یہ کلام: "اب اگر کوئی کہے کہ بے شک امام کی ملاقات ان صحابہ سے بہ نقل ائمہ نقل تو ثابت نہیں لیکن ہم عصر تو تھے، اور امام کا انس اور عبداللہ بن ابی اوفی سے روایت کرنا طحطاوی وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے، تو یہ امر مذہب مسلم کی بنا پر دعوائے لقا کے ثبوت کے لیے کافی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ: امام کا انس اور عبداللہ سے روایت کرنا طحطاوی وغیرہ نے بہ سند متّصل الی الامام، امام سے نقل نہیں کیا ہے" انتہیٰ — سراسر بے معنی ہے؛ اس لیے کہ **اولاً:** جب صحابہ سے امام کی لقا، ثقات کی نقل سے معرض بیان میں آچکی تو اس کی کیا حاجت ہے کہ مذہب مسلّم پر بنا کر کے صحابہ سے امام کی روایت کرنے سے امام کی لقا کو ثابت کیا جائے۔

ثانیاً: یہ کہ ابو معشر طبری نے صحابہ سے امام کا روایت کرنا بہ سند متّصل ذکر کر دیا، لیکن امام جلال الدین سیوطی یا طحطاوی نے بہ جہت اختصار "قال أبو حنیفة: رو یت إلخ" پر اکتفا کیا۔ جس انصاف پسند کا جی چاہے وہ ابو معشر طبری کا کلام دیکھ لے۔ اور طحطاوی نے ثبوتِ لقا کی تائید کے لیے امام ابن حجر کے کلام سے امام کا حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھنا بھی نقل کر دیا ہے۔

ثالثاً: ہم پوچھتے ہیں کہ تمھارا یہ کلام کہ "امام کا حضرت انس اور عبداللہ سے روایت کرنا، طحطاوی وغیرہ نے بہ سند متّصل الی الامام، امام سے روایت نہیں کیا" انتہیٰ۔ کیا معنی رکھتا ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ طحطاوی وغیرہ نے اپنے شیوخ سے اور ان شیوخ نے اپنے شیوخ سے بہ سند متّصل امام تک یہ امر نقل نہیں کیا، تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ: احوال رجال کی نقل میں ناقل سے اصل منقول عنہ تک سند کا اتصال کب ضروری ہے؟ تمام ارباب تواریخ جو احوال رجال نقل کرتے ہیں، کہیں اپنے سے منقول عنہ تک سند کا اتصال نہیں کرتے، بلکہ ثقات کی معتبر کتابوں سے نقل کر دیتے ہیں، اس کے باوجود ان کی نقل محققین کے نزدیک مقبول ہوتی ہے۔ خود "مولفِ معیار" نے ابن طاہر، سخاوی اور ابن خلکان سے امام کی صحابہ سے عدمِ لقا و روایت نقل کی اور اس سے

معرض استدلال میں سند پکڑی، بھلا یہ امام کے زمانے میں کب موجود تھے؟ تو یہ لوگ امام کے احوال کو ان لوگوں کے بیان و تحریر کے بغیر جنھوں نے امام کا زمانہ پایا، کیا جانیں؟ اور ان کی نقل موجودین زمانۂ امام تک متّصل نہیں تو چاہیے کہ قابل قبول نہ ہو؛ لہٰذا جو جواب مولف کا ہے وہی جواب ہماری طرف سے ہے۔

اس کے علاوہ روایت کی صحتِ خبر کے لیے مخبر سے راوی تک سند کا اتصال ضروری نہیں بلکہ کتب معتبرہ میں روایت کا موجود ہونا مخبر کی خبر کی صحت کے لیے کافی ہے، مثلاً کوئی کہے کہ: امام بخاری کو مثلاً امام احمد یا عبداللہ بن محمد سے روایت ہے، تو اب اس قائل سے لے کر امام بخاری تک اتصال سند کی حاجت نہیں، بلکہ مذکورہ حضرات سے امام بخاری کی روایت کا کتاب بخاری کے اندر موجود ہونا کافی ہے، تو ابو معشر وغیرہ جو صحابہ سے امام کی روایت کے ناقل ہیں ان کو کتبِ معتبرہ سے، اور ہم کو ان کے بیان سے معلوم ہوا۔ اب امام تک روایت کی خبر کی صحت کے لیے اتصال سند نہ ہم سے درکار ہے اور نہ ابو معشر طبری وغیرہ سے۔ دیکھو! عمل کرنے کے لیے اگر کوئی حدیث تلاش کریں تو اس کا ثقات کی معتبر کتابوں میں موجود ہونا کافی ہے، كما قال في "مختصر كتاب الإرشاد" لابن الصلاح:

"و من أراد العمل بحديث من كتاب فطريقته: أن ياخذه من نسخة معتمدة قابلها هو أو ثقة بأصول صحيحة، فإن قابلها هو أو ثقة بأصول صحيحة أجزأه" اھ. و هكذا في مقدمة صحيح مسلم للنووي.

تو جب حدیث کے معمول بہ ہونے کے لیے اتصال سند درکار نہ ہوا تو محض خبر روایت میں اتصال سند کیوں کر ضروری ہوگا؟

"الإسناد من الدين" کی وضاحت

> حضرت عبداللہ بن مبارک کہتے ہیں: بیان کرنا اسناد کا من جملہ دین سے ہے؛ کیوں کہ جو اعتبار اسناد کا نہ ہوتا، ہر کوئی جو چاہتا کہہ دیتا، تو جھوٹ اور سچ میں امتیاز نہ ہوتا۔ عبدالله بن المبارك يقول: الإسناد من الدين، و لو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء. كذا في مقدمة صحيح مسلم وغيره. (معیار الحق)

اور عبداللہ بن مبارک کا یہ قول: "الإسناد من الدين إلخ" — صحیح ہے، اور ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ **اولاً**: امام سے مروی احادیث میں اسناد ہے، اور محققین شافعیہ مثلاً امام ابو معشر، حافظ سیوطی اور حافظ ابن حجر اس کو قبول کر چکے ہیں، اور "مولفِ معیار" کے قبول کے لیے تمام اسناد کا ذکر کرنا نہ ضروری ہے اور نہ ابن مبارک کے کلام کا مقتضا، و قد مر.

ثانیاً: یہ کہ ابن مبارک کے اس کلام کا معنی یہ ہے کہ اعتماد اور صحت و غلطی کی تحقیق، بیانِ اسناد کے ساتھ ہوتی ہے، اور صحت و خطا کی معرفت اس پر منحصر نہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے قرائن سے صحت وغیرہ کا حکم

کریں، اور اس جہت سے حدیث، معمول بہ یا مردود ہوجائے۔ دیکھو! امام مالک، امام ابو حنیفہ اور باقی ائمہ کوفہ کے نزدیک، بلکہ امام شافعی کے نزدیک بھی حدیث مرسل وغیرہ مع شرائط، حجت ہوتی ہے، کما سیجيء۔

ثالثاً: یہ کہ اگر اسناد میں تشدد ہے تو ان احادیث میں جو مفید احکام ہیں، نہ کہ ان میں جو مفید احکام نہیں بلکہ فضائلِ اعمال اور مناقب وغیرہ کو ثابت کرتی ہیں۔

قال في "مقدمة جامع الأصول":

"و قال أحمد بن حنبل: إذا روينا عن النبي ﷺ في الحلال والحرام و السنن والأحكام تشددنا في الأسانيد، و إذا روينا عنه في فضائل الأعمال، و مالا يضع حكما و لا يرفعه تساهلنا في الأسانيد" اهـ[1].

اور اس جگہ امام سے مروی احادیث، فضائل اعمال سے متعلق ہیں تو ان میں تشدد فی الاسناد کی کیا حاجت؟

حدیث مرسل و معلق کی تحقیق

{ اور روایت معلق بلا سند اسی لیے حجت نہیں ہوتی نزدیک جمہور علما کے، کما في نخبة الفكر و شرحه و غيرهما، تو بنا بر مذہب مسلم کے بھی لقا ثابت نہ ہوا۔ (معیار الحق) }

اور یہ جو کہا ہے: "اور روایت معلق بلا سند جمہور کے نزدیک اسی لیے حجت نہیں ہوتی" الخ۔ بے حاصل کلام ہے۔

اولاً: اس لیے کہ اگر اسناد کے عدمِ ذکر کی وجہ سے حدیث معلق حجت ہونے کے قابل نہ ہوتی، تو چاہیے تھا کہ جب تک سند ذکر نہ کی جاتی کسی حال میں لائقِ حجت نہ ہوتی، حالاں کہ بعض شروط کی قید کے ساتھ مسند نہ ہونے کے باوجود جمہور اور بعض مجتہدین کے نزدیک حجت ہوتی ہے، کما سیاتي.

ثانیاً: اس لیے کہ مسند کے مقابل مرسل، مقطوع، معلق، معضل اور منقطع وغیرہ سب ہیں، ان میں بتمامہ اسناد کا ذکر نہیں ہوتا، اور بتمامہ اسناد کے ذکر نہ ہونے کے باوجود ان میں سے اکثر بہ شروطِ مخصوصہ حجت ہوتی ہیں۔ صرف ایک معلق ہی مسند کے مقابل نہیں ہے کہ معلق کے حجت نہ ہونے سے مسند کے دوسرے مقابل کے درمیان حجیت کا حصر ہوجاتا، اور حجت ہونے کے لیے اتصال سند ضروری ہوتا۔

قال الشيخ ابن حجر في "شرح نخبة الفكر" و شارحه في "شرحه":

"و إنما ذكر التعليق في قسم المردود؛ للجهل بحال الراوي المحذوف، و قد يحكم بصحته إن عرف بأن يجيء مسمىً من وجه آخر، فإن قال: جميع من أخذْتُهُ ثقات، جاءت مسئلة التعديل على الإبهام من غير تسمية المعدل... اختلف فيه، فعند بعضهم يكتفىٰ به، وعند الجمهور—ومنهم الخطيب و أبو بكر

(۱) جامع الأصول، الفرع الرابع: في المسند والإسناد، ج:۱، ص:۱۰۹، مكتبة دار البيان، ۱۳۸۹ھ، ۱۹٦۹م.

الصيرفي-: لا يكتفىٰ به في التوثيق، و لا يقبل حتى يسمى، لكن قال ابن الصلاح هنا: إن وقع هذا التعليق و الحذف في كتاب التزمت صحته، كالبخاري و مسلم فما أتى فيه بصيغة الجزم، دل علىٰ أنه ثبت إسناده عنده؛ فإنه لا يستجيزه أن يجزم بذلك عنه إلا و قد صح عنده عنه. و إنما حذف لغرض من الأغراض... و ما أتى فيه بغير الجزم ففيه مقال...**والثاني:** و هو ما سقط من آخره بعد التابعي، هو المرسل... و إنما ذكر في قسم المردود للجهل بحال الراوي المحذوف... هذا، أي: كون المرسل حديثا مردوداً لا يحتج عند جماهير المحدثين، و كذا عند الشافعي وكثير من الفقهاء و أصحاب الأصول. و قال مالك في المشهور عنه، و أبو حنيفة وطائفة من أصحابهما و غيرهم من أئمة العلماء، كأحمد في المشهور عنه: إنه صحيح محتج به، بل حكى ابن جرير إجماع التابعين بأسرهم علىٰ قبوله، و إنه لم يات عنهم إنكاره، و لا عن واحد من الأئمة بعدهم إلى راس المأتين الذين هم من القرون الفاضلة المشهود لها من الشارع ﷺ بالخيرية. و بالغ بعض القائلين بقبوله، فقواه على المسند؛ معللا بأن من أسند فقد أحالك، و من أرسل فقد تكفل لك. هذا إذا لم يعتضد. فإن اعتضد بأن عرف من عادة التابعي أنه لا يرسل إلا عن ثقة، فذهب جمهور المحدثين إلى التوقف، و أنه لا يقبل لبقاء الإحتمال، وهو أحد قولي أحمد الغير المشهور عنه. **و ثانيهما** — و هو قول المالكيين والكوفيين—: يقبل مطلقا... و قال الشافعي: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولىٰ مسندا أو مرسلاً، أو اعتضد بأن أفتىٰ عوام أهل العلم بمعناه، أو كان المرسل متصفا بكونه من كبار التابعين؛ ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة" اهـ مختصرا بقدر الحاجة[1].

و قال العلامة ابن الأثير في "جامع الأصول":

"**المرسل** من الحديث: و هو أن يروي الرجل حديثاً عمن لم يعاصره، وله بين المحدثين أنواع و اصطلاح في تسمية أنواعه، فمنه: **المرسل المطلق**. ومنه قسم يسمىٰ: **منقطعا**. ومنه قسم يسمىٰ: **المعضل**. والناس في قبول المراسيل مختلفون: فذهب أبو حنيفة، و مالك بن أنس، و إبراهيم النخعي، وحماد بن أبي سليمان، و أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، و من بعدهم من أئمة الكوفة إلى أن المراسيل مقبولة محتج بها عندهم، حتى إن منهم من قال: إنها أصح من

(۱) شرح نزهة النظر للعلوي، من صور المعلق، ص: ۱۱۱ تا ۱۱٤. مجلس بركات، اشرفيه.

المتصل المسند؛ فإن التابعي إذا أسند الحديث أحال الرواية علىٰ من روىٰ عنه، وإذا قال: قال رسول الله ﷺ ؛ فإنه لا يقول إلا بعد اجتهاد في معرفة صحته" اھ ملخصا[1].

و قال في "مسلّم الثبوت":

"**المرسل** قول العدل: قال عليه السلام كذا، و هو إن كان من الصحابي يقبل اتفاقا، و لا اعتداد بمن خالف. و إن كان من غيره فالأكثر – و منهم الأئمة الثلاثة – : يقبل مطلقا. قيل من أسند فقد أحالك، و من أرسل فقد تكفل لك. و ابن أبان يقبل مطلقا من القرون الثلاثة و أئمة النقل" اھ مختصرا[2].

اور اگر یہ مراد ہے کہ امام اعظم سے رسول اللہ ﷺ تک اتصال سند نہیں ہے، **تو اس کا جواب بالکل** ظاہر ہے؛ اس لیے کہ امام نے صحابہ سے جو احادیث روایت کی ہیں، ان میں صحابی کا صرف ایک واسطہ ہے، اور وہ صحابی عدمِ عدالت اور عدمِ وثوق کے محتمل نہیں ہیں، اور انھیں مذکورہ شخصیتوں سے ہیں جن کی امام سے ملاقات زیر بحث ہے، یعنی ابن مالک اور ابو طفیل وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم، تو اگر امام ان کو ذکر نہ کرتے جب بھی حدیث مقبول ہوتی، چہ جائے کہ امام نے روایت میں بیان فرمایا اور کہا: "رویت إلخ. یعني عن أنس وغیرهم من المذکورین" ناقلین نے جن کے ناموں کا ذکر شہرت اور منصف کے تفحص پر اعتماد کی وجہ سے ترک کیا اور "إلخ" کا اشارہ کر دیا، اور امام نے ناموں کو ترک نہیں کیا ہے کہ یہ کہا جائے کہ: امام سے رسول اللہ ﷺ تک سند متصل نہیں ہے۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث کو موضوع کہنے میں مولفِ معیار کی دروغ گوئی

> علاوہ یہ ہے کہ جو تین حدیثیں مروی امام کی انس سے مولف (تنویر الحق) نے "طحطاوی" سے نقل کی ہیں، وہ تینوں موضوع ہیں نزدیک اکثر کے، خاص کر پہلی حدیث کہ اس کو بہت سے علمائے نقاد نے موضوع کہا ہے۔ پس کس طرح ہم عصر سے روایت کرنا ضم کر کے بنا بر مذہب مسلم کے ملاقات امام ابو حنیفہ کی حضرت انس سے ثابت کہو گے؟
>
> اب موضوع ہونا ان احادیث کا سنو! شیخ ابن طاہر حنفی صاحب مجمع البحار، تذکرۂ موضوعات میں فرماتے ہیں: طلب العلم فریضة علیٰ کل مسلم، روي عن أنس بطرق، کلها معلولة واهیة. و قال أحمد: لا یثبت في هذا الباب شيء. و کذا قال ابن راهو یه و أبو علي النیشاپوري والحاکم، اھ مختصرا.
>
> اقول: ایسا ہی کہا ہے نور الدین علی نے مختصر تنزیه الشریعة المرفوعة عن الأخبار الشنیعة الموضوعة میں۔ اور کہا ابن حبان نے کہ: یہ حدیث باطل ہے، اس کی کچھ اصل نہیں، اور لایا ہے اس کو ابن الجوزی اپنی موضوعات میں، کذا في الفوائد المجموعة

(۱) جامع الأصول، الفرع الخامس: في المرسل، ج: ۱، ص: ۱۱۵، مکتبة دار البیان، ۱۳۸۹ھ، ۱۹۶۹م.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الأصل الثاني: السنة، مسئلة في الکلام علی المرسل، جلد: ۲، ص: ۲۲۲، ۲۲۳. دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان.

{ في الأحاديث الموضوعة، للقاضي محمد بن الشوكاني. اور سید محمد امین، المشہور بابن عابدین نے رد المحتار حاشیہ الدر المختار میں کہا ہے: و جاء من طرق أنه رویٰ عنه أحاديث ثلاثة، لكن قال أئمة المحدثين: مدارها على من اتهمته الأئمة بوضع الأحاديث، اھ. (معیار الحق) }

قوله: اس کے علاوہ یہ کہ جو تین حدیثیں امام کی انس سے مروی ہیں، الخ۔

اقول: مولف کا دعویٰ یہ ہے کہ "یہ حدیثیں اکثر کے نزدیک موضوع ہیں" اور کسی محقق کے کلام سے اکثر کے نزدیک احادیث مذکورہ کی موضوعیت، نقل نہیں کی بلکہ دو تین قول جو موضوع ہونے پر دال ہیں، خواہ اکثر کے نزدیک ہوں یا اقل کے، نقل کیے تو اس سے اکثر کے نزدیک موضوع ہونا کیوں کر ثابت ہو گا؟ ممکن ہے کہ ان مذکورین نے متذکرہ احادیث کو موضوع کہا ہو اور ان کے علاوہ دوسرے بہت سے محققین کے نزدیک غیر موضوع ہوں، چناں چہ اس کی تفصیل عن قریب آتی ہے۔

پہلے "تذکرۃ الموضوعات" کا کلام سنو! (جس کو مولف نے حدیث اول کی موضوعیت کا شاہد گردانا ہے) تاکہ مولف کی تقصیر و تحریف واضح ہو جائے، اس کے بعد اس کے معنی میں بحث کی جائے گی:

"قال الشيخ محمد طاهر بن عدي الهندي في "تذكرة الموضوعات":

"في المقاصد: ((طَلَبُ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ)) روي عن أنس بطرق كلها معلولة واهية. و في الباب عن جماعة من الصحابة، و بسط الكلام في "تخريج الإحياء" و مع هذا كله قال البيهقي: متنه مشهور، و إسناده ضعيف، روي من أوجه كلها ضعيفة. و قال أحمد: لا يثبت في هذا الباب شيء، و كذا قال ابن راهو يه، و أبو علي النيشاپوري، والحاكم، و مثله ابن الصلاح للمشهور الذي ليس بصحيح، و لكن قال العراقي: قد صحح بعض الأئمة بعض طرقه، وقال المزني: إن طرقه تبلغ رتبة الحسن"".[1]

دیکھو! مولف نے "و في الباب عن جماعة" سے لے کر "و قال أحمد" تک عبارت حذف کر دی، اور وہاں سے "والحاكم" تک نقل کر دی "و مثل به ابن الصلاح" سے آخر تک پوری عبارت ذکر نہ کی تاکہ ناظرین دھوکا کھا جائیں، اور یہ سمجھیں کہ یہ حدیث حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے صحابہ سے مروی نہیں، اور حضرت انس کی روایت کے تمام طرق واہیات ہیں، تو یہ حدیث واہیات سے ہوئی۔ اور دوسرے صحابہ کی اس حدیث کی روایت کو جس کے طرق کو واہیات نہیں کہا، اور بیہقی کے کلام کو جو متن کی شہرت اور اسناد کے ضعف پر دلالت کرتا ہے، اور ابن طاہر کے استدراک کو جو عراقی کی نقل کے ساتھ بعض ائمہ کی تصحیح پر دال ہے، اور مزنی کے قول کو جو حدیث کے مرتبۂ حسن کو پہنچ جانے پر دال ہے، حذف کر دیا؛ کیوں کہ یہ تمام امر مولف کے دعوائے باطلہ کے مخالف تھے، اور "اھ مختصرا" کہہ دیا؛ تاکہ ناظرینِ "تذکرہ" کے اعتراض کے وقت عذر کی گنجائش رہے، یہ نہ سوچا کہ ناظرین

(۱) تذكرة الموضوعات، ج: ۱، ص: ۱۷، (المكتبة الشاملة).

"تذکرہ" معلوم کرلیں گے کہ جو عبارت مدعی کے دعویٰ کے خلاف تھی، اسے اڑادیا، اور جسے اپنے زعم میں مدعا کے موافق سمجھا، اس کو رہنے دیا، محلِ استدلال واستشہاد میں کلامِ "تذکرہ" کا یہ اختصار کیوں کر صحیح ہوگا؟ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی منکرِ دین کہے: نماز پڑھنا حرام ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ اھ مختصراً. تو عقلا کے نزدیک یہ استدلال کیا نافع؟ اور یہ اختصار کیوں کر صحیح ہے؟ اور اس کا یہ عذر کہ میں نے تو "اھ مختصرا" کہہ دیا تھا، کب التفات وسماعت کے قابل ہوگا؟

حدیثِ معلّل کی توضیح

پھر سمجھنا چاہیے کہ حدیث کا معلل ہونا یہ ہے کہ اس میں کوئی سبب مخفی، قادحِ صحت ہو، اور وہ حدیث بظاہر سبب قادح سے سالم ہو، کما قال في "مختصر كتاب الإرشاد" لابن الصلاح:

"و العلة: عبارة عن سبب قادح مع أن الظاهر السلامة" اھ.

اور حدیث معلل کو بعض محدثین "معلول" سے تعبیر کرتے ہیں، كما قال العلامة وجيه الدين في "شرح شرح نخبة الفكر":

"قد وقع في عبارة كثير من المحدثين كالترمذي، والبخاري، و ابن عدي، و الدار قطني، و كذا في عبارة الأصوليين، و المتكلمين تسميته أي: المعلل بالمعلول"، اھ[1].

تو حدیث کے معلل ہونے کی غایت یہ ہے کہ اس میں صحت مقدوح ہے، اور مقدوح الصحت ہونے سے حدیث کا موضوع ہونا لازم نہیں، دیکھو! حسن لذاتہ، اور حسن لغیرہ وغیرہ بعض اوقات میں صحیح نہیں ہوتی، اور عدمِ صحت کے باوجود وہ موضوع نہیں ہوجاتی بلکہ لائقِ حجت ہوتی ہے، بلکہ بعض محل میں معلل ہونے سے نفسِ متنِ حدیث میں ضعف بھی نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ کبھی تعلیل، اسناد میں ہوتی ہے اور حدیث صحیح ومعروف ہوتی ہے۔ اور وہ تعلیل جو متن میں ہوتی ہے، کبھی تو منافیِ صحت نہیں ہوتی ہے، اور کبھی ہوتی ہے لیکن یقینی طور پر حدیث کے موضوع ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ اس کی غایت یہ ہے کہ ضعف پر دال ہوگی۔ ناظرینِ اصولِ حدیث پر یہ امور بہت واضح ہیں۔

قال في "مختصر كتاب الإرشاد" لابن الصلاح:

"وكثر التعليل بالإرسال بأن يكون راويه أقوىٰ ممن وصل، و يقع لعلة في الإسناد، وهو الأكثر. و قد يقع في المتن، و ما وقع في الإسناد قد يقدح فيه، و في المتن كالإرسال والوقف. و قد يقدح في الإسناد خاصة، و يكون المتن معروفاً صحيحاً، كحديث يعلىٰ بن عبيد، عن الثوري، عن عمرو بن دينار: ((اَلْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ)) غلط يعلىٰ، إنما هو عبدالله بن

(۱) شرح شرح نخبة الفكر، بيان المدرج و أقسامه، ص: ۱۲۳، مجلس بركات اشرفيه مبارك پور.

دينار. و قد يطلق العلة علىٰ غير مقتضاها الذي قدمناه ككذب الراوي، وغفلته، و سوء حفظه، و نحوها من أسباب ضعف الحديث. و سمى الترمذي النسخ علة. و أطلق بعضهم العلة علىٰ مخالفة لا تقدح، كإرسال ما وصله الثقة الضابط، حتى قال من الصحيح صحيح معلل كما قيل منه صحيح شاذ" اھ. و هكذا في "مختصر الأصول" للسيد الشريف الجرجاني، و"شرح نخبة الفكر وشرحه" للعلامة وجيه الدين العلوي.

اسی طرح لفظ "واهي" حدیث کے موضوع ہونے پر دال نہیں بلکہ ضعف حدیث کا مثبت ہے، جیسا کہ ابن حجر "تقریب" میں فرماتے ہیں:

"**العاشرة**: من لم يوثق البتة، و ضعف مع ذلك لقادح، و إليه الإشارة **بمتروك الحديث**، أو **متروك**، أو **واهي الحديث**، أو **ساقط**" اھ[1].

بیہقی کے کلام سے قطعِ نظر، جو متنِ حدیث کی شہرت پر دال ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے علاوہ دوسرے صحابہ کی روایت سے جس کے طرق میں ضعف قطعی نہیں، اور ابن صلاح کی تمثیل سے جو شہرتِ متن پر دال ہے، اور مقولۂ عراقی سے، جس سے بعض طرق حدیث کی تصحیح ظاہر ہے اور مزنی کے کلام سے، جس سے اس حدیث کا مرتبہ حسن کو پہنچ جانا معلوم ہوا، خود مولف کی نقل کردہ عبارت سے بھی حدیث کا موضوع ہونا ثابت نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ اس کلام میں طرق کو "معلول" اور "واهي" کہا ہے، نہ کہ متن حدیث کو۔ اور بالفرض اگر متن حدیث کو معلول اور واہی کہتا جب بھی موضوع ہونے پر دال نہ تھا، کما ذکرنا آنفا. تو طرق کے معلول اور واہی کہنے سے موضوعیت کیوں کر ثابت ہوگی؟ اور امام احمد، ابن راہویہ، ابوعلی اور حاکم کے نزدیک عدمِ ثبوت، موضوعیتِ حدیث کو لازم نہیں۔ اصول حدیث وفقہ کی کتابوں میں کہیں پر بعض محدثین کے نزدیک عدمِ ثبوت کو موضوعیت کی دلیل نہیں گردانا، و من ادعیٰ فعليه البيان.

اور اس حدیث کی موضوعیت کے بارے میں "فوائد مجموعۂ شوکانی" سے مولف کی نقل تصحیح کو نہیں پہنچی، تلاش بسیار کے باوجود راقم کو یہ حدیث نہیں ملی۔ مولف کو چاہیے کہ تصحیح نقل کرے اور جب تک تصحیحِ نقل نہ ہو، نقل کچھ مفید نہیں۔ البتہ "مجموعۂ شوکانی" میں حدیث «أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّيْنِ؛ فَإِنَّ طَلَبَ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ» کو لیا ہے، اور اس میں اختلاف اقوال لکھا ہے، موضوعیت کا قطعی حکم اس میں بھی نہیں کیا، کما قال:

(۱) تقريب التهذيب، خطبة الكتاب، ج: ۱، ص: ۸، دار الفكر، بيروت، لبنان.

"« أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّيْنِ؛ فَإِنَّ طَلَبَ العِلْمِ فَرِ يْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ »، رواه العقيلي، و ابن عدي عن أنس مرفوعاً. قال ابن حبان: هو باطل لا أصل له، و في إسناده أبو عاتكة، وهو منكر الحديث، و تعقب: بأنه قد روى له الترمذي، و قد أخرج هذا الحديث البيهقي في "الشعب" و ابن عبدالبر في "كتاب العلم" و قال في "المختصر" هو لابن ماجه، و أحمد، و البيهقي، و لفظه مشهور و أسانيده ضعيفة، و قد أورده ابن الجوزي في الموضوعات"، اهـ.

اب غور کا محل ہے کہ قاضی شوکانی نے اس حدیث کو بھی یقیناً موضوع نہیں کہا بلکہ اختلافِ اقوال ذکر کیا ہے۔ اور اس کے کلام سے ظاہراً موضوع نہ ہونے کی ترجیح مستفاد ہوتی ہے، کما لا يخفى على الماهر المتدبر. اور « طَلَبُ العِلْمِ فَرِ يْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ ...» جو علاحدہ حدیث ہے، اس کلام میں اس کی موضوعیت سے کچھ بحث نہیں۔ اگر بالفرض حدیث: « أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّيْنِ... إلخ » موضوع ہوتی جب بھی اس کی موضوعیت، حدیث: « طَلَبُ العِلْمِ فَرِ يْضَةٌ...» کی موضوعیت کو مستلزم نہ تھی، جو علاحدہ اسناد کے ساتھ مستقل حدیث ہے، چہ جائے کہ اس کی موضوعیت غیر ثابت اور مختلف فیہ ہو۔

اگر "مولفِ معیار" نے شوکانی کے اس کلام سے جو باب، حدیث: « أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّيْنِ...إلخ » میں واقع ہوا « طَلَبُ العِلْمِ فَرِ يْضَةٌ...إلخ » کے موضوع ہونے کا حکم کیا ہے، تو اس کی خوش فہمی اور حدیث شناسی قابل غور ہے۔

اور اگر یہ کہو کہ: مولف نے شوکانی سے صرف یہ بات نقل کی ہے کہ ابن جوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں ذکر کیا ہے، تو **اولاً**: ہم کہتے ہیں کہ: ابن جوزی نے حدیث: « أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّيْنِ...إلخ » کو موضوعات میں شمار کیا ہے نہ کہ حدیث: « طَلَبُ العِلْمِ فَرِ يْضَةٌ...إلخ » کو، كما مر.

ثانیاً: یہ کہ ابن جوزی کے موضوع کہنے سے کیا حدیث یقیناً موضوع ہو جاتی ہے؟ البتہ اگر ائمۂ حدیث میں سے کوئی صحت و حسن وغیرہ کا اثبات نہ کرے تو ممکن ہے۔ اور متنازع فیہ میں تو محققین نے حدیث کی تصحیح کی ہے، تو ابن جوزی کے کلام سے موضوعیت حتمی کہاں ثابت ہوئی؟

ثالثاً: یہ کہ شوکانی کے کلام سے صرف ابن جوزی سے نقل موضوعیت لے لینا اور دعوائے موضوعیت کے منافی باقی کلام کو چھوڑ دینا، اور اس سے دعوائے موضوعیت کا اثبات چاہنا، ایسا ہے کہ ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ کو لے لینا اور ﴿وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى﴾ کو چھوڑ دینا۔

اب منصفین اس حدیثِ مذکور کے عدمِ موضوعیت کے شواہد ملاحظہ کریں، جس کے دعوائے موضوعیت میں مولف کو بڑا شغف ہے اور فاسد استدلالات (جس کا فی الجملہ بیان ہو چکا) پیش کیے ہیں:

محمد طاہر پٹنی "تذکرۃ الموضوعات" میں فرماتے ہیں:

((أُطْلُبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصِّيْنِ)) لابن عدي والبيهقي، لفظه مشهور و أسانيده ضعيفة. و في "المقاصد" بزيادة: ((فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ)) و قال: ضعيف، بل قال ابن حبان: باطل لا أصل له. و ذكره ابن الجوزي في "الموضوعات" وكذا نقل في "اللآلى" عن ابن حبان، قال: في إسناده مضعفون. قال: و وثق بعض. وفي"الوجيز" هو عن أنس، و فيه أبو عاتكة منكر الحديث، قلت: أخرجه البيهقي، وقال: متنه مشهور و إسناده ضعيف، و أبو عاتكة من رجال الترمذي لم يجرح بكذب ولا تهمة، و قد وجدت له متابعا عن أنس، و نصفه الثاني لابن ماجه، و له طرق كثيرة عن أنس يصل مجموعها مرتبة الحسن. و في الباب عن أبي سعيد" اهـ[1].

اور علامہ عبد الباقی زرقانی "مختصر مقاصد حسنہ سخاوی" میں فرماتے ہیں:

"حديث: ﴿طَلَبُ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ...﴾ حسن،وقيل: صحيح"اهـ.

حافظ جلال الدین سیوطی نے "جمع الجوامع" میں اس حدیث کو مع زیادت نقل کیا ہے، کما قال:

﴿ طَلَبُ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ عَلَىٰ كُلِّ مُسْلِمٍ، وَ وَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمُقَلِّدِ الخَنَازِيْرِ الْجَوْهَرَ، وَاللُّؤْلُؤَ، وَالذَّهَبَ ﴾ اهـ[2].

دیکھو! مولف نے حدیث: ﴿ طَلَبُ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ...إلخ ﴾ کے موضوع ہونے کا دعویٰ کیا، اور کیا کیا تغییر و تحریف کی، مگر بفضل اللہ سبحانہ کارگر نہ ہوا۔

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام کی روایت کردہ باقی دو حدیثوں کی تحقیق

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی احادیث ثلاثہ میں سے امام کی روایت کردہ باقی دو حدیثوں کے بارے میں جو موضوع ہونے کا دعویٰ کیا اس میں کوئی برہانِ مُحرف اور دلیلِ مزخرف بھی ہاتھ نہ آئی، مجبوراً اس میں علامہ محمد امین کے قول پر اکتفا کیا اور اصولی تحقیق سے کام لیا۔ اب اس میں مختصر کلام ملاحظہ کرو اور نظرِ بصیرت اور چشمِ انصاف بیں کو ہاتھ سے نہ جانے دو! صاحبِ "رد المحتار" علامہ ابن عابدین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام کی روایت کے ثبوت کے بارے میں فرماتے ہیں:

"قال ابن حجر: قد صح، كما قال الذهبي: إنه رآه و هو صغير. و في رواية، قال:رأيته مراراً، و كان يخضب بالحمرة، وجاء من طرق: أنه روىٰ عنه أحاديث ثلثة، لكن قال أئمة المحدثين:مدارها علىٰ من اتهمه الأئمة بوضع الأحاديث اهـ.قال بعض

(۱) تذكرة الموضوعات، ج: ۱، ص: ۱۷، (المكتبة الشاملة).

(۲) جمع الجوامع، قسم الأقوال، حرف الطاء مع الباء، ج:۵، ص: ۱۲۰، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

الفضلاء: و قد أطال العلامة طاش كبرىٰ في سرد النقول الصحيحة في إثبات سماعه منه، و المثبت مقدم على النافي" اهـ[1].

"ابن حجر فرماتے ہیں: امام ذہبی کے قول کے مطابق صحیح تحقیق یہ ہے کہ امام نے انس رضی اللہ عنہ کو دیکھا ہے، اور اس وقت امام صغیر السن تھے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ امام نے فرمایا کہ: میں نے انس رضی اللہ عنہ کو بار ہا دیکھا ہے، وہ سرخ خضاب فرمایا کرتے تھے۔ اور متعدّد طرق سے مروی ہے کہ امام نے انس رضی اللہ عنہ سے تین حدیثیں روایت کیں۔ لیکن ائمۂ حدیث نے فرمایا: ان حدیثوں کا مدار ان لوگوں پر ہے جن کو ائمۂ حدیث نے وضع احادیث کے ساتھ متہم کیا ہے" اھ۔ بعض فضلا کا قول ہے کہ: علامہ طاش کبریٰ نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے امام اعظم کی سماعت کے اثبات میں صحیح نقول، بسط و تفصیل سے ذکر کی ہیں۔ اور مُثبت، نافی پر مقدم ہوتا ہے، اھ۔

ابن حجر اور امام ذہبی کے اس کلام سے (جسے مولف نے قبول کیا ہے) امام کی تابعیت ثابت ہو چکی؛ اس لیے کہ صحابی کی رُویت مسلمان کو تابعی بنا دیتی ہے، كما مر و سيجيء أز يد مما سبق.

امام ابن حجر کے استدراک کی وضاحت

ابن حجر کے استدراک سے احادیث ثلاثہ کے روایت کرنے میں تردد واقع ہوتا ہے، **میں کہتا ہوں:** یہ استدراک باعث تردد نہیں؛ اس لیے کہ محدثین کے اس کلام کا معنی کہ "امام کی احادیث مرویہ کا مدار متہمین بالکذب پر ہے "کیا ہے؟ اگر یہ معنی ہے کہ ان احادیث کو امام سے متہمین نے روایت کیا، تو یہ بات صراحۃً باطل ہے؛ اس لیے کہ کسی متہم نے بہ واسطہ یا بلا واسطہ ان احادیث کو امام سے روایت نہیں کیا بلکہ امام کی اس روایت کو ابو معشر طبری اور جلال الدین سیوطی، کتب محققین سے نقل کرتے ہیں اور اس کو قبول فرماتے ہیں۔ اور اگر یہ معنی ہے کہ امام کے شیوخ میں کوئی متہم ہے تو یہ بھی اظہر البطلان ہے؛ اس لیے کہ امام ان احادیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں۔ اور اگر مراد یہ ہے کہ ان احادیث کو (جن کو امام نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا) بعض متہمین بالکذب نے بھی اپنی سند کے ساتھ روایت کیا ہے، تو **جواب** یہ ہے کہ پھر یہ احادیث موضوع کیوں کر ہوئیں؟

حاصل یہ ہے کہ یہ احادیث اُن اسانید کے ساتھ — جو متہمین نے ذکر کی ہیں — متروک ہوں گی نہ کہ موضوع۔ اور اسنادِ امام کے ساتھ (کہ وہ ثقہ، عدل، ضابط اور متورع ہیں) مقبول اور صحیح ہوں گی، بلکہ متہمین کی سندوں کے ساتھ بھی ان احادیث کو متروک نہیں کہہ سکتے؛ اس لیے کہ متہم کی حدیث کو اس وقت متروک قرار دیتے ہیں جب وہ روایت میں متفرد ہو، ورنہ نہیں.

قال في "شرح نخبة الفكر":

---

(١) رد المحتار، مقدمة الكتاب، مطلب: في ما اختلف فيه من رواية الإمام عن بعض الصحابة، ج:١، ص: ٦٥، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

"الثاني من أقسام المردود: هو ما يكون بسبب تهمة الراوي بالكذب هو المتروك" اهـ.

قال شارحه العلوي:

"جعله قسماً مستقلاً و سماه متروكاً؛ لأن اتهام الراوي بالكذب مع تفرده لا يسوغ الحكم بالوضع" اهـ[1].

اور اس جگہ جب ان احادیث کو امام نے بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا، تو متہمین بالکذب متفرد کہاں ہوئے؟

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی روایت امام میں علامہ شامی کی تحقیق

اب علامہ محمد امین نے استدراک کے جواب میں بعض فضلا سے نقل کرتے ہوئے جو تحقیق بلیغ فرمائی اس کو سنو! فرماتے ہیں:

"بعض فضلا نے کہا کہ: علامہ طاش کبریٰ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام کی روایت کرنے کے باب میں بہت سی نقول صحیحہ جمع کی ہیں۔ اب حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے امام کی روایت کی نفی کی خبر روایات صحیحہ کے اثبات کے مقابلے میں قابل اعتبار و قبول نہیں؛ اس لیے کہ متنازع فیہ صورت میں اثبات نفی پر مقدم ہے[2]۔

میں کہتا ہوں: اس کی توضیح یہ ہے کہ محققین اہلِ اصول کے نزدیک کسی چیز کے بارے میں خبر دینا، شہادت کے حکم میں ہے۔ اور جس طرح شہادت علی النفی غیر معتبر، خصوصاً شہادت علی الاثبات کے مقابلے میں کالعدم ہے، اسی طرح صحابہ سے امام کی ملاقات و روایت کی نفی کی خبر، ملاقات و روایت کے اثبات کی خبر کے مقابلے میں، ساقط اور لغو ہے، جیسا کہ مذہبِ امام شافعی اور امام کرخی کا قولِ مختار ہے۔

قال في "مسلّم الثبوت":

"الإثبات مقدم على النفي، كما في الشهادة عند الكرخي، والشافعية" اهـ[3].

---

(۱) شرح نخبة الفكر و شرحه، أسباب الوضع، القسم الثاني من أقسام المردود، ص: ۱۲۱، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڈھ.

(۲) و نصه: "قال بعض الفضلاء: و قد أطال العلامة طاش كبرىٰ في سرد النقول الصحيحة في إثبات سماعه منه، والمثبت مقدم على النافي" اهـ.
رد المحتار، مقدمة الكتاب، مطلب: في ما اختلف فيه من رواية الإمام عن بعض الصحابة، ج: ۱، ص: ٦٥، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

(۳) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثاني: السنة، مسئلة: الإثبات مقدم على النفي، ج: ۲، ص: ٢٤٨، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نفی کرنے والے کو ثابت کرنے والے کے مقابلے میں ترجیح دیں، تو دو مرتبہ نسخ ماننا پڑے گا؛ اس لیے کہ اشیا میں عدم اور نفی اصل ہے، جس وقت اس نفی پر کوئی امر مثبت آیا تو نفی منسوخ ہوگئی، پھر اس مثبت کے مقابلے میں جب کوئی نافی واقع ہوا تو اگر ہم اس نافی کو مثبت کے اوپر ترجیح دیں تو نسخ مکرر لازم آئے گا؛ اس لیے کہ مثبت نے پہلے نفیِ اصلی کو نسخ کیا، پھر نافی طاری کو جس وقت ترجیح حاصل ہوئی، تو اثبات عارضی کو (جو نفیِ اصلی پر عارض ہوا تھا اور اس کو منسوخ کیا تھا) منسوخ کیا تو دو مرتبہ نسخ لازم آئے گا۔ اور اہلِ اصول حتی الامکان تکرار نسخ سے اجتناب کرتے ہیں۔

اور مثبت کی ایک وجہ ترجیح یہ ہے کہ مثبت زیادت علم پر مشتمل ہے نہ کہ نفی کرنے والا، اور علم زائد کا مثبت غیر سے اولیٰ ہے، جیسے جرح و تعدیل کے مقابلے میں جرح کو زیادت علم پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ترجیح دیتے ہیں۔ اور ایک وجہ یہ ہے کہ نافی، نفیِ اصلی کا موکِد ہے، اور مُثبِت، امر جدید کا موسِّس ہے، اور تاسیس تاکید سے اولیٰ ہے۔

قال في "التلو يح":

"إذ لو جعل النافي أولىٰ يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الأصلي، ثم النافي للإثبات، و أيضا المثبت مشتمل علىٰ ز يادة العلم، كما في تعارض الجرح و التعديل يجعل الجرح أولىٰ، و لأن المثبت مؤسس و النافي مؤكد، و التاسيس خير من التاكيد" اهـ[1].

لیکن نافی پر مثبت کی ترجیح (جو ان وجوہ سے مستفاد ہے) اس وقت ہے کہ نفی کسی دلیل پر مبنی اور معتمد نہ ہو جو واقع میں اثبات ہے؛ اس لیے کہ جس وقت نفی، اثبات پر معتمد ہوئی تو نفیِ خالص (جو درجۂ اثبات کے مقابل نہ ہو) نہ رہی، بلکہ اعتماد اور استناد کی وجہ سے اثبات کی طرف، اثبات کے مقابل اور معارضۂ اثبات کے قابل ہوئی۔ اب یہاں پر اہل تحقیق، ترجیح کے لیے ان وجوہ کی طرف محتاج ہوئے، تو محققین اہلِ اصول نے اسی سبب سے مطلقًا اثبات کو نفی پر ترجیح نہیں دی اور تفصیل اختیار کی۔

قال في "مسلّم الثبوت":

"والمختار إن كان النفي بالأصل فيقدم الإثبات تقديم الجرح على التعديل، كحرية زوج بريرة حين اعتقت؛ لأن عبديته كانت معلومة، فالإخبار بها بالأصل، وإن كان مما يعرف بدليله تعارضا، و طلب الترجيح كالإحرام في تزوج ميمونة نفي للحل اللاحق على الأشهر كما يدل عليه هيئة محسوسة، فعارض رواية تزوجها و هو حلال"، اهـ بقدر الحاجة [2].

(۱) شرح التلويح على التوضيح، ج:۲، ص: ۲۹۹، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثاني: السنة، مسئلة: الإثبات مقدم على النفي، ج:۲، ص: ۲٤٨، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

یعنی مختار یہ ہے کہ اگر نفی کی خبر اصل پر مبنی ہے، یعنی جیسی اصل میں شے نہ تھی مخبر نے اسے عدمِ اصلی پر مبنی کر کے نفی کی خبر دی اور کسی قرینۂ محسوسہ پر، مثلاً حکایت و خبر پر اعتماد نہ کیا، تو اس صورت میں اثبات کو ترجیح دی جائے گی، جیسے جرح و تعدیل کے تعارض کی صورت میں جرح کو ترجیح دی جائے گی؛ اس لیے کہ تعدیل کی خبر مسلمان کی اصل حالت عدالت پر مبنی ہے، اور جرح کی خبر امر عارض زائد کو ثابت کرتی ہے، جیسے بریرہ کے شوہر مغیث کے آزاد ہونے کی خبر بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت مثبت ہے، اور عبدیت کی خبر نافی ہے اور بریرہ کے شوہر کے اصلِ حال پر مبنی ہے کہ اصل میں وہ عبد تھے، اب اثباتِ حریت کی خبر امر زائد پر مشتمل ہے، اور نفی کی خبر اصلِ حال پر معتمد ہے کہ اصل میں ان کی عبدیت مسلّم ہے، تو حریت کے اثبات کی خبر کو ترجیح دیں گے۔

اور اگر نفی کی خبر کسی دلیل اور قرینۂ ظاہرہ پر مبنی ہو تو اثبات سے معارضہ کرے گی اور ترجیح کے لیے وجہ تلاش کی جائے گی، جیسے ام المومنین میمونہ رضی اللہ عنہا کے نکاح کی خبر، بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں ان سے نکاح کیا، اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہلے محرم تھے اور اس کے بعد حلال ہوئے، اور نکاح حلال ہونے کی حالت میں کیا۔ اب یہاں پر احرام کے بعد (جو فریقین کی نزدیک مسلّم ہے) نکاح کے وقت حلال ہونے کی خبر امر زائد عارضی کی مثبت ہے، اور نکاح کے وقت احرام کی خبر اس حل جدید کی نفی کرتی ہے جو احرام کے بعد عارض ہوتی ہے (جو فریقین کے نزدیک معتمد ہے)؛ اس لیے کہ احرام کی خبر دینے والے نے محرم کی ہیئت مخصوصہ کو دیکھ کر احرام کی خبر دی ہے، ورنہ ہیئت احرام کے بغیر کوئی محرم کیوں کر کہے گا؟ اب یہ نفی اس جگہ اثبات کے معارض ہوئی اور ترجیح کے لیے قوت رواۃ وغیرہ کی طرف حاجت پڑی۔

اس تمہید کے بعد اصل مدعا میں غور کرو کہ صحابہ سے امام کی نفیِ سماع کی خبر عدمِ اصلی پر مبنی ہے کہ ہر انسان میں اصل کے اعتبار سے روایت کا سماع کسی سے نہیں ہوا کرتا۔ اور اس اصلی ہونے کے علاوہ عدم کی اور کوئی دلیل اور قرینۂ محسوسہ موجود نہیں، جیسے احرام کی حالت میں حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح کی خبر میں محرم کی ہیئت، قرینۂ محسوسہ تھی، اس طرح یہاں عدمِ اصلی کے علاوہ کوئی اور دلیل اور قرینۂ محسوسہ موجود نہیں۔ اور اثبات سماع کی خبر امر زائد کو ثابت کرتی ہے کہ وہ سماع ہے تو لا محالہ اس جگہ اثباتِ سماع کی خبر کو نفی کی خبر پر ترجیح دی جائے گی۔

"مسند امام" میں قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود خوارزمی کے اس کلام کے یہی معنی ہیں، فرماتے ہیں:

"فأما أنس بن مالك رضي الله تعالىٰ عنه: اختلفوا في وفاته، فقيل: سنة إحدىٰ و تسعين، و قيل: سنة اثنتين و تسعين، و قيل: ثلاث وتسعين، فيكون عمر أبي حنيفة يوم مات أكثر من عشر سنين بالإتفاق، و عند البعض ثلاثين، فأي مانع من روايته عنه" اھ.

"باتفاق رواۃ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت امام کی عمر دس برس سے زیادہ تھی، اور بعض کے نزدیک تیس برس تھی، تو امام کے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے میں کون سا مانع ہے کہ اس مانع کے سبب سماعِ امام کی خبر کو مرجوح اور متروک کیا جائے؟ اور نفیِ سماع پر کون سا قرینہ اور دلیل ہے کہ اس قرینہ پر اعتماد کر کے نفی کو اثبات کے معارض قرار دیا جائے؟ تو بالضرور امام کے سماع کی خبر امر جدید زائد پر مشتمل ہونے کے سبب راجح اور مقبول ہوئی اور نفیِ سماع کی خبر کسی دلیل پر معتمد نہ ہونے کے سبب معارضۂ اثبات کے لیے غیرِ صالح اور مرجوح ہوئی۔

اور علامہ طاش کبریٰ کے اس کلام کا یہی مقصود ہے، جسے علامہ محمد امین نے نقل فرمایا، اور وہ یہ ہے:

"و المثبت مقدم على النافي".

یعنی اس خاص محل میں مثبت امر زائد کو ثابت کرتا ہے اور یہاں پر نافی کسی دلیل اور قرینۂ محسوسہ پر معتمد اور مبنی نہیں؛ لہٰذا اس جگہ نافی معارضۂ مثبت کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور لا محالہ اثبات کی خبر مرجح و مقبول اور نفی کی خبر مرجوح اور مثل معدوم ہوئی۔

> و ما قال محمد أمين بعد: و قال بعض الفضلاء: و قد أطال العلامة طاش كبرىٰ في سرد النقول الصحيحة في إثبات سماعه منه، والمثبت مقدم على النافي. فعجيب من شانه أن لم يحمل علىٰ أنه نقله لا علىٰ وجه التعو يل عليه، كيف و أن المثبت إنما يكون مقدما على النافي إذا كان النافي نافيا بالأصل، و أما إذا كان مما يعرف بالدليل فله صلوح المعارضة للمثبت في المسلم، والمختار: إن كان النفي بالأصل فيقدم الإثبات تقديم الجرح على التعديل، كحر ية زوج بر يرة حين أعتقت لأن عبديته كانت معلومة، فالإخبار بها بالأصل إن كان مما يعرف بدليله تعارضا، و طلب الترجيح كالإحرام في تزو يج ميمونة نفى للحل اللاحق، اھ. و هكذا في سائر كتب الأصول. (معیار الحق)

اس تحقیق سے "مولفِ معیار" کے اس کلام کی غلطی ظاہر ہوگئی:

"و ما قال محمد أمين بعد، و قال بعض الفضلاء: و قد أطال العلامة طاش كبرىٰ في سرد النقول الصحيحة في إثبات سماعه منه، و المثبت مقدم على النافي؛ فعجيب من شانه إن لم يحمل علىٰ أنه نقله لا علىٰ وجه التعو يل عليه، كيف و أن المثبت إنما يكون مقدما على النافي إذا كان النافي نافيا بالأصل، و أما إذا كان مما يعرف بالدليل فله صلوح المعارضة للمثبت" اھ.

"یعنی یہ جو علامہ محمد امین نے بعض فضلا کا کلام نقل کیا کہ: علامہ طاش کبریٰ نے حضرت انس سے امام کے سماع کو نقول صحیحہ سے تفصیل سے ثابت کیا ہے، اور مثبت نافی پر مقدم ہے"، اگر یہ حکایت محض نہ ہو بلکہ بہ طور اعتماد و قبول نقل کیا ہو تو علامہ محمد امین کا حال عجیب ہے؛ اس لیے کہ نافی پر مثبت کی تقدیم ہر جگہ نہیں ہوتی، بلکہ جس جگہ نفی کسی دلیل پر معتمد ہو وہاں اثبات کے معارض ہو جاتی ہے، اس کے بعد بہ وجوہ ترجیح کبھی نافی کو اور کبھی مثبت کو ترجیح ہوتی ہے"۔

اور غلطی کی وجہ یہ ہے کہ "الف، لام" جو علامہ طاش کبریٰ کے قول میں مذکور ہے اور مثبت پر داخل ہے وہ عہد خارجی کے لیے ہے جس سے مثبت خاص کی جانب اشارہ ہے، اور وہ امام کا انس رضی اللہ عنہ سے سماع ہے۔ اسی طرح نافی سے مراد نافیٔ خاص ہے کہ وہ نافیِ سماع ہے اور ان دونوں کا پہلے مذکور ہونا "لام" کے عہد خارجی کے لیے ہونے کا مصحح ہے اور کلام کا سیاق و سباق اور قضیہ کا مہملہ ذکر کرنا کہ وہ جزئیت کا ملازم ہے، اس مدعا کا موید ہے۔ اور چوں کہ اہلِ اصول کی اصطلاح میں مثبت اس خبر کو کہتے ہیں جو امر زائد کی تحقیق پر دلالت کرے، کما قال في "نور الأنوار":

"والمراد بالمثبت ما يثبت أمراً عارضا زائداً لم يكن ثابتاً فيما مضىٰ، و بالنافي ما ينفي الأمر الزائد و يبقيه على الأصل" اھ. و هكذا في "التلويح" وغيره[1].

اب مثبت اور نافی دو شے کے نام ہوگئے، اور اسم فاعل کا اصلی معنی: "ذات من له الإثبات" اور "ذات من له النفي مطلقا" تھا، جو اس میں ملحوظ نہ رہا؛ اس لیے ہم نے اس کے اوپر داخل "لام" کو "لام عہد" کہا اور بہ معنی "الذي" نہ لیا۔ اور بالفرض اگر مثبت و نافی کو اصل اسم فاعل کے معنی میں مان لیں اور اس پر داخل "لام" کو "الذي" کے معنی میں کہیں تو بھی موصول سے سیاق و سباق کے قرینے سے وہی سماع اور نفیِ سماع مراد لیں گے جس کی طرف "لام عہد" سے اشارہ کیا تھا، اور مخالفت مقصود لازم نہ آئے گی۔ فافهم.

اب غور کرو کہ "مولفِ معیار" کے تعجب کا منشا اس کے علاوہ کیا کہا جائے کہ صرف و نحو اور معقول کے قواعد ضروریہ سے مناسبت نہیں رکھتے ورنہ قضیہ مہملہ کو (جو ماٰول ہوتا ہے، جزئیہ کے ساتھ) کلیہ سے، اور "لامِ عہد" کو "لامِ استغراق" سے علاحدہ کرتے، اور عبارت کے سیاق و سباق کے قرائن ملاحظہ کرتے اور زمین کو آسمان نہ کہتے۔

> فأقول متفرعا على هذا الأصل: إن نفي سماع الإمام عن أنس ليس كحرية زوج بريرة؛ لأن عبديته كانت ثابتة مستمرة من حين النكاح إلى آن الإعتاق، و ليس كذلك سماع الإمام عن أنس بأن يكون ثابتاً مستمرا من يوم ولادته إلى وفاة أنس، و لم يقل به أحد من الجهلاء فكيف العلماء؟ بل هو كالإحرام في تزويج ميمونة، فكما أن الإحرام نفي للحل اللاحق كذلك نفي سماعه منه نفي للسماع اللاحق الحادث؛ فيصلح لمعارضة المثبت. ثم الترجيح عندنا فيما نحن فيه للنافي؛ لأن مدار السماع عن أنس على الأحاديث المعلقة الموضوعة. كما رجح الإحرام في تزويج ميمونة، بأن رواته كلهم أئمة فقهاء، كما قال الطحاوي، كذا في المسلم، فافهم و تشكر. (معيار الحق)

اور مولف کا یہ کلام: "فأقول متفرعا على هذا الأصل: إن نفي سماع الإمام عن أنس ليس كحرية زوج بريرة؛ لأن عبديته كانت ثابتة مستمرة من حين إلى آن الإعتاق، و ليس كذلك سماع الإمام عن أنس بأن يكون ثابتاً مستمرا من يوم ولادته إلى وفاة أنس، و لم يقل به أحد من الجهلاء فكيف العلماء؟" اھ.

(۱) نور الأنوار، ص: ۲۰۱، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڈھ.

اسی بے علمی کا ثمرہ ہے اور کمالِ قلتِ فہم و تدبر پر دال ہے؛ اس لیے کہ یہ کس نے دعویٰ کیا تھا کہ امام کے سماع کی نفی، خبر مثبت ہے اور زوج بریرہ کی حریت کے مثل ہے؟ اور کلام سابق سے یہ کب مستفاد ہوا تھا کہ مولف معیار اس کے دفع کے درپے ہوئے؟ اب ہم نے مولف کے قول کے مطابق یہ تسلیم کیا کہ نفیِ سماع کی خبر زوجِ بریرہ کی آزادی کے مثل نہیں ہے، لیکن زوجِ بریرہ کی عبدیت کی خبر کے مثل ہے؛ اس لیے کہ زوجِ بریرہ کی عبدیت ایک زمانہ معین سے آزادی کے وقت تک ثابت، مستمر تھی، جیسا کہ مولف نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، اسی طرح سماع امام کی نفی، وقت ولادت سے وقت سماع تک ثابت، مستمر تھی، اور سماع امام کی خبر، خبر مثبت ہے جو امر عارض لاحق کی تحقیق پر دال ہے، اور وہ سماع ہے، اور اس کے مقابلے میں نفیِ سماع کی خبر کسی دلیل اور قرینۂ ظاہرہ پر معتمد نہیں ہے، کما مر. تو وہ خبر سماع کے معارض نہیں ہو سکتی، جیسے عبدیتِ زوجِ بریرہ کی خبر، خبرِ حریت کے معارض نہیں ہو سکتی۔

قال في "التوضيح":

"و نحو اعتقت بريرة و زوجها حر مثبت، و اعتقت و زوجها عبد ناف. و هذا النفي مما يعرف بظاهر الحال، فالمثبت أولىٰ" اھ[1].

اور مولف نے جو یہ کہا: "بل هو كالإحرام في تزويج ميمونة، فكما أن الإحرام نفي للحل اللاحق كذلك نفي سماعه منه نفي للسماع اللاحق الحادث؛ فيصلح لمعارضة المثبت، اھ "— غیر مفید کلام ہے؛ اس لیے کہ نفیِ سماع کی خبر کو اگر خبر احرام کے مثل نفس نافی ہونے میں کہا ہے تو مسلّم ہے، لیکن اس سے مولف کا مدعا حاصل نہیں؛ اس لیے کہ احرام اور نفیِ سماع کی خبر اگرچہ نفس نفی میں مماثل ہیں مگر یہ فرق ہے کہ خبر احرام دلیل پر معتمد ہے اور وہ ہیئت محرم ہے جو معارضۂ مُثبت کی صلاحیت رکھتی ہے، اور نفیِ سماع کی خبر کسی دلیل اور قرینے پر معتمد نہیں تو بالضرور معارضۂ مُثبت کی لیاقت نہیں رکھتی۔ اور اگر مولف نے نفیِ سماع کی خبر کو نافی ہونے اور قرینے پر معتمد ہونے میں خبر احرام کے مثل قرار دیا ہے تو غیر مسلّم بلکہ سراسر غلط ہے؛ اس لیے کہ ہیئت محرم دلیل اور خبر احرام کا قرینہ ہوتی ہے، اور احرام کی خبر دینے والا ہیئت احرام کے معاینے کے بغیر احرام کی خبر نہیں دے سکتا، اور عدمِ سماع کے لیے کوئی قرینہ اور دلیل نہیں ہے؛ لہٰذا مولف کی یہ تفریع:

"فكما أن الإحرام نفي للحل اللاحق كذلك نفي سماعه نفي للسماع اللاحق الحادث"— پہلی تقدیر پر صحیح ہے لیکن اس پر جو یہ متفرع کیا: "فيصلح لمعارضة المثبت" بالکل بے معنی ہے؛ اس لیے کہ جب نفیِ سماع دلیل پر معتمد نہ ہوئی تو معارضۂ مُثبت کیوں کر کر سکے گی؟ پھر بلا تامل اثبات سماع کی خبر کی ترجیح ہوگی۔

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، باب المعارضة والترجيح، ص: ٣٦٢، مجلس بركات، مبارك پور.

اور مولف نے اپنے کلام فاسد پر جو یہ مبنی کیا ہے:

"ثم الترجيح عندنا فيما نحن فيه للنافي؛ لأن مدار السماع عن أنس على الأحاديث المعلقة الموضوعة" اھ. — بناے فاسد علی الفاسد ہے؛ اس لیے کہ ترجیح کے لیے قوت رواۃ وغیرہ اس وقت دیکھی جاتی ہے کہ **اولاً:** نفی، اثبات کے معارض ہو اور مسئلہ مبحوثہ میں نفی کو اثبات کے معارضہ کی صلاحیت کہاں ہے؟

دوسرے: یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے امام کی احادیث مرویہ کے موضوع ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں؛ اس لیے کہ حدیث: « طَلَبُ العِلْمِ فَرِيْضَةٌ...إلخ » کا غیر موضوع ہونا مفصلاً معرض بیان میں آچکا، اور مولف کا عدم تدبر اور تحریف بالکل واضح ہو گئی تو اس کے موضوع ہونے کا دعویٰ قابل توجہ کیوں کر ہوگا؟

اور باقی دو حدیثوں کے موضوع ہونے کے اثبات میں مولف نے علامہ محمد امین کا قول نقل کیا ہے، جس کا مفصلا حال انصاف پسند سامعین کے گوش گذار ہوا۔ اب اس کلام سے موضوعیت کس طرح ثابت ہوگی؟

ثالثاً: یہ کہ تینوں مذکورہ احادیث کو "سماع امام کا مدار کہنا" بے معنی ہے؛ اس لیے کہ اگر سماع کا مدار اس پر ہوتا تو جو شخص تینوں احادیث دیکھتا ان سے امام کے سماع کی خبر دیتا، اور یہ امر صراحۃً باطل ہے، مسموع کو اس سے کیا تعلق کہ مخصوص صحابی سے سماع خاص کی علامت بنے؟ اور علیٰ تقدیر التسلیم یہ احادیث بہ اسناد امام موضوع نہیں، اور اسناد مغائر سے موضوع ہونا مضر نہیں۔

حاصل یہ کہ زیر بحث مسئلے میں خبرِ اثبات کو براہینِ قطعیہ سے ترجیح حاصل ہے اور نفیِ سماع کی خبر لائقِ توجہ نہیں۔ اور معترضین کی غلطیاں ناظرین منصفین پر واضح ہو گئیں اور ہمارا وعدہ پورا ہوا۔

اور یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ مثبت اور نافی سے، مثبت و نافی لغوی مراد لیا جائے، نہ کہ اہلِ اصول فقہ کی اصطلاح۔ اور علماے حدیث جن کو اہلِ اصول فقہ کی اصطلاحات سے کچھ بحث نہیں، تصریح کرتے ہیں کہ اثبات کی خبر، نفی کی خبر پر مطلقاً مقدم ہے۔

قال الكرماني في "شرح صحيح البخاري" في باب التراويح:

"ورواية المثبت مقدم على النافي" اھ.

و قال الطيبي شارح المشكاة:

"إذا تعارض النفي والإثبات فالإثبات أولىٰ، نقله علي القاري في "المرقاة" تحت حديث عائشة —رضي الله تعالىٰ عنها—: ما رأيت رسول الله ﷺ صائما في العشر الأول من ذي الحجة" اھ[1].

---

(۱) مرقاة المفاتيح، الجزء الثاني، ص: ٥٣٨، أصح المطابع، ممبئی.

و قال العلامة محمد الشامي في "سبل الهدىٰ، المعروف بالسيرة الشامية":

"روى الإمام أحمد، والترمذي عنه لما قيل له ربط البراق قال: أخاف أن يفر منه، و قد سخره له عالم الغيب والشهادة. قال البيهقي والسهيلي: و المثبت مقدم على النافي، يعني من أثبت ربط البراق في بيت المقدس معه زيادة علم علىٰ من نفى؛ فهو أولى بالقبول" اھ[1].

و هكذا في "شرح نخبة الفكر" وغيره. والله سبحانه الموفق، و هو يحق الحق و يهدي السبيل.

جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس سے امام کی ملاقات اور عدم ملاقات کی تحقیق

قال: (صاحب التنویر) اور تہذیب الاسما میں امام نووی شافعی نے، اور یافعی شافعی نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس اور عائشہ بنت عجرد اور واثلہ بن الاسقع اور عبداللہ بن جزء بھی امام (ابو حنیفہ) کے وقت میں تھے، اور روایت بھی کی ہے۔ اور طحطاوی میں مندرج ہے کہ امام نے چودہ برس کی عمر میں عبداللہ بن انیس سے کوفے میں ۹۴ھ میں یہ حدیث سنی: "حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِيْ وَ يُصِمُّ. اور عائشہ بنت عجرد سے یہ حدیث روایت کی ہے: أكثر جند الله في الأرض الجراد، لا أكله، و لا أحرمه. اور واثلہ بن الاسقع سے دو حدیثیں نقل کیں، ایک تو: دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَىٰ مَا لَا يَرِيْبُكَ. اور دوسری حدیث یہ ہے: لَا تُظْهِرِ الشَّمَاتَةَ لِأَخِيْكَ فَيُعَافِيَهُ اللهُ وَ يَبْتَلِيَكَ. اور عبداللہ بن حارث بن جزء سے کعبہ کے پاس ۹۶ھ میں کہ امام صاحب اپنے باپ کے ساتھ حج کو گئے تھے، یہ حدیث سنی: إعانة المسلم فريضة علىٰ كل مسلم. اور مسند خوارزمی میں ابن جزء سے یہ حدیث نقل کی ہے: من تفقه في دين الله كفاه همه و رزقه. اور حضرت جابر سے یہ حدیث نقل کی ہے: ایک انصاری نے پیغمبر ﷺ کے پاس آکر پوچھا کہ میرے ہاں کبھی بیٹا نہیں ہوا۔ آپ نے فرمایا: فأين كنت من كثرة الاستغفار و كثرة الصدقة، يرزق بها الولد. پس اس نے بہت استغفار پڑھنا، اور بہت صدقہ دینا شروع کیا، تب اس کے نو بیٹے پیدا ہوئے۔

أقول: عائذا بالله من الكاذبين، ہر چند کہ بعد منع کرنے ملاقات وروایات امام کی ان چاروں صحابہ سے، جن کی ہم عصری امام سے مسلم ہے۔ اور بعد ایراد سند منع کے کلام سے ابن طاہر اور ابن خلکان اور نووی اور ابن حجر کے، حاجت رد کرنے کی اس قول کو تو نہ تھی۔ لیکن چوں کہ مولف (تنویر الحق) سے اس میں غلطی فاحش واقع ہوئی بسبب عدم امتیاز کے درمیان نقل صحیح اور نقل غلط واہی کے، افسوس کہ جناب مترجم (نواب قطب الدین، مصنف کتاب تنویر الحق) بنا بر اعتماد اور تقلید شیخ محمد شاہ نو آموز کے ایسی غلطی میں پڑے، اس لیے اس کی بھی تحقیق کی جاتی ہے۔

تو سنو! یہ بات کہ امام ابو حنیفہ کے وقت میں جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس وغیرہما موجود تھے، اور امام نے ان سے روایت بھی کی ہے، امام نووی کی طرف اس کو نسبت کرنا جیسا کہ مولف نے دعوی کیا ہے، کذب صریح اور بہتان قبیح ہے۔ نعوذ بالله منه. اس لیے کہ امام نووی نے تہذیب الاسما میں ہرگز نہیں کہا کہ یہ لوگ امام کے وقت میں موجود تھے۔ جس کسی کو شک ہو وہ تہذیب الاسما کو ملاحظہ کرے۔ بلکہ امام نووی کے کلام سے (جو عن قریب منقول ہوگا) صاف معلوم ہوتا ہے کہ جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس امام ابو حنیفہ سے کئی برس پہلے انتقال کر چکے تھے۔ اور جب کہ جناب مولف نے بسبب حوالہ کرنے طرف امام نووی کے غلطی صریح کھائی تو اسی قیاس پر امام یافعی کی طرف نسبت کرنا

(۱) سبل الهدىٰ و الرشاد المعروف بالسيرة الشامية، ج:۳، ۱۰۵.

اس قول کا بھی محض غلط ہے۔ حاشا کہ امام یافعی نے کہا ہو کہ یہ لوگ امام کے زمانہ میں موجود تھے، اور امام کو ان سے لقا ہوا ہے، اور روایت کی ہے ان سے۔ اب عبارت مرأة الجنان، تاریخ امام یافعی کی نقل کی جاتی ہے کہ جھوٹ سچ معلوم ہو جائے۔
قال اليافعي في تاريخ مرأة الجنان، في حوادث سنة خمسين و مأة: و فيها توفي فقيه العراق، الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، مولىٰ بني تيم الله بن ثعلبة، و مولده سنة ثمانين، رائ أنسا، و روىٰ عن عطاء بن أبي رباح و طبقته، و كان قد أدرك أربعة من الصحابة: هم أنس بن مالك بالبصرة، و عبد الله بن أبي أوفىٰ بالكوفة، و سهل بن سعد الساعدي بالمدينة، و أبو الطفيل عامر بن واثلة بمكة. قال بعض أرباب التاريخ: و لم ير أحدا منهم و لا أخذ عنه، و أصحابه يقولون: لقي جماعة من الصحابة، و روىٰ عنهم، و لم يثبت ذلك عند أهل النقل" اه كلام اليافعي مختصرا.
تو صاف معلوم ہوا اس تاریخ سے کہ ذکر جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس کا اور پر بیان لقا امام صاحب کے اس میں مذکور نہیں، تو بجز افترا پردازی کے کچھ اور متصور نہیں ہوتا۔ روایت قرطاسی پر عمل و اعتماد کرنا موجب ندامت کا ہوتا ہے۔
(معیار الحق)

قوله: ہر چند کہ امام کی ملاقات کے منع کرنے کے بعد الخ۔

اقول: جب امام کا تابعی ہونا (خطیب کی روایت سے جو "تہذیب الاسما" میں مذکور ہے، اور امام یافعی کی روایت سے جو خود مولفِ معیار کے نزدیک منقول و مقبول ہے، اور امام جلال الدین سیوطی کی روایت سے جو بہ حوالہ "تبییض الصحیفہ" منقول ہوئی، اور علامہ ابن حجر عسقلانی کے کلام سے، اور امام ذہبی کے بیان سے اور ان کے علاوہ دوسرے ائمہ کے اقوال سے) ثابت ہوا، تو اب اگر "تہذیب الاسما" اور امام یافعی کی یہ نقل خاص (جس سے مولفِ معیار کو بہت شغف ہے) تصحیح نہ پائے تو تابعیتِ امام کے ثبوت میں کچھ نقصان لازم نہیں آتا، جو صاحبِ "تنویر الحق" کا اصل مدعا ہے۔

دوسرے: یہ کہ "مولفِ معیار" نے ایک غلط دعویٰ کیا اور اس پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں کی جو مدعا کے لیے مفید ہو بلکہ یہ کہہ دیا: "جو چاہے "تہذیب الاسما" میں دیکھ لے "اور امام یافعی کی تھوڑی سی عبارت (جو مخالف نہیں) اصل نقل سے نقل کر دی۔ ان دونوں امور سے غلطی کا اثبات نہ ہوا؛ اس لیے کہ جب کوئی مکمل "تہذیب الاسما" دیکھے گا اور اس میں یہ نقل نہ پائے گا تو یہ امر ثابت ہو جائے گا، و إذ ليس فليس. اور امام یافعی کی تھوڑی سی عبارت مذکورہ سے یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ صاحبِ "تنویر الحق" کی نقل امام یافعی کی تاریخ میں نہیں ہے؟

تیسرے: یہ کہ "مولفِ معیار" کا یہ کلام: "صاحبِ تنویر کا تہذیب الاسما اور تاریخ یافعی سے نقل کرنا غلط ہے" اور اس دعویٰ پر خود ساختہ برہان قائم کرنا اربابِ بحث کے نزدیک ناقل پر وارد نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ اربابِ بحث کے نزدیک اعتراض کی تین قسمیں ہیں: ایک منع۔ دوسرا نقض۔ تیسرا معارضہ۔ اور ناقل پر ان میں سے ایک بھی وارد نہیں ہو سکتا۔

قال في "الرشيدية":

"و يستبان مما ذكرنا عدم توجه المنع حقيقة على النقل و الدعوىٰ، كالنقض والمعارضة، أي: كما أنه لا يتوجه النقض و المعارضة؛ لعدم الدليل المذكور للإثبات" اه[1].

(۱) الرشيدية، البحث الثالث، ص: ٦٢، ٦٣، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

اور اگر یہ کہا جائے کہ: نقلِ ناقل، صحتِ نقل اور التزامِ صحت کے دعویٰ کو متضمن ہے تو صحت اور التزام کے دعویٰ کو متضمن ہونے کے اعتبار سے غلطی کا اثبات بہ طور معارضہ کیا گیا، تو ہم کہیں گے: معارضہ نام ہے: "إقامة الدليل علىٰ خلاف ما أقام عليه الخصم"[1] کا۔ اور جب تک خصم نے دلیل قائم نہیں کی، معارضہ متوجہ نہیں ہوسکتا۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ نقلِ ناقل، صحت والتزام کے دعوی کو متضمن ہے تو بھی یہ لازم نہیں آتا کہ نقل پر معارضہ وارد کرنا، درست ہو، چہ جائے کہ متضمن ہونے کا دعویٰ، غیر مسلّم اور برہان مزعوم ناتمام ہے تو تصحیحِ نقل طلب کرنے کے علاوہ مولف کا اعتراض اربابِ مناظرہ کے نزدیک قابلِ التفات نہیں۔

> اور اگر بالفرض والتقدیر امام یافعی نے یہ قول کہا بھی ہو تو یہ قول ان کا نامقبول اور مخالف نقل اور عقل کے ہوگا، اس لیے کہ لقا بعض اصحاب کا ان پانچ میں سے، امام سے محال ہے عقلا، اور بعض سے عادۃ۔ تو پھر کس طرح سے قول ان کا سنا جائے گا؟ کیا امام یافعی اگر بالفرض یہ کہہ گئے ہوں کہ امام کو آدم علیہ السلام سے ملاقات ہے، تو قول ان کا مقبول ہوگا؟ حاشا و کلا!
>
> اب تفصیل محال ہونے ملاقات کی سنو کہ جابر بن عبداللہ ۷۹ھ میں ایک سال ولادت امام سے پہلے انتقال کر چکے تھے، کہ امام ۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ چناں چہ محقق ابن العابدین شامی، ردالمحتار میں فرماتے ہیں: و اعترض بأنه مات قبل ولادة الإمام بسنة، اھ. اور ابن شاہین فرماتے ہیں: هذا وهم صريح فإن جابر بن عبدالله باتفاق الروايات مات في بضع و سبعين، و لم يعش إلى ثمانين، و هي التي ولد فيها الإمام أبو حنيفة، فكيف يتصور روايته عنه، انتهى قوله على ما نقله الطحطاوي. اور بنا بر تصریح امام نووی کے جابر بن عبداللہ تولد امام کے سے کئی سال پہلے انتقال کر چکے تھے۔ چناں چہ تہذیب الاسما میں فرماتے ہیں: توفي جابر بن عبدالله بالمدينة سنة ثلاث و سبعين، و قيل: ثمان و سبعين، و قيل: ثمان و ستين، و هو ابن أربع و تسعين سنة، رضي الله تعالىٰ عنه، و كان ذهب بصره آخر عمره، اھ. اور وہ حدیث جو مولف نے آخر میں اس قول کے نقل کرکے کہا کہ یہ حدیث امام نے جابر سے نقل کی ہے، وہ موضوع ہے۔ چناں چہ محقق شامی حنفی، ردالمحتار میں فرماتے ہیں: و من ثم قالوا في الحديث المروي عن أبي حنيفة عن جابر رضي الله تعالىٰ عنه إنه ﷺ أمر من لم يرزق ولداً بكثرة الإستغفار والصدقة، ففعل فولد له تسعة ذكور، اھ، إنه حديث موضوع، اھ ابن حجر. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس سے جو امام کی ملاقات کے محال ہونے کا دعویٰ کیا اور اس کے اثبات میں "ردالمحتار" سے علامہ شامی کا قول اور "تہذیب الاسما" سے امام نووی کا قول نقل کیا، اس کا حال یہ ہے کہ مولف نے علامہ شامی کا پورا کلام نقل نہیں کیا، اور وہ بات جس سے محال ہونے کا خیال محال ہوتا ہے، اسے ترک کردیا۔ اب علامہ شامی کا پورا کلام سنو:

"و اعترض بأنه مات سنة: ۷۹ھ قبل ولادة الإمام بسنة، و من ثم قالوا في الحديث المروي عن أبي حنيفة، عن جابر رضي الله عنه أنه ﷺ أمر من لم يرزق ولداً بكثرة الإستغفار والصدقة، ففعل فولد له تسعة ذكور: إنه حديث موضوع" اھ ابن حجر. لكن نقل الطحطاوي عن "شرح الخوارزمي علىٰ مسند الإمام": أن الإمام قال في سائر الحديث: سمعت، و في روايته عن جابر ما قال سمعت، و إنما قال عن جابر، كما هو عادة التابعين في

(۱) الرشيدية، المقدمة، ص: ٤٧، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڈھ.

إرسال الأحاديث. و يمكن أن يقال: إنه يتمشيٰ على القول بولادة الإمام سنة سبعين" اهـ.
أقول: والحديث المذكور إن كان موجودا في سند الإمام فغاية ما فيه أنه مرسل. و أما الحكم عليه بالوضع فلا وجه له؛ لأن الإمام حجة ثبت لا يضع و لا يروي عن وضاع" اهـ[1].

"حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے امام کی ملاقات، اور روایت کرنا مروی ہے مگر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وفات ۷۹ھ میں ہے اور امام کی ولادت ۸۰ھ میں، تو ملاقات و روایت کیوں کر ہوگی؛ اس لیے حضرت جابر سے امام کی مروی حدیث کو موضوع کہا ہے" انتہیٰ۔

اب علامہ شامی طحطاوی سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: "ہم نے تسلیم کیا کہ امام، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وفات کے ایک سال بعد پیدا ہوئے لیکن امام کا حدیثِ مذکور کو روایت کرنا بہ الفاظ ارسال ہے نہ بصیغۂ اتصال۔ جیسا کہ "مسند خوارزمی" میں لکھا ہے۔ اور حدیث مرسل میں مروی عنہ سے راوی کی ملاقات ضروری نہیں ہوتی ورنہ ارسال کیوں کر متحقق ہو؟ اور دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں: امام کی حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ملاقات مطلقاً محال بھی نہیں؛ اس لیے کہ امام کی ولادت میں مختلف روایات ہیں: بعض نے ۷۰ھ نقل کیا ہے اور بعض نے ۸۰ھ نقل کیا ہے وغیرہ۔ تو یہ ممکن ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے امام کی ملاقات کا قول ۷۰ھ کی روایت پر مبنی ہو، انتہیٰ۔

پھر علامہ محمد امین توجیہ اول کی تقویت اس طرح فرماتے ہیں کہ: "اگر حدیثِ مذکور "مسند امام" میں موجود ہے تو غایۃ الامر یہ ہے کہ مرسل ہوگی اور اس کو موضوع کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ امام حجت اور ثبت ہیں، نہ تو وضع حدیث کرتے تھے اور نہ وضع کرنے والوں سے روایت کرتے تھے" انتہیٰ۔

اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ ایک روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہ ۷۰ھ میں پیدا ہوئے تھے تو ملاقات جابر کی ممکن ہوئی۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ اگر مسلک تحقیق اور قول حق اختیار کرو تو اس ۷۰ھ کی روایت کو مردود سمجھو کیوں کہ جمہور کے نزدیک یہی حق ہے کہ امام ۸۰ھ میں پیدا ہوئے ہیں، اور جناب مولف نے بھی کہا ہے کہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ۸۰ھ میں پیدا ہوئے، انتہیٰ۔ تو قول ۸۰ھ کا بر حق ہے، قول ۷۰ھ کا محض باطل ہے۔ اگر تحقیق سے کچھ علاقہ نہ ہو تو خصم کو بھی گنجائش ہے کہ وہ روایت منقولہ امام نووی کی جس سے وفات حضرت جابر کی ۶۸ھ میں معلوم ہوتی ہے، اختیار کرے۔
اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ حدیث تو بیچ مسند امام کے موجود ہے، پھر کیوں کر کہا جائے کہ یہ موضوع ہے، تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس حدیث موضوع کو امام نے بذات خود مسند نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ تمام مسند ابو حنیفہ کی بذات خود جمع کی ہوئی نہیں ہے، بلکہ ۶۷۴ھ تک امام کی مسانید کو کئی شخصوں نے علاحدہ علاحدہ جمع کر رکھا تھا، اور اس سال میں خوارزمی نے سب کو جمع کر دیا، اور ایک مسند ابو حنیفہ کی مشہور ہوئی، جیسا کہ کہا بستان المحدثین میں: بر ہر عاقل پوشیدہ نمی ماند کہ مرویات شخص از رطب و یابس مجموع و مخلوط می باشد تا وقتیکہ خود آں شخص کہ اعتقاد بزرگی و فضیلت او داریم، آں مخلوط را متمیز نہ کند۔ و بارہا بنظر امعان و تعمق مطالعہ نہ نماید، و شاگردان خود را تعلیم نہ کند، محل اعتماد چہ قسم تواند بود۔ و تفصیل ایں اجمال آں کہ مسند حضرت امام اعظم کہ بالفعل مشہور است، تالیف قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود بن محمد الخوارزمی ست کہ سن شش صد و ہفتاد و چہار آں را

(۱) رد المحتار، المقدمة، مطلب: في ما اختلف فيه من رواية الإمام عن بعض الصحابة، ج:۱، ص: ۱۵۰، ۱۵۱. دار إحياء التراث العربي.

رائج ساختہ، مسانید امام أعظم را کہ علمائے سابق پرداختہ بودند، دریں جمع کردہ بزعم خود ہیچ چیز را از مرویات امام اعظم ترک نہ کردہ۔ پس ایں مسند را نسبت بہ حضرت امام اعظم کردن ازاں باب ست کہ مسند ابی بکر را مثلاً از مسند امام احمد نسبت بہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نمائیم، و از تصانیف ایشاں انگاریم، و آں از مغلطہ بیش نیست۔ بنابریں تو کیا جانے کہ یہ غلطی اور درج کرنا حدیث موضوع کا اس میں کس جامع سے واقع ہوا؟ فقط۔
اور عبداللہ بن انیس قبل تولد امام کے ۲۶ برس، ۵۴ھ میں انتقال کر چکے تھے کہ پیدائش امام کی ۲۶ برس کے بعد ۸۰ھ میں ہوئی تھی۔ اور بنابر بعضے روایات کے ۷۴ھ میں انتقال کیے ہیں، تو اس صورت میں تولد امام کا ۶ برس پیچھے ہوا، چناں چہ حافظ الحدیث عسقلانی، تقریب میں فرماتے ہیں: عبدالله بن أنيس الجهني، أبو يحي الذي حليف الأنصار، صحابي شهد العقبة و أحدا، و مات بالشام في خلافة معاوية سنة أربع و خمسين، و وهم من قال: سنة ثمانين، اھ. اور امام نووی تہذیب میں فرماتے ہیں: قال ابن عبدالبر: توفي سنة أربع و سبعين، وقيل: توفي سنة أربع وخمسين، اھ. تو جو روایت وفات میں اس عبداللہ کی اختیار کروگے، اسی سے تقدیم وفات اس کی امام ابو حنیفہ کے تولد پر ثابت ہوگی، تو پھر کس طرح کہہ سکوگے کہ امام نے قبل تولد کے ملاقات عبداللہ بن انیس کی حاصل کی ہے؟ اور ایک حدیث بھی سنی؟ (معیار الحق)

اور یہ کہنا کہ: "۷۰ھ کی روایت حتماً غلط ہے، اور ۸۰ھ کی روایت قطعاً صحیح ہے" قول بلا دلیل ہے؛ اس لیے کہ اگر چہ مختارِ جمہور یہی ہے کہ امام کی ولادت ۸۰ھ میں ہے اور اختیارِ جمہور سے ۷۰ھ کی روایت کا مرجوح ہونا مسلّم ہے نہ کہ یقینی طور پر غلط ہونا جب تک کہ غلطی پر کوئی دلیل قطعی قائم نہ ہو۔ اور مولف نے غلطی پر اختیارِ جمہور کے علاوہ کوئی برہان قطعی قائم نہ کی؛ لہذا قول بلا دلیل قابل التفات نہیں ہے۔

اور جو یہ کہا ہے کہ: "اگر مسلک تحقیق سے کچھ علاقہ نہ ہو تو خصم کو بھی گنجائش ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وفات میں ۶۸ھ کی روایت کو اختیار کرے، انتہیٰ" — بے فائدۂ محض اور طریقۂ بحث سے خارج ہے؛ اس لیے کہ "مولفِ تنویر" نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے امام کی ملاقات کی نقل کو "تاریخ یافعی" اور "تہذیب الاسما" کی طرف منسوب کیا ہے۔ "مولفِ معیار" نے اس کے ابطال میں ملاقات کے محال ہونے کا دعویٰ کیا، اور محال ہونے کی دلیل یوں قائم کی کہ "حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وفات ۷۹ھ میں ہے، اور امام کی ولادت ۸۰ھ میں ہے تو حضرت جابر سے امام کی ملاقات محال ہے"۔ مجیب نے اس کے جواب میں اس مقدمہ پر کہ: "ولادت امام ۸۰ھ میں ہے" منع وارد کیا، اور کہا کہ: "ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم نے ولادت امام میں ۷۰ھ کا قول اختیار کیا"۔ اب اس منع کا جواب ۶۸ھ کی روایت کے اختیار کے جواز سے دینا، مقابلۃ المنع بالمنع ہے اور وہ اہل تحقیق کے نزدیک باطل ہے، کما لا يخفى على الماهرين.

دوسرے: یہ کہ اہلِ اصول و فقہ اور محققین کا قاعدۂ مقررہ یہ ہے کہ: جب تک عاقل کے کلام کی کسی طور پر تصحیح کر سکیں تو اس کے غلط ٹھہرانے کے درپے نہ ہوں اور حتی الامکان محامل صحت تلاش کریں۔

قال في "الهداية":

"و من باع أحد عشر درهماً بعشرة دراهم و دينار جاز البيع، و يكون العشرة بمثلها، و الدينار بدرهم؛ لأن شرط البيع في الدراهم التماثل علىٰ ما روينا. فالظاهر أنه أراد به ذلك فبقي الدرهم بالدينار، و هما جنسان، و لا يعتبر التساوي فيهما" اهـ[1].

یعنی جس نے گیارہ درہم، دس درہم اور ایک دینار کے بدلے فروخت کیے (تو باوجودے کہ اس میں عدمِ جواز کے احتمالات ہیں، جیسے تین درہم ایک دینار کے مقابلے میں اور آٹھ درہم دس درہم کے مقابلے میں رکھے جائیں تو لزومِ ربا کے سبب آٹھ درہم اور دس درہم کے مقابلے میں بیع ناجائز ہوگی، اور اس کے علاوہ بہت سی مثالیں ہیں لیکن تصحیحِ تصرف اور حتی الامکان عاقل کے کلام کی اصلاح کے لیے اس کی رعایت ضروری ہے؛ اس لیے عدمِ جواز کے احتمالات کی طرف التفات نہ کیا بلکہ صرف ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں اور دس درہم کو دس درہم کے مقابلے میں لیا) اس صورت میں بیع جائز ہے تاکہ عاقل کا کلام صلاح پر محمول ہو۔ و علیٰ ہٰذا القیاس دو درہم اور ایک دینار کی بیع دو دینار اور ایک درہم میں صلاح پر محمول کرتے ہوئے ایک جنس کو دوسری جنس کے مقابلے میں قرار دیں گے اور عدمِ صحت کے احتمالات کی طرف التفات نہ کریں گے۔

"مولفِ معیار" جو ہمہ تن ضابطۂ عقل و عقلا کے خلاف تخطیہ و تغلیط میں مصروف ہے، تغلیط کا احتمال نکالا کرے، محمل صحت کے موجود ہونے کی صورت میں اس کا احتمال زعمی عقل مندوں کی توجہ کے لائق نہیں اور تقاضاے عقل کے مطابق نہیں۔

جب علامہ شامی اور طحطاوی وغیرہ کی تحقیق سے ظاہر ہو چکا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے امام کے عدمِ ملاقات کے احتمال سے حدیثِ مذکور پر وضع کا حکم لگانا (باوجودے کہ حدیثِ مذکور بالفاظ ارسال مروی ہے نہ بصیغۂ اتصال) بے معنی اور بلاوجہ ہے تو وضع حدیث کا قول کرنا اور "مسند خوارزمی" پر نقل موضوعات سے طعن کرنا بناے فاسد علی الفاسد ہے۔

اور اس امر کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر کہ: "مسند خوارزمی" امام صاحب نے خود جمع نہیں کی، جیسا کہ صاحبِ "بستان المحدثین" کے کلام کا مفاد ہے، حدیثِ مذکور کا موضوع ہونا کیوں کر ثابت ہوگا؟ کیا امام صاحب اگر اپنی مسند کو خود جمع نہ کریں بلکہ اور کوئی ثقہ ان کی مرویات کو جمع کرے تو ان کی مرویات غیر امام کے جمع کرنے کی وجہ سے موضوع ہو جائیں گی؟ نعوذ باللہ من ہذہ الهفوات.

اہل عقل کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جب تک کوئی معتبر دلیل وضع حدیث پر قائم نہ ہو ہرگز حدیث کو موضوع کہنا صحیح نہیں۔ اور متنازع فیہ مسئلے میں وضع کا کوئی قرینہ موجود نہیں (جیسا کہ علامہ شامی وغیرہ نے فرمایا) تو اسے موضوع کہنا بلاوجہ ہے۔

اور اگرچہ توجیہ پیش کرنے والے نے امام کی ولادت میں ۷۰ھ کی روایت اختیار کی، اب اگر ابن

(۱) الهداية، كتاب الصرف، جلد:۳، ص: ۹۱، مجلس بركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

عبدالبر کی روایت — جو حضرت عبداللہ بن انیس کی وفات ۷۴ھ پر دال ہے — اختیار کی جائے تو سابق کے مثل محال ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اور یہ ممکن ہے کہ چار برس کا لڑکا صاحبِ تمیز اور خطاب کا سمجھنے والا ہو کہ حدیث کو یاد کرلے اور ایام بلوغ میں پہنچادے۔ اور یہ سماع صحیح ہے، کما مر عن "جامع الأصول" وغيره.

اور علامہ شامی کی تاویل مذکور یوں بھی ہو سکتی ہے، اور اس پر مذکورہ رد وارد نہیں ہو سکتا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صاحبِ شامی فرماتے ہیں:

"أخرج بعضهم بسنده إلى الإمام أنه قال: ولدت سنة ثمانين، و قدم عبدالله بن أنيس صاحب رسول الله ﷺ الكوفة سنة أربع و تسعين، و رأيته و سمعت منه عن رسول الله ﷺ: ((حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَ يُصِمُّ)) و اعترض بأن في سنده مجهولَين، و بأن ابن أنيس مات سنة ٥٤ھ. و أجيب: بأن هذا الإسم لخمسة من الصحابة، فلعل المراد غير الجهني. و رد بأن غيره لم يدخل الكوفة" اھ[1].

"بعض اہل حدیث نے امام تک اپنی سند سے یہ روایت کی کہ: "امام نے فرمایا: میں ۸۰ھ میں پیدا ہوا اور عبداللہ بن انیس کوفہ میں ۹۴ھ میں تشریف لائے، میں نے ان کو دیکھا اور ان سے حدیث: ((حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَ يُصِمُّ)) سنی، اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ اس حدیث کی سند میں دو راوی مجہول ہیں، اور یہ بھی اعتراض کیا کہ عبداللہ بن انیس رضی اللہ عنہ نے ۵۴ھ میں وفات پائی۔ اس کے جواب میں کہا گیا کہ: عبداللہ بن انیس پانچ صحابہ کا نام ہے، شاید یہ عبداللہ (جن کی ملاقات امام نے ذکر کی) عبداللہ جہنی کے علاوہ ہوں۔ اس پر کسی نے رد کیا کہ عبداللہ جہنی کے علاوہ اور کوئی عبداللہ کوفہ نہیں گئے"۔

راوی کی جہالت کے سبب حدیث موضوع نہیں ہوتی

اس جگہ **پہلا اعتراض** جو دو راویوں کے مجہول ہونے کے ساتھ واقع ہوا، اس کا **جواب** یہ ہے کہ: جہالت راوی کو تسلیم کرنے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ: اس سے وضع حدیث اور روایت کی حتمی غلطی ثابت نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ راوی کی جہالت اور سترِ حال کا حکم یہ ہے کہ اس کی حدیث میں توقف کیا جائے گا، کما قال في "شرح نخبة الفكر":

"**والتحقيق**: أن رواية المستور و نحوه — مما فيه الاحتمال — لا يطلق القول بردها و لا بقبولها، بل يقال فيه: هي موقوفة إلى استبانة حاله، كما جزم به إمام الحرمين، و نحوه قول ابن الصلاح فيمن جرح بجرح غير مفسر" اھ[2].

(۱) رد المحتار على هامش الدر المختار، مقدمة، مطلب: في ما اختلف فيه من رواية الإمام عن بعض الأصحاب، ج: ١، ص: ٦٥، دار الفكر، بيروت، لبنان.
(۲) شرح نخبة الفكر و شرحه، بيان: مجهول الحال أو المستور، ص: ١٣٨، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور.

تو فقط جہالتِ راوی کے سبب وضعِ حدیث کا حکم کرنا سراسر جہالت ہے، بلکہ اسناد مذکور کے ساتھ حدیث مروی کا حکم توقف ہے، جب یہ حدیث ثقات معروفین کی روایت کے ساتھ مروی ہوگی تو مرتبۂ حسن کو پہنچے گی اور احتجاج میں صحیح کے مثل ہوجائے گی۔

قال في "شرح نخبة الفكر":

"و إن قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه، كحديث المستور الذي رجحه كثرة الطرق فهو الحسن أيضا" اه[1].

و قال في "مختصر كتاب الإرشاد" لابن الصلاح في بيان الحسن:

"قال الشيخ: و هو قسمان: أحدهما: ما لا يخلو إسناده عن مستور و لم يتحقق أهليته، و ليس مغفلاً كثير الخطأ، و لا ظهر منه سبب مفسق، و يكون متن الحديث معروفا برواية مثله أو نحوه من وجه آخر" اه.

اور حدیثِ مذکور کا یہی حال ہے کہ اس کو امام جلال الدین سیوطی نے "جمع الجوامع" میں ابو درداء اور معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے نقل کیا ہے۔ اور شیخ عبدالباقی زرقانی "مختصر مقاصد حسنہ" میں فرماتے ہیں:

"((حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِيْ وَ يُصِمُّ))، حسن " اه[2].

اور ملا علی قاری "الاسرار المرفوعہ فی الاخبار الموضوعہ" میں فرماتے ہیں:

"((حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِيْ وَ يُصِمُّ))، رواه أبو داؤد، و قد بالغ الصنعاني فيه، و حكم عليه بالوضع. قال السخاوي: و يكفينا سكوت أبي داؤد عليه، فليس بموضوع و لا شديد الضعف، فهو حسن" اه.

اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ عبداللہ بن انیس جو قبل تولد امام کے وفات پاچکے تھے، عبداللہ جہنی تھے، تو ہو سکتا ہے کہ امام کے ملاقاتی کوئی اور عبداللہ ہوں۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ جنھوں نے دعویٰ امام کی ملاقات کا عبداللہ بن انیس سے کیا ہے، تو مراد ان کی وہی عبداللہ ہیں جو کوفے میں گئے تھے، نہ کوئی اور عبداللہ، چناں چہ مولف کے کلام میں بھی گزرا ہے کہ طحطاوی میں مندرج ہے کہ امام نے چودہ برس کی عمر میں عبداللہ بن انیس سے کوفے میں ۹۴ھ کے بعد حدیث سنی، الخ۔ اور ردالمحتار وغیرہ میں بھی ایسا ہی منقول ہے۔ اور حال یہ ہے کہ وہ عبداللہ کوفے والے نہیں ہیں مگر جہنی، کیوں کہ سوائے ان کے اور کوئی عبداللہ بن انیس کوفے میں نہیں گئے، چناں چہ محقق ابن العابدین ردالمحتار میں فرماتے ہیں: و أجيب: بأن هذا الإسم لخمسة من الصحابة، فلعل المراد غير الجهني. و رد بأن غيره لم يدخل الكوفة، اه. اور اس حدیث کو جس کو مولف نے طحطاوی سے نقل کرکے کہا ہے کہ امام نے چودہ برس کی عمر میں کوفہ میں ۹۴ھ میں عبداللہ سے یہ حدیث سنی، اسی نظر سے کہ عبداللہ تو ۵۴ھ میں انتقال کرچکے تھے، پھر چورانوے ہجری میں ان سے کس طرح ملاقات ہوئی؟ اور اس نظر سے کہ جس سند سے وہ حدیث امام سے نقل کی گئی اس میں دو راوی مجہول الحال ہیں، محققین نے رد کردیا ہے۔ چناں چہ محقق ابن العابدین ردالمحتار میں فرماتے ہیں: و أخرج بعضهم بسنده إلى الإمام أنه قال:

(۱) شرح نخبة الفكر، بحث القيود و فوائدها، ص: ۸۷، مجلس بركات، جامعه اشرفيه.

(۲) المقاصد الحسنة، ج:۱، ص: ۵۹٤، دار الكتاب العربي.

ولدت سنة ثمانين، و قدم عبدالله بن أنيس صاحب رسول الله ﷺ الكوفة سنة أربع و تسعين، و سمعت منه عن رسول الله ﷺ: حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَ يُصِمُّ، و اعترض بأن في سنده مجهولين، و بأن ابن أنيس مات سنة ٥٤ هـ. تو دیکھو کہ حضرت جابر بن عبداللہ و عبداللہ بن انیس بالاتفاق قبل تولد امام کے وفات پا چکے تھے۔ اور قطع نظر سب محققین کے کلام سے امام نووی ہی کے قول سے تقدیم وفات ان دونوں کی تولد امام پر ثابت ہو رہی ہے، تو انصاف سے کہو کہ ان مَوتیٰ سے ملاقات کا دعویٰ کرنا کیا مخالف عقل اور نقل کے ہے، اور نسبت اس کی طرف امام نووی کی کیسا بہتان عظیم ہے، اور شیخ مولف کیسا شیر بہادر ہے کہ اکیلا عقل اور نقل دونوں سے لڑتا ہے، اور جناب مترجم صاحب نے دھوکا کھایا، اس کے اعتماد پر۔ (معیار الحق)

اور دوسرا **اعتراض** — باوجودے کہ وہ تاویل مذکور سے مدفوع ہے — اس کا **جواب** خود علامہ محمد امین نے نقل کیا کہ: "شاید یہ عبداللہ بن انیس، جہنی کے علاوہ کوئی اور ہوں" اور یہ جو رد نقل کیا ہے کہ "عبداللہ جہنی کے علاوہ اور کوئی عبداللہ کوفہ نہیں گئے" اس تاویل پر وارد نہیں؛ کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے؛ اس لیے کہ جس کو پانچوں عبداللہ بن انیس کے تفصیلی احوال اور نقل و حرکات معلوم ہوں گے وہی یہ حکم کر سکتا ہے۔ اور ایسا تفصیلی علم علام الغیوب کے علاوہ کسی اور کو حاصل نہیں؛ لہذا عبداللہ جہنی کے علاوہ دوسروں کے کوفہ میں داخل نہ ہونے کا قطعی حکم لگانا، بلا حجت قاطعہ قابل التفات نہیں۔ جب تک برہان امتناع قائم نہ ہو عاقل کے کلام کے لیے صحت کے محامل تلاش کرنا چاہیے۔ اور بلا دلیل تغلیط و تخطیہ کے درپے ہونا اور امکان و صحت کے محامل کو چھوڑ دینا شعبۂ حماقت ہے۔ اور خود امام کا کلام منقول ہے، فرماتے ہیں: "میں ۸۰ھ میں پیدا ہوا اور ۹۴ھ میں عبداللہ بن انیس سے ملاقات کی" اس سے یہ امر واضح ہے کہ عبداللہ بن انیس "عبداللہ جہنی" کے علاوہ ہیں۔ اب یہ کہنا کہ: "جابر بن عبداللہ اور عبداللہ بن انیس بالاتفاق امام کی ولادت سے قبل وفات پا چکے تھے" کیوں کر لائقِ سماع ہوگا؟

عائشہ بنت عجرد سے روایت کردہ حدیث کا حال

اور حضرت عائشہ بنت عجرد کی ملاقات اگر بالفرض ثابت بھی ہو تو اس کی ملاقات سے امام صاحب تابعی نہیں ہو سکتے، اس لیے کہ عائشہ بنت عجرد صحابیہ نہ تھیں، جیسا کہ شیخ الاسلام، حافظ الحدیث و اسماء الرجال محمد بن احمد ابو عبداللہ الذہبی ترکمانی کے کلام سے، جن کی جلالت شان اور علو مکان سے سب علما ادنیٰ و اعلیٰ واقف ہیں، اور شیخ الاسلام، حافظ الحدیث ابن حجر عسقلانی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ چناں چہ محقق ابن العابدین، رد المحتار میں فرماتے ہیں: قوله: بنت عجرد، اسمها عائشة، و اعترض بأن حاصل كلام الذهبي و شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني: أن هذه لا صحبة لها و أنها لا تكاد تعرف، اھ. اور اسی نظر سے وہ حدیث جس کو مولف نے مروی امام کی، عائشہ بنت عجرد سے قرار دیا ہے، وہ نا مقبول ہے۔ چناں چہ محقق شامی رد المحتار میں فرماتے ہیں: بذلك رد ما روي أن أبا حنيفة روى عنها هذا الحديث الصحيح: أكثر جند الله في الأرض الجراد، لا أكله و لا أحرمه. ابن حجر الهيثمي، اھ. (معیار الحق)

عائشہ بنت عجرد کی صحابیت میں مختلف اقوال ہیں "مسند خوارزمی" وغیرہ میں ان کی صحابیت اختیار کی ہے، اور امام ذہبی اور عسقلانی ان کی صحابیت میں کلام کرتے ہیں، کما صرح بقولهما في "رد المحتار" تو بالفرض اگر ہم ابن حجر اور ذہبی کے قول کو تسلیم کر لیں تو امام کی تابعیت میں کیا نقصان ہے؟ اس لیے کہ امام کی

تابعیت بنت عجرد کی ملاقات پر موقوف نہ تھی کہ بنت عجرد کی صحابیت کی نفی سے امام کی تابعیت منتفی ہوجاتی ہے، چناں چہ اس کی تفصیل پہلے معلوم ہوچکی۔ اور حدیث کی روایت عائشہ بنت عجرد کی صحابیت کی صحت پر موقوف ومبنی نہیں ہے کہ بغیر صحابیت کے حدیث مردود ہوجائے۔ تابعین اور ثقات مشائخ مردوزن سے ہزار ہا احادیث مروی ہیں اور صحابیت کی نفی کی وجہ سے اس کا مردود ہونا لازم نہیں، کما لا یخفی علی الماھرین. بنت عجرد کی صحابیت کی نفی پر بنا کر کے ان سے امام کی مروی حدیث کو مردود کہہ دینا سراسر بے انصافی ہے۔

حضرت واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ سے امام کی ملاقات وروایت کا ثبوت

اور واثلہ بن اسقع کی ملاقات عقلاً محال نہیں تو عادۃً تو محال ہے۔ اور منقول نہ ہونا اس کا کسی امام ائمۂ نقل میں سے دوسرا مرجح ہے۔ اور وجہ استحالہ عادی کی یہ ہے کہ حضرت واثلہ نے بقول متفق علیہ کے ۸۵ھ میں ملک شام میں بیچ شہر دمشق کے وفات پائی ہے، اور امام صاحب اس زمانہ میں پانچ برس کے لڑکے تھے۔ اور یہ بات کہ امام صاحب پانچ برس کے لڑکے ہوکر دمشق میں حضرت واثلہ سے ملاقات کے لیے تشریف لے گئے ہوں، ثابت نہیں۔ اور عقل سلیم کو بھی اس سے انکار ہے کہ پانچ برس کے لڑکے سے یہ امر صادر ہو۔ اور سن وفات حضرت واثلہ کا اور محل انتقال کا، تصریح سے حافظ ابن حجر اور امام نووی کے ظاہر ہوتا ہے۔ حافظ ابن حجر، تقریب میں فرماتے ہیں: واثلة بن الأسقع بالقاف، ابن كعب الليثي، صحابي مشهور، نزل الشام و عاش إلى سنة خمس و ثمانين، و له مأة و خمس سنين، اھ. اور امام نووی، تہذیب میں فرماتے ہیں: توفي بدمشق سنة ست، أو خمس و ثمانين، وهو ابن ثمان و تسعين، قاله أبو مسهر، و قال سعيد بن خالد: توفي سنة ثلاث و ثمانين، وهو ابن مأة و خمس سنين، اھ. ان روایات میں سے روایت متفق علیہا کو جس میں امام نووی اور حافظ ابن حجر عسقلانی کا اتفاق ہے، ہم نے اختیار کیا اور باقی (دو) روایتیں بھی ہمارے موافق ہیں، خاص کر تیسری روایت جو کہ سعید بن خالد سے مروی ہے، بہت مفید ہے؛ اس لیے کہ بنابر اس کے امام کی عمر، حضرت واثلہ کی وفات کے وقت تین ہی برس کی ہوتی ہے، کما لا یخفی. (معیار الحق)

قولہ: اور واثلہ بن اسقع کی ملاقات عقلاً محال نہیں تو عادۃً محال ہے، الخ۔

اقول: پہلے واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ سے امام کی ملاقات کا منقول ہونا اور روایت کرنا سنو! تاکہ مولفِ معیار کے دعویٰ کا بطلان واضح ہوجائے، اس کے بعد محال ہونے کے دعویٰ کے بطلان میں کلام کیا جائے گا۔

حافظ الحدیث ابن حجر فرماتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہ نے واثلہ رضی اللہ عنہ سے دو حدیثیں روایت کیں:

پہلی حدیث: ﴿لَا تُظْهِرِ الشَّمَاتَةَ لِأَخِيْكَ فَيُعَافِيَهُ اللهُ وَ يَبْتَلِيَكَ﴾.

دوسری حدیث: ﴿دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَىٰ مَا لَا يَرِيْبُكَ﴾.

كما قال العلامة محمد أمين في "ردالمحتار":

"هو بالثاء المثلثة، كما في "القاموس" ابن الأسقع بالقاف، مات بالشام سنة خمس أو ثلاث أو ست و ثمانين "سيوطى" و روى الإمام عنه حديثين: ((لَا تُظْهِرِ

الشَّمَاتَةَ لِأَخِيْكَ فَيُعَافِيَهُ اللهُ وَ يَبْتَلِيَكَ)) و ((دَعْ مَا يَرِيْبُكَ إِلَىٰ مَا لَا يَرِيْبُكَ)).
والأول رواه "الترمذي" من وجه آخر و حسنه، و الثاني جاء من رواية جمع من الصحابة و صححه الأئمة" ابن حجر" اھ[1].

اور "مسند خوارزمی" میں بھی حدیث اول کی روایت نقل کی ہے۔ اب اگر چہ علامہ ابن حجر کی نقل سے حضرت واثلہ رضی اللہ عنہ سے امام کی ملاقات وروایت کے ثبوت کے بعد محالِ عادی ہونے کا دعویٰ لغو اور بے معنی ہو چکا، لیکن چوں کہ اس میں مولف نے بے فائدہ بہت زبان درازی کی ہے؛ لہٰذا اس سے بھی تعرض کیا جاتا ہے۔ پہلے سمجھو کہ ۸۳ھ میں واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ کی وفات کی جو روایت سعید بن خالد سے منقول ہے، وہ امام نووی کے بقول، اور ابن حجر عسقلانی کے اختیار کے مطابق صحیح نہیں۔

قال الإمام النووي في "تهذيب الأسماء":

"توفي بدمشق سنة ست، أو خمس و ثمانين، و هو ابن ثمان و تسعين، قاله أبو مسهر، و قال سعيد بن خالد: توفي سنة ثلاث و ثمانين، و هو ابن مأة و خمس سنين، و الصحيح هو الأول" اھ[2].

لیکن مولف نے اپنے کلام باطل کی تائید کے لیے "والصحيح هو الأول" کو نقل نہ کیا۔ اب ابن حجر اور نووی کی متفق علیہ روایت کی بنا پر واثلہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت امام کی عمر پانچ برس کی ہوگی، اور خاص ''تہذیب الاسما'' کی روایت کی بنا پر امام کی عمر چھ برس کی ہوگی، تو دونوں تقدیر پر واثلہ رضی اللہ عنہ سے امام کا سماع ممکن اور صحیح ہے۔ اور اس میں امتناع عقلی یا عادی پر کوئی برہان قائم نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ سماعِ حدیث کے لیے صغیر السن ہونا منافی نہیں ہوتا البتہ سننے والے کو صاحبِ تمیز اور خطاب کو سمجھنے والا ہونا چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ پانچ، چھ برس کے اکثر لڑکے اس عمر میں تمیز والے، ہوشیار، اور خطاب سمجھنے والے ہو جاتے ہیں، خصوصاً امام ابو حنیفہ جیسا عاقل اور مستعد، جیسا کہ محمود بن ربیع کے حال میں منقول ہے، جسے ہم نے سابقاً "مقدمہ جامع الاصول" سے نقل کر دیا ہے، فتذکر۔

اور اسی طرح علامہ ابن حجر "شرح نخبۃ الفکر" میں فرماتے ہیں، اور وجیہ الدین علوی ''شرح'' میں اس کی تائید اور توضیح کرتے ہیں کہ: "اصح یہ ہے کہ حفظ روایت کے لیے تمیز کافی ہے اور تعیین عمر ضروری نہیں"، کما قالا:

"و من المهم معرفة سن التحمل، أي: السماع و الأداء، اختلف فيه، فقال الجمهور: أقله خمس سنين. و الأصح – و هو المروي عن أحمد بن حنبل، و موسىٰ بن

(۱) رد المحتار، مقدمة المولف، ج:۱، ص: ۱۵۱، دار إحياء التراث العربي.
(۲) تهذيب الأسماء، النوع الأول في الأسماء، ترجمة واثلة بن الأسقع، جلد:۲، ص: ۱۴۲.

هارون، و قال به المحققون-: اعتبار سن التحمل بالتمييز، و هو من فهم الخطاب، و رد الجواب، [و نحو ذلك، بحيث ارتفع عن حال من لا يعقل مثله. قال النووي والعراقي: و إن فهم الخطاب و رد الجواب] كان مميزا صحيح السماع، و إن كان له دون خمس" اهـ [(۱)].

تو واثلہ رضی اللہ عنہ سے پانچ برس کی عمر میں امام کا سماع کس طرح محال عادی ہوگا؟

اور یہ کہنا کہ: "اس تھوڑی عمر میں امام دمشق کو کیوں کر گئے؟ یہ جانا محال عادی ہے" حد درجہ ناسمجھی کی بات ہے؛ اس لیے کہ ہر عاقل جانتا ہے کہ چار چار دن کے بچے اپنے والدین اور متکفلین پرورش کی معیت میں سیکڑوں منازل تک جاتے ہیں، تو کیا بعید ہے کہ امام صاحب کسی کی معیت میں دمشق گئے ہوں، یا واثلہ رضی اللہ عنہ کسی ملک میں تشریف لے گئے ہوں اور وہاں پر امام صاحب بھی موجود ہوں اور سماع حدیث کیا ہو۔

اب باقی رہے عبداللہ بن جزء، سو ان سے بھی ملاقات امام ابو حنیفہ کی ۹۶ھ میں جیسا کہ مولف اور اس کے اتباع کو دعوی ہے، عقلا محال ہے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن جزء نے ۸۶ھ میں مصر میں انتقال کیا ہے۔ چناں چہ حافظ ابن حجر، تقریب میں فرماتے ہیں: عبد الله بن الحارث بن جزء، بفتح الجيم، و سكون الزاء، الزبيدي بضم الزاء، صحابي، سكن مصر، و هو آخر من مات بها من الصحابة سنة خمس أو ست أو سبع و ثمانين، والثاني أصح، اهـ. اور حضرت عبداللہ کا یہی سن وفات محقق شامی نے اور شیخ ابن طاہر نے نقل کیا ہے، جیسا کہ عن قریب آوے گا۔ تو علی التحقیق امام صاحب نے کل چھ برس حیات سے حضرت عبداللہ بن جزء کے پائے، اور امام چھٹے سال میں تھے کہ حضرت ابن جزء نے انتقال کیا، پس کیوں کر تسلیم کیا جائے کہ پھر سولہ برس کے ہو کر سن ۹۶ھ میں حضرت عبداللہ سے ملاقات کی، اور دو حدیثیں سنیں؟ تو دیکھو یہ کیسی غلطی فاحش اور خطا صریح مولف مذکور سے واقع ہوئی، بنا بر بے تمیزی اور عدم اطلاع او پر کتب سیر محققین کے۔ ع بدنام کنندۂ نکو نام چند

چناں چہ اس دعوی کو بنظر اسی کذب بدیہی اور بہتان قطعی کے علمائے محققین حنفیہ ہی نے رد کر دیا ہے۔

چناں چہ ابن العابدین حنفی، رد المحتار میں فرماتے ہیں: و أما ما جاء عن أبي حنيفة من أنه حج مع أبيه سنة ست و تسعين، و أنه راى عبدالله هذا يدرس بالمسجد الحرام، و سمع منه حديثا، فرده جماعة منهم الشيخ قاسم الحنفي بأن سند ذلك فيه قلب و تحريف، و فيه كذاب باتفاق. و بأن ابن جزء مات بمصر و لأبي حنيفة ست سنين. و بأن ابن جزء لم يدخل الكوفة في تلك المدة. ابن حجر. اهـ.

اور شیخ ابن طاہر حنفی تذکرۂ موضوعات میں فرماتے ہیں: في الذيل حدثني عبدالله بن أحمد، ثنا محمد بن احمد الأشعثي، ثنا إسماعيل بن محمد، ثنا أحمد بن الصلت الحماني، ثنا محمد بن سماعة، عن أبي يوسف، عن أبي حنيفة قال: حججت مع أبي و لي ست عشر سنة، فمررنا بحلقة فإذا ظهر، فقلت: من هذا؟ قالوا: عبدالله بن الحارث بن الجزء، فتقدمت إليه، فسمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من تفقه في دين الله كفاه الله همه و رزقه من حيث لا يحتسب في الميزان. هذا كذب فابن جزء مات بمصر و لأبي حنيفة ست سنين. و الآفة من الحماني، قال ابن عدي: ما رأيت في الكذابين أقل حياءً مثله. قال الدار قطني: كان يضع الحديث. و قد وقع لنا هذا الحديث من وجه آخر، و هو باطل أيضا، و أخرجه ابن الجوزي في الواهيات. لطیفہ: حضرت جابر سے امام ابو حنیفہ کی ملاقات کا دعویٰ، جو امام کے تولد سے ایک یا دو سال قبل انتقال کر چکے تھے، اور ایسا ہی حضرت عبداللہ بن انیس سے امام کی ملاقات کا دعویٰ، جو تولد امام سے چھبیس برس قبل

(۱) شرح نزهة النظر، مبحث سن التحمل والأداء، ص: ۱۹۶، ۱۹۷، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور.

وفات پاچکے تھے، اور ایسا ہی ابن جزء سے ۹۶ھ میں امام ابوحنیفہ کی ملاقات کا دعویٰ، حالاں کہ وہ ۸۶ھ میں رحلت فرما چکے تھے، ایسے بے تمیزوں سے کچھ نئی بات نہیں ہے، کیوں کہ وہ شخص جس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ حضرت خضر نے تیس برس میں امام ابوحنیفہ سے علم حاصل کیا، پانچ برس امام کی زندگی میں، اور پچیس برس ان کی موت کے بعد قبر پر سے، وہ بھی تو انھی کا بھائی بے تمیز تھا، پھر اگر انھوں نے بھی دو تین مُردوں سے امام ابوحنیفہ کی ملاقات کا دعویٰ کیا تو کچھ عجب نہیں۔ کیوں کہ تعصب اور بے تمیزی میں دونوں برابر ہیں، فتدبر. (معیار الحق)

اور سولھویں برس میں عبداللہ بن حارث بن خزیمہ سے امام کی ملاقات (جیسا کہ صاحبِ "تنویر الحق" نے "طحطاوی" سے نقل کیا ہے) ظاہراً "تقریب" کے مضمون کے خلاف ہے۔ "مولفِ تنویر" ناقل ہے، مضمون نقل کی صحت کا ملتزم نہیں۔ اور شامی و ابن طاہر کا منقولہ اعتراض اس پر وارد ہے، لیکن مولف "تنویر الحق" کا یہ عہدہ نہیں کہ اس اعتراض کو دفع کر کے مضمون نقل کو ثابت کرے، البتہ اس سے تصحیحِ نقل کا مطالبہ صحیح ہے، لیکن "مولفِ معیار" صحتِ نقل کو مسلّم رکھتا ہے تو "مولفِ تنویر" سے مضمون نقل کے اثبات کا مطالبہ طریقہ بحث سے خارج ہے۔

مزید یہ کہ ابن جوزی نے اس حدیث کو موضوعات میں ذکر نہیں کیا بلکہ واہیات میں ذکر کیا، جیسا کہ ابن طاہر نے اپنی "تذکرہ" میں نقل کیا ہے۔ اور ہم "تقریب" سے نقل کر چکے ہیں کہ: لفظ "واهي" سے ضعف حدیث کی طرف اشارہ ہوتا ہے نہ وضع کی طرف۔ حاصل یہ ہوگا کہ امام سے منقول یہ حدیث بعض کے نزدیک موضوع اور بعض کے نزدیک ضعیف ہوگی، توضیعف کہنے والوں کے قول کی بنا پر یہ حدیث مقبول ہوگی؛ اس لیے کہ فضائل اعمال اور مناقب میں حدیث ضعیف مقبول ہوتی ہے، اور حدیث کے مردود ہونے کا حتمی حکم صحیح نہیں۔

قال الشيخ عبدالباقي الزرقاني في "مختصر المقاصد الحسنة للسخاوي":

"والضعيف كما يعمل به في الفضائل يعمل به في المناقب" اه.

اور ان تمام چیزوں سے قطع نظر اگر ہم عبداللہ بن حارث بن جزء سے امام کی عدمِ ملاقات کو مسلّم رکھیں تو بھی اصل مدعا میں اور وہ امام کی تابعیت کا ثبوت ہے، کچھ حرج اور نقصان نہیں؛ اس لیے کہ امام کی تابعیت طرق کثیرہ سے ثابت ہو چکی ہے۔ اثبات کے بعض دیگر وجوہ عن قریب مذکور ہوں گے۔

تابعیت امام کے مزید دلائل

قال: (صاحب التنویر) الحاصل امام نے بمصداق آیت کریمہ: ﴿وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ ۙ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ وَاَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ﴾ [التوبة: ۱۰۰]، علم مفاخرت اور فضیلت کا اوپر ہر سہ مجتہدین کے بلند کیا کہ باقی مجتہدین میں یہ فضیلت پائی نہیں جاتی؛ اس لیے کہ امام مالک ۹۳ھ، یا ۹۴ھ، یا ۹۷ھ میں پیدا ہوئے، اور لڑکپن میں مکہ تشریف لے جانا ان کا ثابت نہیں ہوتا کہ ابوطفیل سے ملاقات کا احتمال ہو، بلکہ ابن صلاح نے تصریح کی ہے کہ امام مالک تبع تابعین سے ہیں کہ کسی صحابی سے ملاقات نہیں ہوئی۔ اور امام شافعی کہ ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے، شاگرد امام محمد اور امام مالک کے ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل شاگرد امام شافعی کے ہیں کہ ۱۶۴ھ میں پیدا ہوئے۔ پس ثابت ہوا کہ امام اعظم کا مرتبہ سب مجتہدین سے نہایت ہی بڑا ہے۔

أقول: امام صاحب اس آیت کے مصداق توتب ہوتے جب کہ تابعی ہوتے، اور اس کا حال خوب روشن ہو گیا، توفضیلت امام کی باقی تینوں مجتہدوں پر اگر تابعی ہونے کی نظر سے تھی، تو نہ رہی۔ پھر تابعی نہ ہونے میں چاروں برابر ہیں، اور باوجود تابعی نہ ہونے کے اتباع بإحسان میں عموماً داخل ہیں، جیسا کہ تفسیر بیضاوی وغیرہ سے مستفاد ہوتا ہے:﴿وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسٰنٍ﴾ اللاحقون بالسابقين من القبلتين، أو من اتبعوهم بالإيمان والطاعة إلى يوم القيامة، اھ.

اب اگر کہو کہ امام ابو حنیفہ کی فضیلت بعض حدیثوں سے معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ جناب مولف (تنویر) نے کہا ہے کہ تبییض الصحیفہ میں سیوطی نے لکھا ہے کہ امام کی فضیلت میں یہ حدیث صحیح بخاری کی کافی ہے: لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من فارس. (بخاري: ٤٨٧٩) تو بھی دیگر اماموں پر فضل ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ دیگر ائمہ بھی کئی احادیث صحیحہ کے مصداق ہو سکتے ہیں۔ چناں چہ امام مالک، حدیث: يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل، يطلبون العلم فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة. کہ جو کہ امام ترمذی نے روایت کی ہے، مصداق ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ عبدالرزاق اور سفیان بن عیینہ سے، جو راوی ہیں اس حدیث کے، ترمذی نے روایت کی ہے۔ اور امام شافعی تو کئی احادیث صحیحہ کے مصداق ہو سکتے ہیں، جیسا کہ امام نووی نے ان احادیث کو تہذیب میں خوب تفصیل سے وارد کیا ہے، طالب تفصیل کو چاہیے کہ تہذیب کو ملاحظہ کرے۔

اور اگر کہو کہ ان احادیث مذکورہ بالا میں تو نام کسی کا بھی نہیں، اور مصداق ہونا کسی امام کا مثلاً ابو حنیفہ کا یا شافعی کا ان احادیث میں تو تجویز اور فرع اپنے عقیدے کی ہے، لیکن ابو حنیفہ کی فضیلت میں بعض ایسی حدیثیں ہیں جو ان میں اسم مبارک پر ان کے تنصیص اور تصریح ہے۔ ایک روایت میں اس طرح آیا ہے: يكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، و هو سراج أمتي. اور ایک میں یوں آیا ہے: سياتي بعد رجل يقال له: النعمان بن ثابت، الكوفي، و يكنى: بأبي حنيفة؛ ليحسن دين الله و سنتي على يده. اور ایک میں یوں فرمایا ہے: يخرج في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة، و بين كتفيه خال يحيي الله تعالىٰ على يده سنتي. اور ایک میں یوں فرمایا ہے: ألا أنبئكم برجل من كوفتكم هذه يكنى بأبي حنيفة قد أملىء قلبه علما و حكما و سيهلك به قوم في آخر الزمان الغالب عليهم التنافر، يقال لهم البنانية كما هلكت الرفضة بأبي بكر و عمر رضي الله عنهما. اور یہ دو روایتیں اخیر کی مولف نے نقل کی ہیں۔ سو یہ بات کسی کو سوائے امام صاحب کے میسر نہیں، تو اوروں پر فضل ثابت ہوا۔

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ یہ سب واہیات، مفتریات اور موضوعات ہیں۔ اور واضعین ان کے مصداق ہیں اس حدیث کے: من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار. [بخاري: ٦١٩٧]. اور ناقلین ان کے اگر باوجود علم بالوضع کے ان کو نقل کیے ہیں تو فاسق ہیں، بالاجماع۔ کیوں کہ روایت کرنا حدیث موضوع کا حرام ہے اتفاقاً۔ اور اگر بہ سبب جہل کے ان کے موضوع ہونے سے نقل کیے ہیں، تو جاہل اور مغرور ہیں۔ اور موضوع ہونا ان واہیات کا ان کے الفاظ اور معنی سے ظاہر ہے۔ اور محدثین نے بھی تنبیہ کی ہے۔ چناں چہ امام نور الدین علی، کتاب مختصر تنزیہ الشریعۃ المرفوعۃ عن الأخبار الشنیعۃ الموضوعۃ میں فرماتے ہیں:

حديث: سياتي بعد رجل يقال له النعمان بن ثابت، و يكنى: بأبي حنيفة؛ ليحسن دين الله و سنتي على يده. حظ من حديث أنس من طريق أبان، و عنه أبو المعلى بن المهاجر مجهول، و عنه سليمان بن قيس كذلك، و عنه محمد بن يزيد بن عبدالله السلمي متروك، و وجد من طريق الجوئباري و ناهيك به كذابا. اور قبل اس عبارت کے فرماتے ہیں: حديث: يكون في أمتي رجل يقال له: محمد بن إدريس أضر على أمتي من إبليس، يكون في أمتي رجل يقال له: أبو حنيفة، و هو سراج أمتي. فأما من حديث أنس ففيه أحمد جوئباري، و عنه مامون السلمي واحدهما وضعه. و ذكر الحاكم في المدخل: أن ماموناً قيل له: ألا ترى إلى الشافعي و من تبعه إلى خراسان فقال: حدثنا أحمد... إلى آخره. فبان بهذا أنه الواضع له، عليه ما استحقه، و جعلوه أيضا من حديث أبي هريرة، أخرجه الخطيب من طريق محمد بن سعد المروزي البورقي، وقال الحاكم و الخطيب: و هو من وضعه، اھ.

اور قاضی محمد بن علی الشوکانی، کتاب فوائد المجموعہ فی الاحادیث الموضوعہ میں فرماتے ہیں: و يكون في أمتي رجل يقال له: أبو حنيفة، هو سراج أمتي، و هو موضوع، و في اسناده وضاعان: مامون السلمي و أحمد الجوئباري، والواضع له أحدهما، اھ. اور شیخ ابن طاہر، تذکرۂ موضوعات میں فرماتے ہیں: قال الصنعاني: سراج أمتي أبو حنيفة، موضوع، اھ. اور علامۃ الدہر، رئیس المحدثین عصر مجد الدین، صاحب قاموس، سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں: در فضائل امام ابی حنیفہ و امام شافعی رضی اللہ عنہما و ذم ایشاں چیزے صحیح ثابت نہ شدہ، و ہر چہ دراں معنی مذکور است مجموع مفتریٰ و موضوع است۔ تو ائمہ اربعہ میں سے ایک حضرت کو دوسرے پر تفضیل کلی نہیں، سب حضرات انصار دین اور مقتدائے شرع متین تھے؛ اس لیے میزان شعرانی میں کہا ہے: الأئمة كلهم على هدیٰ من ربهم. اور کسی صاحب میں کچھ فضل تھا اور کسی میں کوئی فضیلت تھی۔

ع ہر گلے را رنگ و بوے دیگر است

تنبیہ: اس قول کی ایسے انداز پر رد لکھی گئی کہ اس میں باقی بعض دیگر اقوال کا بھی جواب ہوگیا ہے۔ جو شخص ادنیٰ بھی فہم رکھتا ہوگا، اس رد کو اس کے باقی کلام پر منطبق کرلے گا۔ (معیار الحق)

قوله: امام صاحب اس آیت کے مصداق تو تب ہوتے جب کہ تابعی ہوتے، الخ۔

اقول: عجب بے انصافی ہے! "مولفِ معیار" کو امام کی تابعیت سے انکار ہے جب کہ اسی کے اقوال مقبولہ اور نقول مسلمہ سے امام کی تابعیت بہ طریق اوضح ثابت ہے، کما مر. اور اس لیے کہ تابعیت کے ثبوت کے لیے فقط صحابی کی ملاقات کفایت کرتی ہے اگرچہ روایت نہ ہو، اور احوال امام میں تو مولف کی روایات مقبولہ سے روایت بھی بہ خوبی ثابت ہے۔

قال ابن حجر في "شرح نخبة الفكر" و شارحه في "شرحه":

"الصحابي من؟ فقلت: و هو من لقي النبي ﷺ مؤمنا به، و مات على الإسلام و لو تخللت ردة في الأصح الذي ذهب إليه جمهور من المحدثين والأصوليين و غيرهم. و المراد باللقاء ما هو أعم من المجالسة و المماشاة، و وصول أحدهما إلى الآخر و إن لم يكالمه، و يدخل فيه رو ية أحدهما الآخر و لو لحظة" اھ [1].

ثم قال بعد ماأطال الكلام: "ينتهي غاية الإسناد إلى التابعي، و هو: من لقي الصحابي كذلك" اھ مختصراً [2].

امام کا حضرت انس رضی اللہ عنہ کو دیکھنا تو "مولف معیار" کی روایت مقبولہ سے منقول ہے—جو تاریخ یافعی سے اور خطیب کی روایت "تہذیب الاسما" سے اور دار قطنی کی روایت "تذکرۂ ابن طاہر" سے منقول ہوئی— اور روایت اور ملاقات دونوں امام جلال الدین سیوطی کے کلام سے جسے "تبییض الصحیفہ" سے نقل کیا گیا ہے، اور ابن حجر اور امام ذہبی کے کلام سے جس کو علامہ محمد امین شامی نے نقل کیا، اور اس کے علاوہ سابق میں مذکور بعض دوسری

(۱) شرح نزهة النظر، مبحث: تعريف الصحابي، ص: ۱۴۹، مجلس بركات جامعه اشرفيه، مبارك پور.

(۲) شرح نزهة النظر، مبحث: تعريف التابعي، ص: ۱۵۲، مجلس بركات جامعه اشرفيه، مبارك پور.

روایات سے جو ناظر غائر پر مخفی نہیں، بہ خوبی ثابت ہوئی۔ اگر تطویلِ کلام سے ناظرین کی ملالت کا خوف پیش نظر نہ ہوتا تو ہم ثقات کی بکثرت نقول نقل کرتے جو مثبت تابعیت ہیں۔ یہاں بضرورت دو چار اور لکھتے ہیں:

[۱] علامہ محمد امین "حاشیۂ در مختار" میں "در مختار" کے قول: "و صح أن أبا حنيفة سمع الحديث...إلخ" کے تحت فرماتے ہیں:

"قال بعض متأخري المحدثين ممن صنف في مناقب الإمام كتابا حافلا، ما حاصله: أن أصحابه الأكابر كأبي يوسف، و محمد بن الحسن، و ابن المبارك، و عبدالرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئاً في ذلك، ولو كان لنقلوه؛ فإنه مما يتنافس فيه المحدثون، و يعظم افتخارهم، و أن كل سند فيه أنه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب. فأما رويته لأنس و إدراكه لجماعة من الصحابة بالسن فصحيحان لا شك فيهما. و ما وقع للعيني أنه أثبت سماعه لجماعة من الصحابة، رده عليه صاحبه الشيخ قاسم الحنفي، لكن يؤيد ماقال العيني قاعدة المحدثين: أن راوي الإتصال مقدم علىٰ راوي الإرسال أو الانقطاع؛ لأن معه زيادة علم، كذا في "عقد اللآلي والمرجان" للشيخ إسماعيل العجلوني الجراحي. و علىٰ كل فهو من التابعين، و ممن جزم بذلك الحافظ الذهبي، والحافظ العسقلاني وغيرهما. قال العسقلاني: إنه أدرك جماعة من الصحابة كانوا بالكوفة بعد مولده بها سنة ثمانين، و لم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار" اهـ مختصرا[۱].

[۲] أقول: علامہ عینی کی تحقیق کے مطابق قاعدہ: "المثبت مقدم على النافي" بھی اس کا مؤید ہے، جس کی تفصیل گزر چکی۔

[۳] و أيضا قال العلامة ابن حجر في "شرح نخبة الفكر" و شارحه:

"فالمثبت مقدم على النافي، يعني أن الفرع ثقة و عدل، و هو يقتضي صدقه، و عدم علم الأصل لا ينافيه، و هو مثبت جازم، فالمثبت الجازم مقدم على النافي الشاك، كما تقدم" اهـ مختصراً[۲].

[۴] علامہ شامی نے ابن حجر سے "بنت عجرد" سے امام کی ملاقات کے قول کے تحت نقل کیا ہے:

"و زاد علىٰ من ذكر هنا ممن روى عنهم الإمام، فقال: و منهم سهل بن سعد، و وفاته: ۸۸ھ، و قيل: بعدها. و منهم سائب بن يزيد بن سعيد،

---

(۱) رد المحتار، المقدمة، مطلب: فيما اختلف فيه من رواية الإمام عن بعض الصحابة، جلد: ۱، ص: ۱٤۹، دار إحياء التراث العربي.

(۲) شرح شرح نخبة الفكر، بحث: إنكار الشيخ عن مرويه، ص: ۱٦۲، مجلس بركات، اشرفيه.

و وفاته سنة إحدى، أو اثنتين، أو أربع و تسعين. و منهم عبدالله بن بسر، و وفاته: ٩٦هـ" اهـ [1].

[۵] ملا علی قاری رسالہ "تسبیغ الفقهاء الحنفية" میں فرماتے ہیں:

"فإنه – أي: الإمام أبا حنيفة– من بين أئمة المجتهدين مختص بكونه من التابعين دون غيره باتفاق العلماء المعتبرين" اهـ.

[۶] قاضی القضاۃ ابو المؤید محمد بن محمود خوارزمی "مسند امام" میں فرماتے ہیں:

"إنه روىٰ عن أصحاب رسول الله ﷺ؛ فإن العلماء اتفقوا على ذلك، و إن اختلفوا في عددهم" اهـ.

اب انصاف پسند مسلمانوں پر کما حقہ واضح ہو گیا کہ امام ابو حنیفہ تابعی ہونے کی جہت سے اس آیت کریمہ کے مصداق ہوئے اور تابعیت کا علمِ شرافت باقی ائمہ ثلاثہ پر بلند کیا، اور آیت کریمہ: ﴿وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِإِحْسٰنٍ...الآية [2]﴾ (محققین مفسرین کے نزدیک اس سے مراد تابعین ہیں) میں داخل ہوئے۔

[۷] قال في "التفسير النيشاپوري":

"لما ذكر الأعراب المخلصين بين أن فوق منازلهم منازل أعلىٰ و أجل، و هي منازل السابقين الأولين، والتابعين لهم بإحسان" اهـ.

[۸] ثم قال بعد ما أطال الكلام ناقلا عن "القرطبي":

"إنه قال: أوجب لجميعهم الرضوان، و شرط على التابعين شرطاً لم يشترط عليهم، و هو الاتباع بإحسان" اهـ [3].

و هكذا يفهم من "الكشاف" و غيره من التفاسير.

اور اگرچہ امام ابو حنیفہ کے فضائل ـــ بعض مخصوص اور بعض، امام اور باقی ائمہ مجتہدین کے درمیان مشترک ہیں ـــ بہت ہیں، جن کا ذکر باعثِ طوالت ہے، لیکن تابعی ہونے کی فضیلت خاص جس میں بحث تھی اور ائمہ ثلاثہ کے درمیان امام کے ممتاز ہونے کے لیے کافی ہے، مرتبہ ثبوت و وضوح کو پہنچی، اور مولف کے تراشیدہ طبعی اعتراضات اور اس کے مزخرفات [4] کے جوابات، اور مولف کی نقل کردہ موضوع احادیث سے ہم

(۱) رد المحتار، المقدمة، مطلب: فيما أختلف فيه من رواية الإمام عن بعض الصحابة، جلد:١، ص: ١٥٢، دار الكتاب العربي.

(۲) القرآن، سورة التوبة:٩. الآية: ١٠٠.

(۳) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوری على هامش تفسير الطبري، ج: ١١، ص: ١٢، ١٣، المطبعة الميمنية، مصر.

(٤) مُزَخرف کی جمع، جھوٹی باتیں، بناوٹی باتیں۔

کو کچھ بحث نہیں؛ اس لیے اس کے ردو قبول میں ہم بحث نہیں کرتے۔ اور در حقیقت عارف شعرانی کے فرمان کے مطابق: "ائمۂ اربعہ بلکہ جملہ ائمۂ مجتہدین ہدایت پر ہیں اور دین کے انصار اور بارگاہ رب العالمین میں مقبول ہیں، لیکن ان میں سے بعض کو اللہ تعالیٰ نے بعض فضائل کے ساتھ مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے، جیسے امام اعظم کو ائمۂ اربعہ کے درمیان تابعیت اور کثرت زہد و ورع اور تقویٰ کے ساتھ ممتاز فرمایا ہے، كما هو محقق و مصرح في أحواله الشريفة".

چناں چہ عارف شعرانی "میزان" میں فرماتے ہیں:

"روى الإمام أبو جعفر الشيزاماري، عن شقيق البلخي، أنه كان يقول: كان الإمام أبو حنيفة من أورع الناس، و أعلم الناس، و أعبدالناس، و أكرم الناس، و أكثرهم احتياطاً [في الدين] و أبعدهم عن القول بالرأي في دين الله عزو جل".

و قال أيضاً: "و روى الشيزاماري أيضا، عن عبدالله بن المبارك، قال: دخلت الكوفة فسألت علماءها و قلت: من أعلم الناس في بلادكم هذه"؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة. فقلت لهم: من أورع الناس؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة. فقلت لهم: من أزهد الناس؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة. فقلت لهم: من أعبد الناس، و أكثرهم اشتغالا للعلم؟ فقالوا كلهم: الإمام أبو حنيفة. فما سألتهم عن خلق من الأخلاق الحسنة إلا و قالوا كلهم: لا نعلم أحدا تخلق بذلك غير الإمام أبي حنيفة" اھ[(۱)].

اور اسی طرح دیگر تواریخ معتبرہ میں موجود ہے اور فضائل امام کے بیان سے ہمارا یہ مقصود نہیں کہ دیگر ائمۂ مجتہدین کی تنقیص ہو اور نہ ہم کو دوسرے ائمہ کے بعض مخصوص فضائل سے انکار ہے، بلکہ غرض یہ ہے کہ متعصبین منکرین جو امام کے فضائل واقعیہ کا حیلے اور تدبیر سے انکار کرتے ہیں اور ان کے دماغ میں اجتہاد اور مجتہدین سے مساوات کا دعویٰ بسا ہے، ان کی قلت فہم و تدبر اور کثرت تعنت و تعصب پر انصاف پسند مسلمانوں کو اطلاع ہو جائے تاکہ بلا وجہ وجیہ غار ہلاکت میں نہ گریں۔

قال: (صاحب التنویر) اور امام کا قول ہے کہ فرمودہ حضرت ﷺ کا اور اصحاب کا سر آنکھوں ہماری پر، اور قول تابعین کا ہمارے قول کے برابر ہے، اعنی ان کا قول ہم پر حجت نہیں۔ اس قول سے بھی (امام ابو حنیفہ کا) تابعی ہونا ثابت ہے۔

أقول: اگر عدمِ تسلیم سے امام کے قول کو تابعین کے، امام صاحب کا تابعی ہونا ثابت ہو تو چاہیے کہ کرخی کو اور دبوسی کو اور شافعی کو، اور ایک جماعت عظیمہ کو علمائے اصول سے صحابی کہہ دیں؛ کیوں کہ امام شافعی سے بنابر قول جدید کے، اور ان تمام سے جن کا نام گزرا، یہ مروی ہے کہ قول صحابی کا جس میں رائے کو دخل ہو، ہم پر حجت نہیں، جیسا کہ مغتنم وغیرہ میں لکھا ہے۔ حالاں کہ ان لوگوں کو کوئی شخص صحابی نہیں کہتا، تو چاہیے کہ امام کو بھی تابعی نہ کہو، بسبب انکار ان کے تسلیم سے قول تابعی کے، فافهم. (معیار الحق)

(۱) الميزان الكبرىٰ الشعرانية، خطبة الكتاب، فصل: في بيان ذكر بعض من أطنب في الثناء على الإمام أبي حنيفة، جلد:۱. ص:۸۶، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۱٤۱۸ھ.

قوله: اگر عدمِ تسلیم سے الخ۔

اقول: اس کلام سے صاحبِ "تنویر الحق" کی غرض یہ ہے کہ کبھی یوں کہا کرتے ہیں کہ: ہم پر فلاں کا کلام حجت نہیں، اور اس سے مقصود اپنی مساوات اور اس کے فضل کی نفی ہوتی ہے، تو امام کے کلام کو اس محمل پر محمول کر کے ایک نکتہ اور تابعیت کے بیان کا قرینہ ٹھہرایا ہے، اور یہ مقصود نہیں کہ یہ کلام بیانِ تابعیت پر نصِ صریح اور حجتِ قاطعہ ہے، یا اس کلام کا محمل تابعیت میں شرکت اور مساوات کے علاوہ دوسرا ہو ہی نہیں سکتا۔ ایسے شبہات ضعیفہ قلت فہم اور قصور تدبر پر شاہد عدل ہیں۔ اور امام کی تابعیت جس وقت "مولفِ معیار" کی نقول منقولہ سے، "مولفِ تنویر" کی روایاتِ مذکورہ سے اور دوسری تائید اور شک کرنے والوں کے شکوک کا دفع- جسے راقم الحروف (مفتی ارشاد حسین) معرض بیان میں لا چکا- بہ کمال قوت ثابت ہو چکے، تو بالکل ظاہر ہے کہ ایسے محقّق اور ثابت شدہ امر کے لیے دیگر دلیلوں کی ضرورت نہیں؛ لہٰذا اس کلام کا نقل کرنا محض بطور لطیفہ اور قرینہ ہے، نہ کہ برہان و دلیل کے طور پر۔ و اللہ سبحانہ یحق الحق و یھدي السبیل.

عبادات شاقہ میں امام ابو حنیفہ کا طریقہ بدعت نہیں

قال: (صاحب التنویر) پھر ایک روز لڑکوں نے امام صاحب کو دیکھ کر کہا کہ یہ شخص ہزار رکعت ہر شب میں پڑھتا ہے، اور تمام شب بیدار رہتا ہے۔ اس روز سے آپ ہزار رکعت پڑھتے تھے اور تمام رات جاگتے۔ طحطاوی میں نقل ہے کہ جس مقام پر امام نے وفات پائی وہاں ستر ہزار ختم کئے تھے۔ اور تاریخ بغداد میں خطیب نے لکھا ہے کہ تیس یا چالیس برس تک امام نے ایک وضو سے نماز عشا اور صبح کی پڑھی ہے۔

أقول: یہ سب واہیات ہے، اور موجب ذم کا ہے، نہ یہ کہ باعث مدح کا ہو۔ اور جناب حضرت امام کی تو یہ شان نہیں ہے کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو ان کی طرف نسبت کیا جائے۔ اور اس عبادت کے بدعت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جناب رسالت مآب ﷺ نے عمر بھر میں کبھی شب کو تیرہ رکعت سے زیادہ نوافل نہیں پڑھے اور نہ کبھی تمام شب جاگے، بلکہ ایک ثلث جاگتے اور دو ثلث سوتے۔ اور اس پر زیادتی کرنے والے کو فرماتے کہ یہ شخص میری سنت سے نفرت کرتا ہے، اور یہ ہم میں سے نہیں۔ (معیار الحق)

قوله: یہ سب واہیات ہے، اور موجبِ مذمت ہے نہ یہ کہ باعث مدح ہو، الخ۔

اقول: جن ثقات کی نقل تمام علمائے دین کے نزدیک معتبر ہے اور "مولفِ معیار" بھی ان کی نقول کو مسلّم الصحۃ رکھ کر ان کے کلام سے جابجا استناد کرتا ہے، انھیں ثقات معتبرین نے احوالِ امام میں یہ امور نقل کیے ہیں، جیسے امام نووی نے "تہذیب الاسما" میں، اور امام یافعی و ابن خلکان نے اپنی "تاریخ" میں، اور بعض امور کو شیخ عبدالوہاب شعرانی نے "میزان" میں، اور امام جلال الدین سیوطی اور علامہ ابن حجر عسقلانی اور امام ذہبی نے مناقبِ امام میں۔ ہم ان ثقات کی دو چار نقول بہ نظرِ اختصار ملخّص کر کے لکھتے ہیں، جس کا جی چاہے اس کی تفصیل مذکورہ کتابوں میں دیکھ لے۔ اور مذکورہ حضرات کے علاوہ ہزاروں علمائے ثقات اور مورخین معتبرین امام صاحب کی نسبت یہ امور نقل کرتے ہیں۔ ماہرین علوم اور واقفین تواریخ و سیر پر یہ امر بہت واضح ہے۔

[۱] قال الإمام النووي في "تهذيب الأسماء":

"عن سفيان بن عيينة قال: ما قدم مكة في وقتنا رجل أكثر صلاة من أبي حنيفة. و عن يحيٰ بن أيوب الزاهد قال: كان أبو حنيفة لا ينام الليل. و عن أبي عاصم النبيل قال: كان أبو حنيفة يسمى الوتد لكثرة صلاته. و عن زافر بن سلمىٰ قال: كان أبو حنيفة يحيي الليل بركعة يقرأ فيها القرآن. و عن أسد بن عمرو قال: صلى أبو حنيفة صلاة الفجر بوضوء العشاء أربعين سنة، و كان عامة الليل يقرأ القرآن في ركعة، وكان يسمع بكاءه حتى يرحمه جيرانه. و حفظ عليه أنه ختم القرآن في الموضع الذي توفي فيه سبعة آلاف مرة. و عن الحسن بن عمارة: أنه غسل أبا حنيفة حين توفي و قال: غفر الله لك لم تفطر منذ ثلاثين سنة، و لم تتوسد يمينك بالليل منذ أربعين سنة، و قد أتعبت من بعدك. و عن ابن المبارك: أن أبا حنيفة صلى خمسا و أربعين سنة الصلوات الخمس بوضوء واحد، و كان يجمع القرآن في ركعتين.و عن أبي يوسف قال: بينا أنا أمشي مع أبي حنيفة سمع رجلا يقول لرجل: هذا أبو حنيفة لا ينام الليل، فقال أبو حنيفة: والله لا يتحدث عني بما لا أفعله، فكان يحي الليل صلاة و دعاء وتضرعا" اهـ مختصرا[۱].

اسی طرح باقی کتب مذکورہ میں کچھ زیادت ونقصان اور بعض تغیرات کے ساتھ مرقوم ہے۔

[۲] اور علامہ محمد امین "رد المختار" میں فرماتے ہیں:

"عن ابن حجر، قال الحافظ الذهبي: قد تواتر قيامه بالليل، وتهجده وتعبده، أي: و من ثم كان يسمى الوتد؛ لكثرة قيامه بالليل، بل أحياه بقراءة القرآن في ركعة ثلاثين سنة، و كان يسمع بكاءه بالليل حتى يرحمه جيرانه. و وقع رجل فيه عند ابن المبارك، فقال: ويحك! أتقع في رجل صلىٰ خمسا وأربعين سنة الخمس صلوات بوضوء واحد، و كان يجمع القرآن في ركعة، ونظمت ما عندي من الفقه منه. و لما غسله الحسن بن عمارة قال: رحمك الله وغفرلك، لم تفطر منذ ثلاثين سنة، وقدأتعبت من بعدك، و فضحت القراء" اهـ [۲].

اب مقام غور ہے کہ "مولفِ معیار" جوان امور کو "واہیات" کہتا ہے، کیوں کر کہتا ہے؟ اگر اکابر دین کی نقول واہیات ہیں تو "مولفِ معیار" کی تمام روایات منقولہ اور نقول مقبولہ (جو انھیں اکابر سے منقول ہیں) واہیات ہوجائیں گی اور مولف کا کوئی استناد قابل اعتبار نہ رہے گا بلکہ مذاہب اربعہ کی تمام روایات احادیث وفقہ

(۱) تهذيب الأسماء، جلد: ۲، ص: ۲۲۰.
(۲) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:٦٢، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

کی بناہی اکابر کی نقول پر ہے، پھر وہ کیوں کر صحیح ہوں گے؟ اور معلوم نہیں کہ ایسے ائمۂ دین کی نقول کو "واہیات" کہنے والا اپنا مذہب کس کی روایت سے درست کرتا ہے؟ یا وحی والہام کا مدعی ہے؟

اور مولف کی تراشیدہ دلیل ــ یعنی بدعت ٹھہرا کر ان نقول کو باطل کرنا ــ کمال نافہمی کی دلیل ہے؛ اس لیے کہ بالفرض اگر مولف کی دلیل تمام ہوجائے اور مشت خاک سے مدعائے مزعوم کا گوہر اس کے ہاتھ آجائے تو اس کا مقتضی یہ ہوگا کہ "یہ امور بدعت شنیعہ ہیں" نہ یہ کہ ان اکابر کی نقول جھوٹ ہوجائیں۔ غایت یہ ہے کہ -نعوذ باللہ منہا- حضرت امام بدعتی قرار پائیں گے لیکن ایسے باطل، مزعوم دلائل سراسر بے معنی ہیں۔ اور اس جگہ مولف کا کلام اہل مناظرہ کی اصطلاح کے مطابق معارضہ ہوگا، اور کتب مناظرہ سے ہم پہلے مکرر نقل کرچکے ہیں کہ "نقل پر معارضہ بلکہ نقض ومنع وارد کرنا بھی صحیح نہیں"۔

اور جو یہ کہا ہے کہ: "امام کی تو یہ شان نہیں کہ ایسی تکلیف شاق اور بدعات کو ان کی طرف نسبت کیا جائے" عجب بے معنی کلام ہے؛ اس لیے کہ خود "مولف معیار" جن کو ائمۂ نقل اور ثقات معتبرین قرار دیتا ہے (اور در حقیقت وہ لوگ ایسے ہی ہیں) وہی حضرات ان امور کو نقل فرماتے ہیں، اگر اس انتساب میں وہ کذاب اور عاصی ہیں تو سچے ناقلین کون لوگ ہوں گے؟

بدعت کی تحقیق

اب سمجھو کہ ان امور کو بدعت ٹھہرانا سراسر باطل اور صحابۂ کرام، تابعین اخیار، ائمۂ مجتہدین اور مسلمین ابرار کے اوپر طعن ہے؛ اس لیے کہ بدعت لغت میں اس شے کو کہتے ہیں جو مثال سابق کے بغیر بنائی گئی ہو۔ **اور اصطلاح شرع میں بدعت اس عمل کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے زمانۂ بافیض میں نہ تھا اور اس کے بعد ہوا۔**

پھر بدعت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک وہ جو کتاب وسنت، اجماع امت اور قواعد دین کے مخالف ہو، اس کو "بدعت سیئہ" کہتے ہیں، اور اس کا مرتکب عرف شرع میں "بدعتی" کہلاتا ہے، اور مذمت کا مستحق ہوتا ہے۔

(۲) دوسری وہ جو وجوب، استحباب یا اباحت کے کسی قاعدے کے تحت مندرج ہو، اور کتاب وسنت کے مخالف نہ ہو، اس کو "بدعت حسنہ" کہتے ہیں۔ اور اس کا کرنے والا اہل شرع کے نزدیک نہ بدعتی کہلاتا ہے اور نہ وہ مستحق ملامت ہے۔

ملا علی قاری "مرقات شرح مشکاۃ" میں حدیث ((كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ)) کے تحت فرماتے ہیں:

"قال في " الأزهار": أي: كل بدعة سيئة ضلالة؛ لقوله ﷺ: ((مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا و أَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا)). و جمع أبو بكر و عمر القرآن،

وكتبه زيد في المصحف، و جدد في عهد عثمان — رضي الله تعالىٰ عنهم— قال النووي: **البدعة**: كل شيء عمل على غير مثال سبق، و في الشرع: إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ. و قوله ﷺ: ((كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ)) عام مخصوص. قال الشيخ عز الدين بن عبدالسلام في آخر "كتاب القواعد": **البدعة** إما **واجبة**، كتعلم النحو لفهم كلام الله تعالىٰ و رسوله ﷺ، و كتدوين أصول الفقه و الكلام في الجرح و التعديل. و إما **محرمة**، كمذهب الجبريّة و القدرية و المرجئة والمجسمة، و الرد على هولاء من البدع الواجبة؛ لأن حفظ الشريعة من هذه البدع فرض كفاية. و إما **مندوبة** كإحداث الربط والمدارس. و كل إحسان لم يعهد في الصدر الأول، و كالتراويح أي: بالجماعة العامة، والكلام في دقائق التصوف. و إما **مكروهة**، كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف– يعني عند الشافعية– [و أما عند الحنفية فمباح] و إما **مباحة**، كالمصافحة عقيب الصبح و العصر، أي: عند الشافعية أيضا. و و إلا فعند الحنفية فمكروهة، و التوسع في لذائذ المآكل و المشارب والمساكن، و توسيع الأكمام. و قد اختلف في كراهة بعض ذلك، قال الشافعي رحمه الله تعالىٰ: ما أحدث مما يخالف الكتاب أو السنة أو الأثر أوالإجماع فهو ضلالة. و ما أحدث من الخير مما لا يخالف شيئا من ذلك فليس بمذموم. و قال عمر رضي الله تعالىٰ عنه في قيام رمضان: نعمت البدعة هذہ. هذا هو آخر كلام الشيخ النووي في "تهذيب الأسماء واللغات" اهـ[1].

و قال العلامة ابن الأثير في "جامع الأصول":

”محدثات الأمور: ما لم يكن معروفا في كتاب، و لا سنة، و لا إجماع. بدعة: الابتداع إذا كان من الله سبحانه وحده فهو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وهو تكوين الأشياء بعد أن لم تكن، و ليس ذلك إلا إلى الله تعالىٰ. فأما الابتداع من المخلوقين، فإن كان في خلاف ما أمر الله به و رسوله فهو في حيز الذم والإنكار، وإن كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه، و حض عليه، أو رسوله فهو في حيز المدح. و إن لم يكن مثاله موجودا، كنوع من الجود و السخاء و فعل المعروف فهذا فعل من الأعمال المحمودة، لم يكن الفاعل قد سبق إليه. و لا يجوز أن يكون ذلك في خلاف ما ورد الشرع به؛لأن رسول الله ﷺ قدجعل له في ذلك ثوابا فقال: ((مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا))، وقال في ضده: ((وَ مَنْ سَنَّ

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان، باب: الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الأول، ج:١، ص: ١٧٨، ١٧٩، جاملي محله، ممبئي.

سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَ وِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا)). و ذلك إذا كان في خلاف ما أمر الله به و رسوله، و يعضد ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله تعالىٰ عنه في صلاة التراويح: نعمت البدعة هذه، لما كانت من أفعال الخير و داخلة في حيز المدح سماها بدعة و مدحها، و هي و إن كان النبي ﷺ قد صلاها إلا أنه تركها و لم يحافظ عليها، ولا جمع الناس عليها فمحافظة عمر عليها و جمعه الناس لها، و ندبهم اليها بدعة لكنها بدعة محمودة ممدوحة، اه[1].

وقال الشيخ علي المتقي في "جوامع الكلام":

"البدعة منقسمة: إلى واجبة، و محرمة، و مكروهة، و مباحة. و الطريق في ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشرع، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، أو في قواعد التحريم فمحرمة، أو في الندب فمندوبة، أو في المباح فمباحة" اه مختصرا.

اور ایسے ہی "الطريقة المحمديه" للبركلي، و "شرح المناوي للجامع الصغير، ومصباح الزجاجة شرح سنن ابن ماجه، والطيبي شرح المشكاة، واللمعات" وغیرہا، میں مذکور ہے، مگر ہم نے بوجہ اختصار و حصول مقصود ان اکابر کی عبارات مفصّلہ نقل نہیں کیں۔

اولاً: تو ائمۂ مجتہدین تابعین کے افعال کو بدعت کہنا، جن کی خیریت حدیث شریف: ((خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ[2])) سے ظاہر ہے، دین میں بڑا رخنہ ڈالنا ہے؛ اس لیے کہ جب ائمۂ مجتہدین کے افعال بدعت ہوگئے تو تقلید کس کی کی جائے گی، اور اعتماد کس کے اعمال پر ہوگا؟ بلکہ ان کے افعال داخل سنت ہیں؛ اسی وجہ سے بعض علماے محققین فرماتے ہیں کہ: بدعت اصطلاحی غیر شرعی وہی ہے جو قرون ثلاثہ میں نہ ہوئی ہو۔ اور امام نووی وامام شافعی وغیرہم کی تعریف کے مطابق اس کو بدعت کہہ سکتے ہیں لیکن وہ بدعت حسنہ ہے، نہ کہ بدعت سیئہ۔ اور موجبِ مدح وثواب ہے نہ باعث ذم وعقاب۔ اور قواعد استحسان کے تحت داخل ہے؛ لہٰذا مولف نے جو اپنے زعم میں ان افعال کو بدعت سیئہ قرار دے کر موجبِ ذم ٹھہرایا ہے، وہ صحیح نہیں، بلکہ بعض علما نے کہا ہے کہ: بدعت وہی ہے جو رسول اللہ ﷺ سے حاصل شدہ معروف حق کے مخالف ہو۔

(۱) جامع الأصول، الباب الأول: في الاستمساك بهما، ج:۱، ص: ۲۷۵، مكتبة دار البيان، ۱۳۸۹ھ، ۱۹۶۹م.

(۲) اتحاف الخيرة المهرة، ج: ۷، ص: ۱۲۰. حديث: ۶۹۹۴/ تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، ج: ٤، ص: ۲۰٤. حديث: ۲۱۳۰/ أسنى المطالب، ج: ۱، ص: ۱۳۶. حديث: ۶۲۸.

قال في "الدر المختار":

"و هي: – يعني البدعة– اعتقاد خلاف المعروف عن رسول الله ﷺ، لا بمعاندة بل بنوع شبهة" اھ [۱].

قال العلامة الشامي:

"عزا هذا التعريف في "هامش الخزائن" إلى الحافظ ابن حجر في "شرح نخبة الفكر". و لا يخفى أن الإعتقاد يشتمل ما كان معه عمل أو لا، فإن من تدين بعمل لا بد أن يعتقده كمسح الشيعة على الرِجْلين، و إنكارهم المسح على الخفين و نحو ذلك. و حينئذ فيساوي تعريف الشمني لها بأنها: ما أحدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله ﷺ من علم أو عمل أو حال بنوع شبهة و استحسان، و جعل ذلك دينا قويما و صراطا مستقيما" اھ [۲].

توجس فعل کے جواز کی کوئی اصل کتاب و سنت اور اجماع امت سے ہاتھ آئی وہ اس بدعت میں کیوں کر داخل ہوگا جو دین کے مخالف ہو؟

الحاصل: جو قول بھی معنیٔ بدعت میں اختیار کیا جائے کسی تقدیر پر امام کے مذکورہ افعال موجبِ ذم نہیں بلکہ سبب مدح ہیں۔ علاوہ ازیں صحابۂ کرام کے افعال اور رسول اللہ ﷺ کی تقریر سے مذکورہ افعال کے جواز کا ثبوت عن قریب آتا ہے جس سے واضح ہوجائے گا کہ ان کو بدعت کہنا، بدعت سیئہ اور رجم بالغیب [۳] ہے۔

کسی عمل کے محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اس کے علاوہ اعمال ناجائز اور بدعت ہوں

> اور ایسا ہی ختم کرنا قرآن کا بھی سات دن سے کم مدت میں درست نہ رکھتے اور فرماتے کہ تین دن سے کم مدت میں پڑھنے والا قرآن کو سمجھتا ہی نہیں، چناں چہ روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمرو سے، قال: قال رسول الله ﷺ: أَحَبُّ الصَّلَاةِ إِلَى اللهِ صَلَاةُ دَاؤُدَ، وَأَحَبُّ الصِّيَامِ إِلَى اللهِ صِيَامُ دَاؤُدَ كَانَ يَنَامُ نِصْفَ اللَّيْلِ، وَ يَقُوْمُ ثُلُثَهُ، وَ يَنَامُ سُدُسَهُ، وَ يَصُوْمُ يَوْماً وَ يُفْطِرُ يَوْماً، رواه الشيخان. [بخاري: ۱۱۳۱، مسلم: ۱۱۵۹] (معیار الحق)

اب سنو کہ مولف کی احادیث منقولہ جن سے امام کی عبادات مرویہ کے بدعت ہونے پر دلیل پیش کی ہے اور اس میں اپنے اجتہاد کو دخل دیا ہے، اس کا حال یہ ہے کہ: پہلی حدیث: «أَحَبُّ الصَّلَاةِ إِلَى اللهِ

(۱) در مختار، کتاب الصلاۃ، مطلب: البدعۃ، جلد:۲، ص: ۲۵٦.

(۲) رد المحتار، کتاب الصلاۃ، مطلب: البدعۃ، جلد:۲، ص: ۲۵٦.

(۳) رجم بالغیب: اٹکل

صَلَاةُ دَاوٗدَ، وَأَحَبُّ الصِّيَامِ إِلَى اللهِ صِيَامُ دَاوٗدَ... إلخ » سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا ہے کہ داوٗد علیہ السلام کے صوم وصلاۃ کے علاوہ، صوم وصلاۃ کے دوسرے تمام طریقے ناجائز اور اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہوں۔ معاذ الله منه. ورنہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اسی کے مطابق شب میں قیام فرماتے اور نفل روزے اسی طور پر رکھتے؛ اس لیے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کوئی کام رضاے الٰہی اور جواز کے خلاف نہیں کرتے تھے۔ اور حال یہ ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کبھی نصف شب، کبھی اس سے زیادہ اور کبھی اس سے کم قیام فرماتے تھے۔ کسی مہینے میں تین روزہ، کسی میں اس سے زیادہ اور کسی میں اس سے کم رکھتے تھے۔ اس پر متعدّد احادیث دال ہیں، ہم بسبب اختصار ذکر نہیں کرتے۔

منها: حديث "الشيخين" عن عائشة، قالت: كَانَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ يَصُوْمُ حَتّٰى نَقُوْلَ: لَا يُفْطِرُ، وَ يُفْطِرُ حَتّٰى نَقُوْلَ: لَا يَصُوْمُ... إلخ[1].

اور اللہ تعالیٰ قرآن شریف میں قیام شب کے بارے میں خبر دیتا ہے:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُوْمُ أَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ وَ نِصْفَهٗ وَ ثُلُثَهٗ﴾ [2].

تو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عمل جس وقت داوٗد علیہ السلام کے عمل کے مخالف واقع ہوا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ اگرچہ داوٗد علیہ السلام کا عمل اللہ تعالیٰ کو دوسروں کی بہ نسبت پسند ہے لیکن اس پسند ہونے سے کسی اور کے عمل کے پسند ہونے اور جائز ہونے کی نفی لازم نہیں، بلکہ ممکن ہے کہ بعض حیثیتوں سے داوٗد علیہ السلام کا عمل پسند ہو اور بعض خصوصیات اور مصالح کے اعتبار سے دوسرے انبیا اور امتیوں کا عمل درجۂ قبول پائے۔ اس حدیث کی مثال ایسی ہے جیسے وارد ہوا ہے:

"عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: « إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَآءِكُمْ إِلَى اللهِ عَبْدُاللهِ وَ عَبْدُالرَّحْمٰنِ »، رواه مسلم [3].

دیکھو! اللہ تعالیٰ کے نزدیک عبد اللہ اور عبد الرحمن کے نام احب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اور کوئی نام اللہ تعالیٰ کے نزدیک احب نہیں اور ان ناموں کے علاوہ دوسرے نام رکھنا جائز نہیں، ورنہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا نام محمد اور احمد کیوں تجویز فرماتا؟

قال العلي القاري في "شرح المشكاة" تحت حديث: « إِنَّ أَحَبَّ أَسْمَآءِكُمْ... إلخ ».

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب الصيام، جلد: ۱، ص: ۳٦٥، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور.

(۲) القرآن، سورة المزمل: ۷۳، آيت: ۲۰.

ترجمہ: بے شک تمھارا رب جانتا ہے کہ تم قیام کرتے ہو کبھی دو تہائی رات کے قریب، کبھی آدھی رات، کبھی تہائی۔

(۳) الصحيح لمسلم، كتاب الآداب، جلد: ۲، ص: ۲۰٦، مجلس بركات، اشرفيه، مبارك پور.

"قيل:أي: بعد أسماء الأنبياء عليهم السلام بدليل الإضافة؛ فدل على أن الإسمين ليسا بأحب من اسم محمد، فهما في رتبة التساوي معه، أو يكون اسم محمد أحب من الإسمين إما مطلقا أو من وجه". والله سبحانه أعلم (۱).

اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کا حال بھی اسی طرح ہے جیسا کہ "شیخین" نے روایت کیا ہے:

قال: " كَانَ أَحبُّ الثِّيابِ إِلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَّلْبَسَ الْحِبْرَةَ " (۲).

"رسول اللہ ﷺ کو ان کپڑوں میں جنھیں آپ پہنتے تھے، یمانی چادر زیادہ پسند تھی"۔

اب اس سے یہ لازم نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو کسی حیثیت سے اور کوئی کپڑا بہت پسند نہ تھا بلکہ خود ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے ثابت ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کو کُرتا بہت پسند تھا"۔

قالت:"كَانَ أَحبُّ الثِّيابِ إِلَىٰ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ الْقَمِيْصَ" رواه الترمذي و أبو داؤد (۳).

ملاعلی قاری وغیرہ نے "شرح مشکاۃ" میں ان دونوں حدیثوں میں اس طور پر تطبیق کی ہے کہ مراد یہ ہے کہ پسندیدہ کپڑوں میں سے "حبرہ" حضرت رسول اللہ ﷺ کو زیادہ پسند تھا، اور اس سے یہ لازم نہیں کہ اور کپڑے زیادہ پسند نہ تھے، یا یہ کہ بعض حیثیتوں سے "حبرہ" پسند تھا اور بعض حیثیتوں سے قمیص، کما قال:

"والجمع بين هذا الحديث و بين ما سياتي من أن أحب الثياب عنده كان القميص، إما بما اشتهر في مثله من أن المراد أنه من جملة الأحب، كما ورد في كثير من الأشياء أنه أفضل الأعمال و العبادات، و إما بأن التفضيل راجع إلى الصفة، فالقميص أحب الأنواع باعتبار الصنع، و الحبرة أحب الأنواع باعتبار اللون" اهـ (٤).

اور اسی طرح اس مضمون پر دلالت کرنے والی بہت سی حدیثیں وارد ہیں، ہم نے بہ خوف طوالت ان کا ذکر اور افعل التفضیل کے استعمال کے قاعدے کا بیان (جو علم معانی و نحو سے متعلق ہے اور یہاں پر مفید تھا) ترک کر دیا، ماہر ادیب اور منصف لبیب خود سمجھ لے گا۔ اور حق کو باطل سے ممتاز کر لے گا۔

---

(۱) مرقات المفاتيح، باب الأسامي، الفصل الأول، جلد:٤، ص: ٥٩٩، أصح المطابع، ممبئی.
(۲) صحيح بخاري، كتاب اللباس، باب: البرود الحبر والشملة، ص: ١٢٠٤، رقم الحديث: ٥٨١٣، دار الكتاب العربي، بيروت.
(۳) جامع ترمذي، كتاب اللباس، باب: ماجاء في القميص، رقم الحديث: ١٧٦٢، ص: ٥٠١، دار إحياء التراث العربي.
(٤) مرقات المفاتيح، كتاب اللباس، جلد:٤، ص: ٤١٥، أصح المطابع، ممبئی.

رسول اللہ ﷺ کا تمام شب قیام اور صوم وصال کا ترک بہ نظرِ مصلحت تھا

اور روایت ہے حضرت عائشہ صدیقہ سے، قالت: كان (تعني رسول الله ﷺ) ينام أول الليل و يحيي آخره، ثم إن كانت له حاجة إلى أهله قضى حاجته ثم ينام، و إن كان عند النداء الأول جنباً وثب، فأفاض عليه الماء، و إن لم يكن جنبا توضأ للصلاة، ثم صلى ركعتين، رواه أيضا الشيخان. [بخاري: ١٩٧٠، مسلم: ٧٨٢] اور روایت ہے حضرت عائشہ صدیقہ سے کہ فرماتی تھیں: لا أعلم أن نبي الله ﷺ قرأ القرآن كله في ليلة، و لا قام ليلة كاملة حتى الصباح، و لا صام شهرا كاملا غير رمضان، الحديث. [سنن نسائي: ١٦٤١] (معیار الحق)

حدیث: "كَانَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ يَنَامُ أَوَّلَ اللَّيْلِ، وَ يُحْيِيْ آخِرَهُ... إلخ" سے تمام شب کے قیام کا بدعت ہونا مفہوم نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ بعض نوافل کو ازواج مطہرات اور مسلمانوں کے حقوق کی ادائگی کی وجہ سے ترک فرماتے تھے، اور کبھی مومنوں پر شفقت ورفق کے باعث ترک فرماتے تھے، یعنی اگر مومنین مجھے یہ نوافل بجالاتے دیکھیں گے تو شوق اقتدا کے جذبے سے میری اتباع کریں گے، اس اتباع میں ان پر مشقت زیادہ پڑے گی یا مومنین کے حق میں فتور ہوگا، کما قال في "جامع الأصول":

"فقد كان رسول الله ﷺ يواصل و ينهىٰ أمته عن الوصال، و قد ترك بعض النوافل خوفا من أن يقتدي به أمته فيعجزوا" اهـ[1].

اور بایں ہمہ شوق عبادت اور ذوق طاعت کبھی کبھی باعث اختیار ہوتا تھا اور شب کو اتنا قیام فرماتے تھے کہ پاے مبارک ورم کر جاتے تھے۔

أخرج في "جامع الأصول" عن "الشيخين" وغيرهما:

"قال: قَامَ النَّبِيُّ ﷺ حَتّٰى تَوَرَّمَتْ قَدَمَاهُ. وَ فِي أُخْرىٰ: أَنَّهُ صَلّٰى حَتّٰى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ" اهـ[2].

رسول اللہ ﷺ کا تمام شب کے قیام اور صیام ابد کو ترک کرنا جو بہ نظرِ مصالح تھا اس فعل کے ناجائز ہونے اور اس عمل کے بدعت ہونے کو نہیں چاہتا، کما ورد في صلاة التراويح. اور بعض صحابۂ کرام کا عمل (اس کا ذکر عن قریب آتا ہے) اور مجتہدین وعلماے معتبرین کے اقوال اس فعل کے جواز پر برہان قاطع ہیں۔

---

(١) جامع الأصول، النوع التاسع: في الأيام المجهولة من كل شهر، ج:٦، ص: ٣٣٥، مكتبة دار البيان، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.

(٢) جامع الأصول، الفصل الثالث، ج:٦، ص: ٨٠، مكتبة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کو عبادات شاقہ سے ممانعت کی وجہ

اور روایت ہے حضرت عائشہ صدیقہ سے: إن النبي ﷺ بعث إلى عثمان بن مظعون، فجاءه، فقال: يا عثمان! أ رغبت عن سنتي؟ قال: لا والله يا رسول الله ﷺ، و لكن سنتك أطلب، قال: فإني أنام و أصلي، وأصوم و أفطر، و أنكح النساء، فاتق الله يا عثمان! فإن لأهلك عليك حقا، و إن لضيفك عليك حقا، و إن لنفسك عليك حقا، فصم و أفطر، و صل و نم. رواه أبو داؤد. [رقم: ٢٤٢٥] (معیار الحق)

اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث: «إنّ النّبيَّ ﷺ بَعَثَ إلَى ابْنِ مَظْعُوْنٍ...إلخ»، کا حال سنو! [1] عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ نے قسم کھائی تھی کہ میں تمام شب قیام کروں گا، ہمیشہ روزہ رکھوں گا اور عورتوں سے نکاح نہ کروں گا۔

قال في "جامع الأصول":

"وجدت في كتاب "رزين" زيادة لم أجدها في الأصول، و هي: قالت عائشة: و كان حلف أن يقوم الليل كله، و يصوم النهار، و لا ينكح النساء، فسأل عنه يمينه فنزل: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمٰنِكُمْ﴾" [البقرة: ٢٢٥] اهـ [2].

اور "تفسیر نیشاپوری" میں مذکور ہے کہ عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ نے رہبانیت کی بہت سی باتیں، جو خلاف سنت تھیں، اختیار کرنا چاہی تھیں، کما قال:

"عن عثمان بن مظعون، أنه أتى رسول الله ﷺ و قال: غلبني حديث النفس عزمت عليّ أن اختصي، فقال: ((مَهْلاً يا عُثْمَانُ! فَإِنَّ خِصَاءَ أُمَّتِيْ الصِّيَامُ))، فقال: إن نفسي تحدثني بالترهب، قال: ((تَرَهُّبُ أُمَّتِي الْقُعُوْدُ فِي الْمَسَاجِدِ لِانْتِظَارِ الصَّلَوَاتِ))، فقال: تحدثني نفسي بالسياحة، قال: ((سِيَاحَةُ أُمَّتِي الْغَزْوُ، وَ الْحَجُّ، وَالْعُمْرَةُ))، فقال: إن نفسي تحدثني أن أخرج مما أملك، فقال: ((الْأَوْلَىٰ أَنْ تَكْفِيَ نَفْسَكَ وَ عِيَالَكَ، وَ أَنْ تَرْحَمَ الْمِسْكِيْنَ وَالْيَتِيْمَ، وَ تُعْطِيَهُ مَا فَضَلَ مِنْ ذٰلِكَ))، فقال: نفسي تحدثني أنْ أطَلِّقَ خولة، فقال: ((الْهِجْرَةُ فِيْ أُمَّتِيْ هِجْرَةُ مَا حَرَّمَ اللهُ تَعَالَىٰ))، قال: فإن نفسي تحدثني أن لا أغشاها، فقال: ((إِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا غَشِيَ أَهْلَهُ وَ مَامَلَكَتْ يَمِيْنُهُ، فَإِنْ لَمْ يُصِبْ مِنْ وَقْعَتِهِ تِلْكَ وَلَداً كَانَ لَهُ وَصِيْفاً فِي الْجَنَّةِ، وَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ مَاتَ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ كَانَ لَهُ قُرَّةَ عَيْنٍ وَّ فَرَحاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ إِنْ مَاتَ قَبْلَ أَنْ يَّبْلُغَ الْحِنْث، كَانَ لَهُ شَفِيْعاً وَ رَحْمَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ))، قال: فإن نفسي

(۱) اس حدیث کو مولف معیار نے اپنے موقف کی تائید میں پیش کیا ہے۔

(۲) جامع الأصول، الباب الثاني: في الاقتصاد و الاقتصار في الأعمال، مكتبة دار البيان، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

تحدثني أن لا آكل اللحمَ، قال: ((مَهْلاً يا عُثْمَانُ! إِنِّي أَكُلُ اللَّحْمَ إِذَا وَجَدْتُّهُ، لَوْ سَأَلْتُ اللهَ تَعَالَىٰ أَنْ يُّطْعِمَنِيْ كُلَّ يَوْمٍ فَعَلَهُ))، قال: فإن نفسي تحدثني أن لا أمسّ الطيب، قال: ((مَهْلاً! فَإِنَّ جِبْرَئِيْلَ يَأْمُرُنِيْ بِالطِّيْبِ غباً، وَ قَالَ: لَا تَتْرُكْهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ))، ثم قال: ((يا عُثْمَانُ! لَا تَرْغَبْ عَنْ سُنَّتِيْ))" اھ مختصرا[۱].

رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو یہ خبر پہنچی اور آپ نے ان امور میں ترک سنت کے علاوہ نفس اور مسلمانوں کے حقوق واجبہ کے تلف کرنے کی مضرت بھی ملاحظہ فرمائی تو عثمان بن مظعون کو بلوا کر ان امور سے منع فرمایا اور فرمایا: ((أَتَرْغَبُ عَنْ سُنَّتِيْ؟)) نہ یہ کہ تمام شب کے قیام اور أیام منھیہ کے علاوہ صیام ابد میں فقط سنت سے اعراض ہے، چناں چہ صاحبِ "خیر الجاری" شارح صحیح بخاری اس مضمون کا افادہ فرماتے ہیں:

"حق النفس الرفق بها، و حق الأهل في القيام بنفقتهم، و إصلاح حالهم و مالهم، فلا تتعب نفسك بحيث تضعف عن القيام بما يجب عليك من ذلك" اھ.

الحاصل: اللہ تعالی کی نفل عبادتیں اس طور پر کہ جس میں مسلمانوں اور نفس کے حقوق ضروریہ کا اتلاف عائد نہ ہو، جائز ہے جیسے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ تمام شب قیام کرتے تھے، بلکہ بعض مبتدئین شائقین کی نسبت اولی اور بعض پر خارجی مصلحتوں پر نظر رکھتے ہوئے ضروری ہے۔ اور حضرت عثمان بن مظعون کے باب میں حدیثِ مذکور سے، ممانعت نہیں سمجھی جاتی۔

حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی تحقیق

> اور روایت ہے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن عاص سے: إنه قال: أخبر رسول الله عني أقول والله لأصومن النهار، و لأقومن الليل ما عشت، فقال رسول الله ﷺ: أنت الذي تقول ذلك؟ فقلت له: بأبي و أمي، قد قلته يا رسول الله، قال: فإنك لا تستطيع ذلك، فصم و أفطر، و نم و قم، و صم من الشهر ثلاثة أيام، فإن الحسنة بعشر أمثالها، و ذلك مثل صيام الدهر، فقلت: فإني أطيق أفضل من ذلك، قال عليه السلام: فصم يوما و أفطر يومين، قلت: فإني أطيق أفضل من ذلك، قال عليه السلام: فصم يوما و أفطر يوما، فذلك صيام داؤد عليه السلام، و هو أعدل الصيام. و في رواية: أفضل الصيام، قال: فإني أطيق أفضل من ذلك، فقال رسول الله: لا أفضل من ذلك. و زاد في رواية: فإن لجسدك عليك حقا، و إن لزوجك عليك حقا، و إن لزورك عليك حقا. (معیار الحق)

اسی طرح عبد اللہ بن عمرو بن عاص کی حدیث بھی امام کے منقولہ اعمال کے بدعت ہونے پر دلالت نہیں کرتی؛ اس لیے کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عبد اللہ بن عمرو کو منع فرمانا آخر عمر میں ضعف کے لاحق ہونے کے احتمال اور مخلوق کے حقوق کے تلف ہونے کے سبب بہ طور رخصت تھا، چناں چہ حدیث بخاری اس پر دال ہے جو محمد بن مقاتل سے مروی ہے:

(۱) غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج: ۳، ص: ۲۲۶، دار الکتب العلمیة، بیروت.

"قال: قال لي رسول الله ﷺ: ((يا عَبْدَاللهِ ! أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُوْمُ النَّهَارَ وَ تَقُوْمُ اللَّيْلَ؟)) فقلت: بلىٰ يا رسول الله! قال: ((فَلَا تَفْعَلْ، صُمْ وَ أَفْطِرْ، وَ قُمْ وَ نَمْ؛ فَإِنَّ لِجَسَدِكَ عَلَيْكَ حَقاً، وَ إِنَّ لِعَيْنِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَ إِنَّ لِزَوْجِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَ إِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَ إِنَّ لِحَسْبِكَ أَنْ تَصُوْمَ كُلَّ شَهْرٍ ثَلٰثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنَّ لَكَ بِكُلِّ حَسَنَةٍ عَشَرَ أَمْثَالِهَا))، فإذاً ذلك صيام الدهر كله، فشددت، فشدد عليّ قلت: يا رسول الله! إني أجد قوة، قال: ((فَصُمْ صِيَامَ نَبِيِّ اللهِ دَاؤُدَ وَ لَا تَزِدْ عَلَيْهِ))، قلت: و ماكان صيام نبي الله داؤد؟ قال: ((نِصْفَ الدَّهْرِ))، فكان عبدالله يقول بعد ما كبر: يا ليتني كنت قبلت رخصة النبي ﷺ" اهـ[1].

و قال العلامة العيني في "باب صوم الدهر" "أي: هذا باب في بيان صوم الدهر، هل هو مشروع أم لا؟ و إنما لم يبين الحكم في الترجمة؛ لتعارض الأدلة، و احتمال أن يكون عبدالله بن عمرو خص بالمنع لما اطلع النبي ﷺ من مستقبل حاله، فيلتحق به من في معناه ممن يتضرر بسرد الصوم، و بقي غيره على حكم الجواز؛ لعموم الترغيب في مطلق الصوم" اهـ[2].

اور ((إِنَّكَ لَا تَسْتَطِيْعُ ذٰلِكَ... إلخ)) کی شرح میں فرمایا:

"قد علم ﷺ باطلاع الله إياه، أنه ليعجز و يضعف عن ذلك عند الكبر، و قد اتفق له ذلك. و يجوز أن يراد به الحالة الراهنة لما علمه ﷺ من أنه يتكلف ذلك، و يدخل به على نفسه المشقة، و يفوت ما هو أهم من ذلك" اهـ[3].

اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ "مؤطا" میں فرماتے ہیں:

"إنه سمع أهل العلم يقولون: لا بأس بصيام الدهر إذا أفطر الأيام التي نهى رسول الله ﷺ عن صيامها، و هي أيام منىٰ، و يوم الفطر، و يوم الأضحىٰ في ما بلغنا، و ذلك أحب ما سمعت إليّ في ذلك" اهـ[4].

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: حق الجسم في الصوم، ص: ۳۹۲، رقم الحديث: ۱۹۷۵، دار الكتاب العربي، بيروت.

(۲) عيني شرح بخاری، باب: حق الأهل في الصوم، ج: ۱۱، ص: ۸۹، ۹۰، دار إحياء التراث العربي.

(۳) عيني شرح بخاري، باب: حق الأهل في الصوم، ج: ۱۱، ص: ۹۰، دار إحياء التراث العربي.

ترجمہ: نبی ﷺ کو اللہ تعالی کے خبر دینے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آخر عمر میں وہ (ابن عمرو) اسے ادا کرنے سے عاجز و قاصر ہو جائیں گے، ایسا ہی ہوا۔ اور اس سے موجودہ حالت بھی مراد ہو سکتی ہے کہ نبی ﷺ کو معلوم ہوا کہ وہ کلفت اٹھاتے، اپنے کو مشقت میں ڈالتے، اور اس سے اہم کو فوت کرتے ہیں۔

(٤) مؤطا إمام مالك مع شرح الزرقاني، كتاب الصيام، باب: صيام يوم الفطر، إلخ، ج: ۲، ص: ۲۵۰، دار الكتب العلمية، بيروت.

ترجمہ: انھوں نے اہل علم کو کہتے سنا: رسول اللہ ﷺ نے جن ایام میں روزے سے منع فرمایا (یعنی: منیٰ، یوم الفطر اور یوم الاضحی کے ایام) ان میں روزے نہ رکھے، تو صوم دہر میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ ہمیں خبر پہنچی، اور اس بارے میں جو کچھ میں نے سنا ان میں یہ بات مجھے زیادہ پسند ہے۔

اور اِس قول کے تحت علامہ زرقانی "شرح مؤطا" میں فرماتے ہیں:

"وعليه جمهور الفقهاء أنه يستحب صوم الدهر؛ لإطلاق الأدلة، و لقوله ﷺ: ((مَنْ صَامَ الدَّهْرَ ضُيِّقَتْ عَلَيْهِ جَهَنَّمُ هٰكَذَا، وَعَقَدَ بِيَدِهِ)) ، أخرجه أحمد، والنسائي، و ابن خزيمة، و ابن حبان، والبيهقي، أي: ضيقت عليه فلا يدخلها. و على بمعنى عن، أي: ضيقت عنه، قال الغزالي: لأنه لما ضيق على نفسه مسالك الشهوات بالصوم ضيق الله عليه النار، فلا يبقىٰ له فيها مكان؛ لأنه ضيق طرقها بالعبادة. و قال أهل الظاهر، و إسحاق، وأحمد – في رواية– بكراهة صوم الدهر. و قال به ابن العربي من المالكية، و شذ ابن حزم فقال: من صام الدهر أثم؛ لحديث "الصحيحين": ((لَا صَامَ مَنْ صَامَ الأَبَدَ... مَرَّتَيْنِ)) ؛ لأنه إن كان دعاءً فياو يح! من أصابه دعاء المصطفى، وإن كان خبرا فيا و يح من أخبر عنه أنه لم يصم. و أجيب: بأنه محمول على من تضرر به، أو فوت به حقا، و يؤ يده أن النهي كان خطابا لعبدالله بن عمرو بن العاص. و في "مسلم، والبخاري" عنه: أنه عجز في آخر عمره، و ندم علىٰ كونه لم يقبل رخصة النبي ﷺ فنهاه لعلمه بأن سيعجز، و أقر حمزةَ بن عمرو لعلمه بقدرته بلا ضرر، و بأن معناه: الخبر عن كونه لم يجد من المشقة ما يجده غيره؛ لأنه إذا اعتاده، لم يجد في صومه مشقة. و تعقبه الطيبي بأنه مخالف لسياق الحديث، ألا تراه نهاه أولا عن صيام الدهر كله، ثم حثه علىٰ صوم داؤد. والأولىٰ أنه خبر عن أنه لم يمتثل أمر الشرع، و بأنه محمول علىٰ حقيقته بأن يصوم العيدين و أيام التشريق. و بهذا أجابت عائشة — رضي الله تعالىٰ عنها—، و اختاره ابن المنذر و طائفة، و تعقب: بأنه ﷺ قال لمن سأله عن صوم الدهر: ((لَا صَامَ وَ لَا أَفْطَرَ))، و هو يؤذن بأن لا أجر ولا إثم. و من صام الأيام المحرمة لا يقال فيه ذلك؛ لأنه عند من أجازه إلا إياها يكون قد فعل مستحبا وحراما. و أيضا فإن الأيام المحرمة مستثناة شرعا غير قابلة للصوم، فهي بمنزلة الليل و أيام الحيض، فلم تدخل في السوال عند من علم بتحريمها. و لا يصلح الجواب بقوله: ((لَا صَامَ وَ لَا أَفْطَرَ)) لمن لم يعلم تحريمها. قال النووي: قوله ﷺ في صوم و فطر يوم: ((لَا أَفْضَلَ مِنْ ذٰلِكَ))، قال المتولي وغيره: هو أفضل من السرد لظاهر هذا الحديث، و في كلام غيره إشارة إلى تفضيل السرد و تخصيص هذا الحديث بعبد الله بن عمرو، و من في معناه، وتقديره: و لا أفضل من ذلك في حقك، و يؤ يد هذا أنه ﷺ لم ينه حمزة بن عمرو عن السرد و يرشده إلى يوم و يوم، و لو كان أفضل في حق كل الناس لأرشده إليه و بينه؛ لأن تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز" والله أعلم، اهـ[1].

(١) شرح الزرقاني لمؤطا مالك، كتاب الصيام، باب: صيام يوم الفطر والأضحىٰ والدهر، ج:٢، ص: ٢٤٠، ٢٤١، دار الكتب العلميه، بيروت.

اور "مصفی شرح مؤطا" میں کہا ہے:

"امام شافعی جمع کردہ است در آثار مختلفہ دریں باب بآں کہ صوم دہر ممنوع است برائے کسے کہ خوف ضرر داشتہ باشد، وفوت حق گمان برد۔ و مستحب است برائے غیر آں، ومذہب مختار حنفیہ موافق قول مالک است کہ: چوں در ایام منہیہ افطار کند در صوم دہر ہیچ باکے نیست۔ کذا في العالم گیري"، اھ[1]۔

اب اہل تحقیق پر خوب واضح ہوگیا کہ کثرتِ عباداتِ نوافل جو عبداللہ بن عمرو بجالاتے تھے، عزیمت کے موافق تھی لیکن چوں کہ اس عزیمت میں آئندہ مضرت کا احتمال تھا اس لیے رسول خدا ﷺ نے بہ طور رخصت آسانی کا حکم دیا، اور تشدد سے منع فرمایا، چناں چہ تتمۂ حدیث سے — جو بہ روایت شیخین نقل کیا گیا — یہ امر صاف ظاہر ہے کہ عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کی رخصت پر عمل نہ کیا اور اپنی عادتِ قدیمہ کے مطابق دوامِ صیام اور قیامِ شب کے ساتھ مجاہدہ کرتے رہے، تو اگر رسول اللہ ﷺ کا نہی فرمانا تحریم کے لیے ہوتا تو وہ مداومت کے ساتھ کارِ حرام کا ارتکاب کیوں کر کرتے؟ اور "یالیتني کنت قبلت رخصة النبي ﷺ" کیوں فرماتے؟

ملا علی قاری حدیث ابو قتادہ کی شرح کے تحت اس مدعا کی تائید میں فرماتے ہیں:

"عن أبي قتادة، أن رجلا أتى النبي ﷺ، فقال: كيف تصوم، أي: أنت؟ فغضب رسول الله ﷺ، فلما رأى عمر غضبه، قال: رضيت بالله ربا، و بالإسلام دينا، و بمحمد ﷺ نبيا و رسولا، فجعل عمر يردد هذا الكلام حتى سكن غضبه، فقال عمر: يا رسول الله ﷺ! كيف من يصوم الدهر كله؟ قال: ((لَا صَامَ وَ لَا أَفْطَرَ))، أو قال: ((لَمْ يَصُمْ وَ لَمْ يُفْطِرْ))" اھ. و "في شرح السنة" معناه: الدعاء عليه زجرا له، و يجوز أن يكون إخباراً، قال المظهر، يعني هذا الشخص لم يفطر؛ لأنه لم يأكل شيئا، و لم يصم؛ لأنه لم يكن بأمر الشارع" اھ. و هذا لخبر الصحيحين: ((لَا صَامَ مَنْ صَامَ الأَبَدَ))، وقيل: إخبار؛ لأنه إذا اعتاد ذلك لم يَحْوِ رياضة و لا كلفة فيتعلقَ بها مزيد ثواب، فكأنه لم يصم، و حيث لم ينل راحة المفطرين و لذتهم فكأنه لم يفطر. قال الشافعي ومالك: هذا في حق من أدخل المنهي في الصوم، و أمامن لم يدخلها فلا بأس عليه في

(۱) ترجمہ: امام شافعی نے اس باب میں مختلف آثار جمع فرمائے کہ صوم دہر اس شخص کے لیے ممنوع ہے جسے ضرر کا خوف اور اتلاف حق کا گمان غالب ہو، اور اس کے علاوہ کے لیے مستحب ہے۔ حنفیہ کا مذہب مختار امام مالک کے قول کے مثل ہے کہ: جب أیام منہیہ میں افطار کرے تو صوم دہر میں کوئی حرج نہیں، ایسا ہی عالم گیری میں ہے۔

صوم ما عداها؛ لأن أبا طلحة الأنصاري، و حمزة بن عمرو الأسلمي كانا يصومان الدهر سوى هذه الأيام، و لم ينكر عليهما رسول الله ﷺ إذ علة النهي أن ذلك الصوم يجعله ضعيفا فيعجز عن الجهاد و قضاء الحقوق. فمن لم يضعف فلا بأس عليه. قال ابن الهمام: يكره صوم الدهر؛ لأنه يضعفه أو يصير طبعا له، و مبنى العبادة علىٰ مخالفة العادة" اهـ مختصرا[۱].

محل غور ہے کہ صحابۂ کرام کے فعل کو (جس پر رسول اللہ ﷺ نے انکار نہیں کیا) "مولفِ معیار" بدعت کیوں کر کہتا ہے؟ اور فعلِ صحابہ اور تقریرِ رسول اللہ ﷺ اور مجتہد صحابہ و تابعین کے مذاہب کے مقابلے میں دلائل فاسدہ کیسے لاتا ہے؟ ایسی مقررہ مقبولہ سنت کو بدعت قبیحہ کہنا مُسلم کی شان سے بہت بعید ہے، بلکہ بدعت کہنے والے کے قول کو تسلیم کرنا بھی جاہل عنید کا پیشہ اور غبی بلید[۲] کا شیوہ ہے۔

تین دن سے کم میں ختم قرآن بدعت و حرام نہیں

{و في أخرىٰ له: ألم أخبر أنك تصوم الدهر، و تقرأ القرآن في كل ليلة؟ فقلت: يا نبي الله! و إني لم أرد بذلك إلا خيرا فيها، قال: و اقرأ القرآن في كل شهر، قال: قلت: يا نبي الله ﷺ! أنا أطيق أفضل من ذلك، قال: فاقرأه في سبع لا تزد علىٰ ذلك، الحديث. رواه الشيخان. [بخاري: ۱۹۷٦، مسلم: ۱۱۵۹] (معيار الحق)}

عبد اللہ بن عمرو کے احوال میں یہ دوسری روایت:

" ((أَلَمْ أُخْبَرْ أَنَّكَ تَصُوْمُ الدَّهْرَ، وَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ فِيْ كُلِّ لَيْلَةٍ؟)) فقلت: يا نبي الله! و إني لم أرد بذلك إلا خيرا. و في رواية: قال: ((وَ اقْرَأِ الْقُرْآنَ فِيْ كُلِّ شَهْرٍ))، قال: قلت: يا نبي الله! أنا أطيق أفضل من ذلك، قال: ((فَاقْرَءْهُ فِيْ سَبْعٍ، لَا تَزِدْ... الحديث))".

اس کا حال یہ ہے کہ اس حدیث اور اس کے مثل دیگر احادیث سے صوم دہر کو بدعت سمجھنے کا جواب ہم دے چکے، اب باقی رہی تلاوت قرآن، تو اس کا حال یہ ہے کہ ایک مہینے یا ساٹھ روز میں عبد اللہ بن عمرو کو ختم قرآن کا حکم دینا رفق اور ادائے حقوق کی مصلحت کی بنا پر تھا، جیسا کہ بیان صوم میں گزرا، نہ اس لیے کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مطلقا حرام و مکروہ ہے۔

قال صاحب "الخير الجاري في شرح صحيح البخاري":

(۱) مرقات المفاتيح، باب: صيام التطوع، الفصل الأول، جلد: ۲، ص: ۵۳۹، أصح المطابع، ممبئی.

(۲) جاہل عنید: سرکش جاہل / غبی بلید: حد درجہ کم فہم

"والمستحب أن لا يقرأ القرآن في أقل من ثلاثة أيام، قال النووي: اختلف عادات السلف في وظائف القراءة فكان بعضهم يختم في كل شهر، و هو أقله، و أما أكثره فثمان ختمات في يوم و ليلة، علىٰ ما بلغنا، كذا في "الكرماني". و قد نقل عن علي رضي الله تعالى عنه أكثر من ذلك، اهـ، قال الكرماني: فإن قلت: مقتضى "لاتزد" أن لا يجوز الزيادة، قلت: لعل ذلك بالنظر إلى المخاطب خاصة؛ لعجزه و ضعفه، أو النهي ليس للتحريم، اهـ.

و قال في "فتح الباري" ما ملخصه:

" أن النهي عن الزيادة ليس على التحريم، كما أن الأمر في جميع ذلك ليس للوجوب، و عرف ذلك من قرائن الحال التي أرشد اليها السياق، و هو النظر إلى عجزه عن سوىٰ ذلك في الحال أو في المآل، و أغرب بعض الظاهرة فقال: يحرم أن يقرأ القرآن في أقل من ثلاث. قال النووي: أكثر العلماء علىٰ أنه لا تقدير في ذلك، و إنما هو حسب النشاط و القوة، فعلىٰ هذا يختلف باختلاف الأحوال و الأشخاص، فمن كان من أهل الفهم و تدقيق الفكر استحب له أن يقتصر على القدر الذي لا يُخِلّ بالمقصود من التدبر و استخراج المعاني، و كذا من كان شغل بالعلم أو غيره من مهمات الدين و مصالح المسلمين العامة يستحب له أن يقتصر على القدر الذي لا يخل بما هو فيه. و من لم يكن كذلك فالأولىٰ الاستكثار ما أمكنه من غير خروج إلى الملل، و لا يقرؤه هذرمة" اهـ ملخصا[1].

و قال الإمام النووي في "تهذيب الأسماء":

"قال الحميدي: كان الشافعي رحمه الله تعالىٰ يختم في كل يوم ختمة" اهـ [2].

تو دیکھو! جس وقت حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ شب و روز میں آٹھ ختم سے زیادہ پڑھتے، تو حدیث شریف: «عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ وَ سُنَّةِ الْخُلَفَآءِ الرَّاشِدِيْنَ... إلخ» کے موافق شب وروز میں آٹھ ختم سے زیادہ پڑھنا سنت ہوا، لیکن ہر شخص کو اس کی استطاعت نہیں ہے، جس کو حضرت حق سبحانہ وقت میں برکت اور طیِ لسان[3] عنایت کرے کہ ایک دن رات میں حقوقِ تلاوت کی رعایت کے ساتھ اور عباد[4] و عبادت کے حقوق ضروریہ کے ساتھ آٹھ ختم سے زیادہ پڑھ سکے وہ شخص اس سنت کا تحصیلِ ثواب کر سکتا ہے، کما لا يخفى.

(۱) فتح الباري، ج:۱، ص: ۳۲۷، ۳۲۸، دار أبي حيان.
(۲) تهذيب الأسماء، جلد:۱، ص: ٥٤، دار ابن تيمية.
(۳) **طیِ لسان:** زبان کا تھوڑے وقت میں زیادہ عبارت کو سمیٹ لینا۔ یعنی ادا کر لینا۔
(٤) **عباد:** بندے، عبد کی جمع۔

اور روایت ہے حضرت عبداللہ بن عمرو سے: قال: یا رسول الله ﷺ! في کم أقرأ القرآن؟ قال: في شهر، قال: فإني أقوىٰ من ذلك، ردد الكلام أبو موسىٰ و تناقضه حتىٰ قال: اقرأه في سبع، قال: فإني أقوى من ذلك، قال: لا يفقه من قرأ القرآن في أقل من ثلاث، رواه أبو داؤد [رقم:١٣٩٠]

اور روایت ہے حضرت انس سے: قال: جاء ثلاثة رهط إلى أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ، فلما أخبروا بها كأنه تقالّوها، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ! فقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر. فقال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبدا، و قال الآخر: أنا أصوم النهار أبدا و لا أفطر، و قال الآخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا. فجاء النبي ﷺ إليهم، فقال: أنتم الذين قلتم كذا و كذا؟ والله! إني لأخشاكم لله و أتقاكم به لكني أصوم و أفطر، و أصلي و أرقد، و أتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني، رواه الشيخان. قال سلمان لأبي الدرداء: نم، فلما كان من آخر الليل، قال: قم، قال النبي ﷺ: صدق سلمان. عن عائشة قالت: كانت عندي امرأة من بني أسد، فدخل علي رسول الله ﷺ، فقال: من هذه؟ قلت: فلانة، لا تنام بالليل، فذكر من صلاتها، فقال: مه! عليكم بما تطيقون من الأعمال، فإن الله لا يمل حتىٰ تملوا، رواه البخاري في باب ما يكره من التشديد في العبادة. مالك بن إسماعيل بن أبي حكيم، أنه بلغه أن رسول الله ﷺ سمع امرأة من الليل تصلي، فقال: من هذه؟ فقيل له: هذه الخولاء بنت تو يت، لا تنام الليل، فكره رسول الله ﷺ ذلك حتىٰ عرفت الكراهة في وجهه، ثم قال: إن الله تبارك و تعالىٰ لا يمل حتىٰ تملوا، اكلفوا من العمل ما لكم به طاقة، رواه مالك في مؤطا. (معیار الحق)

اور "ابوداؤد" کی حدیث، جو عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، اور "بخاری و مسلم" کی حدیث جو انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے اور "مؤطا" کی مروی حدیث، جن سے مولف نے تین دن سے کم میں ختمِ قرآن کی کراہت پر استدلال کیا ہے، اس کا جواب بھی کلام سابق سے بہ خوبی واضح ہو چکا، اتنی بات باقی ہے کہ ابوداؤد کی حدیث میں جو یہ واقع ہے: ((لَا يَفْقَهُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فِيْ أَقَلِّ مِنْ ثَلَاثٍ[1])) اس کے کیا معنی ہیں؟ تو سنو کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تین روز سے کم میں ختم کرنے والا فہم تام اور تدبر و تفکر کامل نہیں کر سکتا۔ اور یہ حکم اشخاص کے اعتبار سے مختلف ہے، لیکن اکثر یہی ہے، اور تلاوت کا نفسِ ثوابِ تلاوت، فہمِ تام اور تدبرِ کامل پر موقوف نہیں، اس کے بغیر بھی نفسِ ثوابِ تلاوت حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض صحابۂ کرام اور تابعین عظام کا عمل (جس کا ذکر فی الجملہ ہو چکا) اس بات پر واضح دلیل ہے کہ تین روز سے کم میں ختمِ قرآن کی نہی تنزیہی ہے نہ کہ تحریمی۔ اور بہ نسبت بعض اشخاص کے ہے نہ بہ نسبت کل کے، اور وہ لحوقِ ملالت اور کثرتِ عجلت کے ساتھ معلل ہے۔ جس شخص کو حضرت حق سبحانہ بسطِ زبان[2] اور طیِ لسان[3] اور شوقِ وافر عنایت کرے اس کے لیے نہی نہیں ہے۔

قال العلي القاري في "المرقاة":

(۱) سنن أبي داؤد، كتاب الصلاة، رقم الحديث: ١٣٩٠، ج:١، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(۲) **بسطِ زبان:** زبان کی کشادگی اور فراخی۔

(۳) **طیِ زبان:** زبان کا تھوڑے وقت میں زیادہ عبارت کو سمیٹ لینا۔ یعنی ادا کر لینا۔

"عن عبدالله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ قال: ((لَمْ يَفْقَهْ))، أي: لم يفهم فهما تاما ((مَنْ قَرَأَ الْقُرآنَ))، أي: ختمه ((فِيْ أَقَلّ مِنْ ثَلاثٍ))، أي: ليال. و قال ابن حجر: أي من الأيام؛ لأنه إذا ذاك لم يتمكن من التدبر له و التفكر فيه بسبب العجلة و الملالة، قال الطيبي، أي: لم يفهم ظاهر معاني القرآن. و أما فهم دقائقه فلا تفي الأعمار بأسرار أقل آية بل كلمة منه. والمراد نفي الفهم لا نفي الثواب، ثم يتفاوت الفهم بسبب الأشخاص و الأفهام. و قال ابن حجر: أما الثواب علىٰ قراءته فهو حاصل لمن فهم و لمن لم يفهم بالكلية؛ للتعبد بلفظه... ثم جرىٰ علىٰ ظاهر الحديث جماعة من السلف، فكانوا يجمعون القرآن في ثلاث دائما، و كرهوا الختم في أقل من ثلاث، و لم يأخذ به آخرون نظرا إلى أن مفهوم العدد ليس بحجة، علىٰ ما هو الأصح عند الأصوليين، فختمه جماعة في يوم و ليلة مرة، و آخرون مرتين، و آخرون ثلاث مرات، و ختمه في ركعة من لا يحصون كثرة، و زاد آخرون على الثلاث، و ختمه جماعة مرة في كل شهرين، و آخرون في كل شهر، و آخرون في كل عشر، و آخرون في كل سبع. و عليه أكثر الصحابة و غيرهم... و قال النووي: المختارأن ذلك يختلف باختلاف الأشخاص، فمن كان يظهر له بدقيق الفكر اللطائف والمعارف فليقتصر علىٰ قدر يحصل كمال فهم ما يقرأه، و من اشتغل بنشر العلم أو فصل الحكومات من مهمات المسلمين فليقتصر علىٰ قدر لا يمنعه من ذلك. و من لم يكن من هولاء فليستكثر ما أمكنه من غير خروج إلى حد الملالة و الهذرمة، و هي السرعة في القراءة. و قال النووي: كان السيد الجليل ابن كاتب الصوفي يختم بالنهار أربعا و بالليل أربعا. و قد روي عن الشيخ موسىٰ السدراني – من أصحاب الشيخ أبي مدين المغربي– أنه كان يختم في الليل و النهارسبعين ألف ختمة" اهـ مختصرا[1].

پس اہل بصیرت اور صاحبان فطانت پر بسبب ملاحظہ ان احادیث مذکورہ بالا کے مواظبت تمام شب کے جاگنے کا، اور ساتھ مداومت کے رات بھر میں ہزار رکعت پڑھنے کا کہ اس میں طرح طرح کی مشقت اور تکلیف سخت پائی جاتی ہے۔ اور ستر ہزار قرآن ختم کرنے کا جو ستر برس کی عمر میں سے بعد منہا کرنے چار یا پانچ سال طفولیت کے تین ختم تخمینا ہر روز میں ہوتے ہیں، اور ایک وضو سے عشا اور فجر کی نماز پڑھنے کا۔ ظاہر ہے ایسی بدعات کو جناب امام ابو حنیفہ کی طرف ہر گز نسبت نہ کرنی چاہیے، کیوں کہ امام صاحب سنت کا بہت لحاظ رکھتے تھے اور سنت کا خلاف نہیں کرتے تھے۔

علاوہ بدعت ہونے اس عبادت کے، یہ عبادت تو عقلا بھی دشوار ہے، اس لیے کہ رات کے درجۂ اوسط میں بارہ گھنٹے ہوتے ہیں، اور چار گھنٹے اس میں سے منہا کرنے چاہیے۔ تین گھنٹہ اول سے شب کے کہ ان میں کھانا پینا شب کا، اور استنجا، طہارت اور وضو اور نماز عشا کی ادا ہو، اور ایک گھنٹہ آخر سے شب کے کہ اس میں وقت فجر کی آمد آمد ہوتی ہے اور نوافل نہیں پڑھے جاتے۔-------------

(۱) مرقاۃ المفاتیح، جلد:۲، ص: ٦١٥، ٦١٦، کتاب فضائل القرآن، أصح المطابع، ممبئي.

توباقی رہے آٹھ گھنٹے تو ان میں اگر ہزار رکعت پڑھتے تھے تو فی گھنٹہ سواسو رکعت ہوئی، اور ادائے سواسو رکعت کا مع ادائے ارکان، یعنی رکوع و سجود و قیام و قعدہ و قومہ و جلسہ و قراءت کے، اور مع لحاظ واجبات اور سنن اور مستحبات، ایک گھنٹہ کی میعاد میں عقل سلیم محال جانتی ہے۔ ہاں! اگر کہو کہ اس کیفیت سے پڑھتے تھے کہ بعد تحریمہ کے قراءت بقدر مدھامتان کر کے، رکوع و سجود میں اشارۃً ذرا سا سر کو جھکا کر رکعت پوری کرتے تھے، تو البتہ امکان ہے۔ لیکن یہ کیا عبادت ہوئی، اور اس میں کیا تقرب اور ثواب؟ اور ایسا ہی ستر ہزار ختم قرآن جس کے تخمیناً تین ختم ہر روز ہوتے ہیں، بھی دشوار ہے۔ اس لیے کہ امام صاحب کاروبار تجارت بھی کرتے تھے، جیسا کہ کلام میں ابن طاہر کے جو مجمع البحار سے نقل کیا گیا ہے، گزر چکا۔ اور اجتہاد مسائل بھی کرتے تھے۔ اور بعد اجتہاد کے مباحثہ اور مشورہ شاگردوں سے کرتے تھے، اور تعلیم و تعلم میں بھی شاغل رہتے تھے۔ پس باایں ہمہ ہر روز تین ختم قرآن کے کس طرح کرتے ہوں گے؟

اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ کرامت سے تین ختم ہر روز کرتے تھے؛ اس لیے کہ کرامت تو ایک امر اتفاقی ہے کہ خارق عادت کے ہوتی ہے، نہ مدامی اور عادی۔ حالاں کہ یہ شعار امام کا بقول خصم کے مدامی تھا۔ تو خوب ثابت ہوا کہ ایسی شاقہ عبادت شرعاً بدعت ہے، اور عادۃً دشوار ہے، اور نسبت کرنا اس کا طرف جناب امام کے اچھا نہیں۔ اور شان حضرت امام کی اس سے بلند تر ہے۔ اور ثواب کثیر اتباع سنت میں ملتا ہے، نہ زیادہ مشقت اٹھانے میں، جیسے کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی، ترجمہ ارشاد الطالبین وغیرہ میں ارشاد فرماتے ہیں۔ (معیار الحق)

اور مولف معیار کا یہ کہنا کہ: "شب و روز میں تین ختم پورے ہونا، نہیں ہو سکتا" ــــ باطل ہوا؛ اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ شب و روز میں آٹھ ختم کرتے تھے، تو جس طرح اکثر صالحین تین ختم پورے کرتے تھے اسی طرح امام صاحب تین ختم پورے کرتے تھے۔

اور یہ کہنا کہ: "کرامت ایک امر اتفاقی ہے، ہمیشہ نہیں ہوتی" زعم فاسد اور قولِ باطل ہے؛ اس لیے کہ کرامت اس خلافِ عادت امر کو کہتے ہیں جو مسلمان، غیر نبی سے ظاہر ہو، خواہ بہ طور مداومت ہو یا کبھی کبھی۔ "مولفِ معیار" کی جانب سے اس میں "اتفاقی" ہونے کی قید، اصطلاح جدیدہ ہے، چناں چہ شیخ موسی سدرانی اور حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ وغیرہم کی کرامت بہ طور مداومت تھی، کما مر نقله من "المرقاة، و الخير الجاري".

و قال الإما م الرازي في "التفسير الكبير":

"أما الثاني: و هو أن يظهر خوارق العادات علىٰ يد انسان من غير شيء من الدعاوي، فذلك الإنسان إما أن يكون صالحا مرضيا عند الله تعالىٰ، و إما أن يكون خبيثا مذنبا، و الأول من القول بكرامات الأولياء، و قد اتفق أصحابنا علىٰ جوازه" اهـ علىٰ قدر الحاجة، و هكذا في عامة كتب العقائد.

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کے کلام کا جواب

اور جناب شاہ ولی اللہ صاحب محدث، والد ماجد مولانا شاہ عبد العزیز قدس سرہما، حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں:
و منها التشدد، و حقيقته اختيار عبادات شاقة لم يامر بها الشارع، كدوام الصيام والقيام، والتبتل و ترك التزوج، و أن لم يلتزم السنن والآداب كالتزام الواجبات، و هو حديث نهى النبي ﷺ عبدالله بن عمرو و عثمان بن مظعون عما قصدا من العبادات الشاقة، و هو قوله ﷺ: لن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فإذا صار هذا المتعمق أو المتشدد معلم قوم و

رئیسهم ظنوا أن هذا أمر الشرع و رضاه، و هذا داء رهبان اليهود والنصارىٰ. انتهىٰ كلامه في باب أحكام الدين من التحريف. (معیار الحق)

اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول:

"و منها التشدد و حقيقته اختيار عبادات شاقة لم يامر بها الشرع" إلخ.

اس کا حاصل یہ ہے کہ عبادات میں وہ تشدد جو شرع میں مامور بہ نہیں بلکہ مخالف ہے، جیسے عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا امور مسنونہ وغیرہ کے ترک اور عبادات شاقہ کے ارتکاب کی قسم کھانا، جن سے رسول اللہ ﷺ کو ملالت اور ضعف کے لحوق کا علم ہوا تھا یہ بھی کبھی تحریف دین کا سبب بن جاتا ہے، چناں چہ شاہ ولی اللہ مرحوم کا قول اس پر دال ہے:

"فإذا صار هذا المتعمق أو المتشدد معلم قوم أو رئيسهم، ظنوا أن هذا أمر الشرع و رضاه، و هذا داء رهبان اليهود و النصارىٰ "(۱).

لیکن مولف نے اپنے مدعا پر ان کے کلام کی تطبیق کی غرض سے، اسے حذف کر دیا جو ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ شاہ ولی اللہ مرحوم کے فرمان کے مطابق رسول اللہ ﷺ کا ان دونوں صحابہ کو نہی فرمانا وقوع تحریف کے احتمال کی وجہ سے تھا، اور دوسرے محققین محدثین کے نزدیک اتلافِ حقوق یا لحوقِ ضعف وغیرہ کے احتمال کی وجہ سے عبد اللہ بن عمرو کے لیے نہی تنزیہی، اور حقوق واجبہ کے ترک کے حلف کی وجہ سے عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے لیے تحریمی تھی۔ اور امام کے احوال منقولہ میں ان امور میں سے کوئی بھی موجود نہیں، تو اس قول سے ان کے افعال، قابل رد اور بدعت کیوں کر قرار دیے جائیں؟ و قد مر تفصيله فتذكر. بلکہ ان کے افعال منقولہ عزیمت اور سنت کے مطابق تھے۔

دیکھو! علامہ عینی کا کلام اس باب میں نص صریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا بعض صحابہ کو عبادات شاقہ کی کثرت سے منع فرمانا ملالت لاحقہ کے خوف کی وجہ سے بہ طور رخصت تھا، نہ مکروہ و ممنوع ہونے کے سبب، چناں چہ مالک بن اسماعیل کی حدیث کے فوائد میں فائدۂ رابعہ کے تحت فرماتے ہیں:

"الرابع: فيه بيان شفقة النبي ﷺ و رأفته بأمته؛ لأنه أرشدهم إلى ما يصلحهم، و هو ما يمكن الدوام عليها بلا مشقة؛ لأن للنفس يكون فيه النشط، و يحصل منه مقصود الأعمال و هو الحضور فيها والدوام، بخلاف ما يشق عليه، فإنه تعرض لأن يترك كله أو بعضه أو يفعله بكلفة، فيفوته الخير العظيم. وقال أبو الزناد و المهلب: إنما قال عليه السلام؛ خشية الملل اللاحق، و قد ذم الله سبحانه من التزم فعل البر

(۱) حجة الله البالغه، باب: أحكام الدين من التحريف، ج:۱، ص:۳۵۰، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ۱٤۲۰ھ، ۱۹۹۹م.

ثم قطعه بقوله: ﴿و رَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوْهَا، إلخ﴾ [الحديد: ۲۷] ألا ترىٰ أن عبدالله بن عمرو بن العاص ندم علىٰ مراجعة النبي ﷺ بالتخفيف عنه لما ضعف، و مع ذلك لم يقطع الذي التزمه. الخامس: فيه دليل الجمهور أن صلاة جميع الليل مكروهة، و عن جماعة من السلف لا بأس به، قال النووي: و قال القاضي: كرهه مالك مرة، و قال: لعله يصبح مغلوبا، و: ﴿فِيْ رَسُوْلِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ۲۱] و مرة قال: لا بأس به مالم يضر ذلك لصلاة الصبح" اھ بقدر الحاجة (۱).

حدیث: "اِكْلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ" کی تحقیق

{عن عائشة رضي الله تعالىٰ عنها قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أمرهم، أمرهم من الأعمال بما يطيقون، قالوا: إنا لسنا كهيئتك يا رسول الله ﷺ! إن الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك و ما تأخر، فيغضب حتىٰ يعرف الغضب في وجهه، ثم يقول: إن أتقاكم و أعلمكم بالله أنا، كما رواه البخاري في كتاب الإيمان. [بخاري: ۲۰] (معيار الحق)}

اور اگر یہ شبہہ واقع ہو کہ امام مالک اور جماعت سلف کا تمام شب کے قیام کو جائز رکھنا ظاہر حدیث: ((اكْلَفُوْا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيْقُوْنَ)) کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ: عبادت گذاروں کی طاقت، مزاج، زمانے اور شوق کی کثرت و قلت کے اعتبار سے متفاوت ہوتی ہے، تو جس عابد کو تمام شب کے قیام میں فتور، ملالت اور حقوقِ واجبہ کے ضائع کرنے کا اندیشہ نہ ہو اس کے لیے بلا کراہت جائز ہے، اور اس کی بہ نسبت تمام شب کا قیام طاقت سے خارج نہیں کہ حدیث: ((اكْلَفُوْا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيْقُوْنَ ... إلخ)) کے

---

(۱) ترجمہ: فائدۂ رابعہ: اس میں امت پر نبی پاک ﷺ کی شفقت و رحمت کا بیان ہے؛ اس لیے کہ آپ نے امت کو ان چیزوں کی ہدایت فرمائی جو ان کے لیے باعث صلاح ہوں، اور یہ وہ ہے جس پر بلا مشقت دوام ممکن ہو؛ کیوں کہ نفس کو اس میں نشاط حاصل ہوتا ہے اور اس سے مقصود اعمال یعنی حضور قلب اور دوام حاصل ہوتا ہے۔ بر خلاف ان چیزوں کے جو نفس پر شاق ہوں؛ کیوں کہ ان کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یا تو سب کو ترک کر دے یا کچھ کو یا بہ تکلف ادا کرے تو اس سے خیر کا ایک بڑا حصہ فوت ہو جائے۔ ابو الزناد اور مہلب نے کہا کہ: نبی پاک ﷺ نے ملال لاحق کے اندیشے سے ایسا فرمایا۔ اور جس نے نیکی کے کام پر التزام کے بعد اسے ترک کر دیا تو اللہ رب العزت نے اپنے اس قول سے اس کی مذمت فرمائی: ﴿و رَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوْهَا﴾ کیا نہیں دیکھتے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب ضعیف ہو گئے تو نبی پاک ﷺ سے تخفیف کے بارے میں مراجعت پر ندامت کا اظہار کیا، مگر اس کے باوجود جو التزام کیا تھا اسے قطع نہ کیا۔

فائدہ خامسہ: اس میں جمہور کی دلیل ہے کہ تمام رات نماز میں مشغول رہنا مکروہ ہے، اور سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام نووی کا قول ہے کہ قاضی عیاض نے فرمایا: امام مالک نے کبھی اس کو نا پسند کیا اور فرمایا کہ: ممکن ہے کہ وہ اس حال میں صبح کرے کہ اس پر نیند کا غلبہ ہو (اور نماز فجر فوت ہو جائے) اور حضور ﷺ کی زندگی بہترین نمونۂ عمل ہے۔ اور کبھی فرمایا کہ: اس میں کوئی حرج نہیں جب کہ اس سے نماز صبح کے فوت ہونے کا خوف نہ ہو۔

منافی ہو۔ اور جس کسی کو مذکورہ امور میں سے کوئی امر لاحق ہو تو اس عارض کے سبب جواز بلا کراہت کا حکم بدل جائے گا، چناں چہ "مجمع البحار" میں حدیث: « فَإِنَّ اللهَ سُبْحَانَهُ لَا يَمِلُّ حَتَّى تَمَلُّوْا... إلخ » کے تحت شیخ ابن طاہر کا درج ذیل کلام اس پر دال ہے:

" أي: اعملوا حسب وسعكم؛ فإنكم إذا أتيتم به على فتور يعامل بكم معاملة الملول، أي: [إذا] تعبدوه على فتور، فاعبدوه ما بقي لكم نشاط، فإذا فترتم فاقعدوا" اهـ[1].

{ اور صاحب فتح الباری نے اس حدیث کے نوفائدے لکھے ہیں، من جملہ اس کے تیسرا فائدہ یہ ہے: الثالث: الوقوف عند ما حد الشرع من عزيمة و رخصة، و الإعتقاد أن الأخذ بالأرفق الموافق أولى من الأشق المخالف له، اهـ ما في فتح الباري مختصرا. (معیار الحق) }

اور صاحبِ "فتح الباری" کا یہ کلام:

"الثالثة الوقوف عند ما حد الشارع من عزيمة و رخصة، و اعتقاد أن الأخذ بالأرفق الموافق للشرع أولى من الأشق المخالف "اهـ[2]. — صحیح ہے، اور ہم بلکہ تمام اہل اسلام اس کو تسلیم کرتے ہیں لیکن امور مذکورہ کے بدعت ہونے کا ثبوت اس سے حاصل نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ اس کلام کا معنی یہ ہے کہ: حدود شرعیہ میں سے جو عزیمت و رخصت ہوں مسلمان کو ان سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ اور مناسب و موافق عبادت، پُر مشقت مخالف عبادت سے اولیٰ ہوتی ہے، تو امام کی عبادتیں عزیمت و رخصت کے حدود سے خارج کب تھیں، بلکہ ان میں کچھ عزیمتیں تھیں اور کچھ رخصتیں تو "فتح الباری" کے کلام سے کیا ضرر ہوگا؟ دیکھو! امام کی عبادتیں صحابۂ کرام جیسے حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص، حضرت ابوطلحہ انصاری اور حمزہ بن عمرو اسلمی رضی اللہ عنہم اجمعین کے فعل کے موافق تھیں، تو یہ کیوں کر کہا جائے گا کہ یہ امور مخالف شرع تھے؟

صالحین کے نیک احوال واخبار ماننے کے لیے، سند صحیح متّصل مسلسل کی ضرورت نہیں

{ پس مداحین جو کچھ قصۂ واہیہ بلا سند صحیح کے، فضیلت میں امام صاحب کی نقل کرتے ہیں، امام صاحب تک ساتھ سند صحیح متصل مسلسل کے نہیں پہنچتا۔ اور نیز مخالف سنت کے ہو، اور شان امام کی بھی اس کو مقتضی نہ ہو تو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے، کیوں کہ اخبار میں سند صحیح متصل لازم ہوئی قبول کرنے میں اس کے، نزدیک فقہا اور محدثین کے۔ اور یہ سند صحیح متصل الاسناد یہاں پائی نہیں جاتی، پھر کیوں کر قابل اعتماد کے ہو؟ اب اہل انصاف سررشتہ عدل کا ہاتھ سے نہ دیں، اور خوب غور و فکر کرکے اس آیت کریمہ کے: ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾[المائدۃ: ٨] اظہار حق میں چشم پوشی نہ فرماویں کہ حق و باطل میں امتیاز ہو جائے۔ (معیار الحق) }

(١) مجمع بحار الأنوار، ج: ٤، ص: ٦١٤، ناشر الفارق الحديثة للطباعة والنشر.
ترجمہ: اپنی وسعت بھر عمل کرو؛ اس لیے کہ جب فتور و سستی کے ساتھ عمل کروگے تو تمھارے ساتھ سستی کا معاملہ کیا جائے گا؛ لہٰذا جب تک نشاط باقی ہو اس کی عبادت کرو۔ اور جب اکتا جاؤ تو بیٹھ رہو۔
(٢) فتح الباري، باب: ما يكره من التعمق والتنازع، ج: ١، ص: ٧١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ھ.

اور "مولفِ معیار" نے جو یہ کہا: "پس مداحین جو واہی قصے مدحِ امام میں نقل کرتے ہیں، سند مسلسل متّصل کے ساتھ امام تک نہیں پہنچے، اور نیز مخالفِ سنت ہیں" — اس کا مفصلاً جواب کلام سابق سے واضح ہوچکا کہ یہ امور منقولہ سنت کے موافق ہیں۔ اور اخبار کو قبول کرنے اور صلحا کے احوال کی حکایتوں میں "سند مسلسل متّصل" کس نے شرط کی ہے؟ تمام احادیث متّصل، غیر مسلسل، بلکہ غیر متّصل، مرسل یا معلق وغیرہ اکثر مسائل اور احکامِ شرعیہ کا مبنیٰ ہیں، تو پھر صالحین کے حالات میں نقول کے لیے تسلسل اور اتصال کی شرط لگانا بہت تعجب خیز ہے، و من ادعیٰ فعلیه البیان.

دیکھو! جو حدیث عمل کرنے کے لیے تلاش کی جائے تو اس حدیث کا عمل کرنے والے تک بہ سند مسلسل متّصل پہنچنا ضروری نہیں، کسی معتبر کتاب میں اس کا پالینا عمل اور قبول کے لیے کافی ہے۔

قال في "مختصر كتاب الإرشاد" لابن الصلاح:

"من أراد العمل بحديث من كتاب، فطر يقته أن ياخذه من نسخة معتمدة، قابلها هو أو ثقة بأصول صحيحة، فإن قابلها بأصل معتمد محقق أجزاه" اھ[1].

لہذا جب امام کے مذکورہ احوال ثقات کی معتبر کتابوں میں بہ تفصیل مذکور ہیں تو ہمارے قبول کرنے کے لیے یہ امر کافی ووافی ہے، اور صحتِ خبر کا سندِ مسلسل، متّصل پر موقوف ہونا نئی شریعت بنانا اور زعمِ فاسد وباطل ہے۔

نعوذ بالله سبحانه من هذه الهفوات، و نسأله العصمة في القول والفعل والإعتقادات، ونستعين بجنابه في كفاية المهمات، ودفع شرور البغاة، بحرمة سيد السادات.

(۱) ترجمہ: جو کسی کتاب کی کسی حدیث پر عمل کرنا چاہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسے کسی معتمد نسخے سے حاصل کرے، جس کا اس نے یا کسی ثقہ شخص نے صحیح اصول کے ساتھ مقابلہ کیا ہو، تو اگر اس نے صحیح، معتمد اور محقق اصول کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا تو وہ اس کے لیے کافی ہے۔

بابِ دوم

تقلیدِ ائمہ اربعہ کا بیان

تقلید ائمۂ اربعہ کا اثبات

آیت:" فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ " کی تحقیق

قال: دوسرا باب: ائمۂ اربعہ کی تقلید کے بیان میں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [النحل: ٤٣] (تو پوچھو ان سے جو ذکر کی اہلیت رکھتے ہیں اگر تم نہیں جانتے ہو) یہ آیت اجماعِ امت کے ساتھ مخصص اور ظنی ہے کہ اہل سنت ہر گز اس کی اجازت نہیں دیتے کہ روافض و خوارج کی پیروی کی جائے، اسی طرح روافض وغیرہ اس کی اجازت نہیں دیتے کہ اہل سنت کی پیروی کی جائے؛ لہٰذا امت کا اس آیت کی تخصیص پر اجماع ہوا اور یہ آیت مخصص اور ظنی الدلالۃ ہوئی۔

أقول: بابِ ثانی سے مولف کا اصل مقصد مجتہدِ معین کی تقلید کا وجوب ثابت کرنا ہے، لیکن مذاہبِ اربعہ کی تخصیص کو محض واسطہ بنایا ہے، تو سنو کہ مولف کا مقصود اس دعویٰ سے کہ یہ آیت بالاجماع مخصص اور ظنی الدلالۃ ہے، یہ ہے کہ جب کہ ایک دفعہ ظنی ہو چکی تو اب جتنی تخصیص چاہیں گے کیا کریں گے؛ تاکہ ایک مذہب خاص کی تخصیص ثابت ہو جائے، تو سنو! کہ دعویٰ تخصیص کا اور ظنی الدلالۃ ہونے اس آیت کا غلط اور بے اصل ہے؛ اس لیے کہ لفظ أهل کا اس آیت میں اپنے عموم پر ہے، اور اس کی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہیں ہے، نہ تو کتاب اللہ اور نہ حدیث متواتر یا مشہور، یا خبرِ واحد، اور نہ قیاس صحیح کسی مجتہد کا، اور نہ کوئی قرینۂ عقلی جس سے عموم آیت میں استحالہ معلوم ہو، سو پھر اگر تخصیص کی جائے تو تخصیص اس کی بلا مخصص ہوگی، اور تخصیص بلا مخصص نسخ کرنا ہے کتاب اللہ کو، جیسا کہ عبارت شرح ابن الحاجب سے معلوم ہوگا، اور ممنوع ہے باتفاق امت محمدیہ کے، کیوں کہ رافع ہے امان کو لغت اور شرع سے، یعنی جو لفظ باعتبار لغت یا شرع کے عام ہونے پر دلالت کرتا ہو، اور کوئی دلیل شرعی اس کے خاص ہونے پر قائم نہیں، پھر جو کوئی اپنے فہم مجرد سے بلا دلیل اس کو خاص کر ڈالے تو اعتبار لفظ عموم کا از روئے لغت اور شرع کے جاتا رہے، اور احکام شرعی درہم برہم ہو جاویں۔ اور یہ بات مخالف اہل زبان اور اہل شرع کے ہے۔ تو بلا قرینہ لفظ عام، خاص نہیں ہو سکتا۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنوير: دوسرا باب: ائمۂ اربعہ کی تقلید کے بیان میں، الخ۔

قوله: باب ثانی سے مولف کا اصل مقصد مجتہدِ معین کی تقلید کا وجوب ثابت کرنا ہے، الخ۔

اقول: و بعونه أحول: آیت کریمہ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ[1]﴾ مشرکین کے شبہے کے جواب میں نازل ہوئی تھی جو کہتے تھے کہ: "اللہ تعالیٰ کا مرتبہ اس سے بر تر ہے کہ اس کے رسول بشر ہوں"۔ اور اس شبہے سے مقصود رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا انکار تھا تو حضرت حق سبحانہ نے جواب میں فرمایا کہ: تم اپنے معاونین اہلِ کتاب، یعنی یہود و نصاریٰ سے یا اربابِ تواریخِ ماضیہ سے دریافت کر لو کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ سے پہلے کوئی رسول مردوں کے علاوہ نہیں بھیجا۔ اور اسی طریقے پر محمد ﷺ کو منصب رسالت عطا کیا۔

قال في "التفسير الكبير، والنيشاپوري":

(١) القرآن، سورة النحل: ١٦، آيت: ٤٣.

"**الشبهة الخامسة:** ان قريشا كانوا يقولون: الله أعلىٰ و أجل من أن يكون رسوله بشراً، فأجاب سبحانه بقوله:﴿وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا﴾ [النحل: ٤٣] والمراد أن هذه عادة مستمرة من أول زمان الخلق والتكليف، ثم أنهم كانوا مُقرين بأن اليهود و النصارىٰ أصحاب العلوم و الكتب، فأمرهم الله سبحانه – أعني قريشا– بأن يرجعوا في هذه المسئلة إليهم ليبين لهم ضعف هذه الشبهة وسقوطها، و ذلك قوله: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾"اھ مختصراً [۱].

و قال في "البيضاوي": ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ أهل الكتاب أو علماء الأخبار ليعلموكم " اھ[۲]. و هٰكذا في " الكشاف، والمدارك".

اور اس جگہ لفظ "أهل" کا معنیٰ "والوں" اور "صاحبوں" ہے، كما قال في "القاموس": أهل الأمر و ولاته" اھ. لہٰذا اہل ذکر سے متولینِ ذکر یعنی توریت وانجیل وغیرہ یا اخبارِ ماضیہ کے جاننے والے ہیں۔ اور چوں کہ محققین علماے اصول کے نزدیک عمومِ لفظ کا اعتبار ہے نہ کہ خصوصِ مورد کا، تو اس آیت کریمہ سے (جو اگرچہ مشرکین کے شبہے کے دفع کے لیے محل خاص میں نازل ہوئی تھی)، عمومِ لفظ اور سوال کے داعیہ کے تقاضا سے (کہ وہ امر محتاج الیہ فی الدین کا نہ جاننا اور سوال کرنا اور علما و واقفین سے اس امر کی تحقیق کرنا، اس نہ جاننے پر مرتب ہے) احکامِ متعدّدہ استنباط کرتے ہیں، ان من جملہ احکام میں سے ایک یہ ہے کہ جس وقت مسلمان کو دین کا کوئی ضروری مسئلہ معلوم نہ ہو تو اس امر کے علما و ماہرین کی طرف رجوع کرے اور سیکھے۔ اور مجتہدین سے عامی کا مسائل مستنبطہ کو سیکھنا بہ طور تقلید ہوگا، یعنی معرفتِ دلیل کے بغیر قول کو تسلیم کر لینا ہے؛ اس لیے کہ عامی کو معرفتِ دلیل پر قدرت تامہ اور اس کے معارض و مناقض اور ناسخ وغیرہ سے واقفیت نہیں ہوتی۔

قال العلامة السمهودي في "العقد الفريد":

"**التقليد:** قبول القول بأن يعتقد من غير معرفة دليله، فأما مع معرفة دليله فلا يكون إلا لمجتهد؛ لتوقف معرفة الدليل علىٰ معرفة سلامته عن المعارض؛ بناءً علىٰ وجوب البحث عن المعارض، و معرفة السلامة عنه متوقف علىٰ استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر علىٰ ذلك إلا المجتهد. ومن لم يوجب البحث

---

(۱) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوري على هامش تفسير الطبري، ج:١٤، ص:٦٨، المطبعة الميمنية، مصر.

(۲) أنوار التنزيل وأسرار التاويل،المعروف بتفسير البيضاوي،زیر آیت: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾، جلد:٣، ص: ٣٩٩. دار الفكر، بيروت.

عن المعارض و اكتفى بمجرد معرفة الدليل، كمن أجاز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فلم يكتف بمعرفته من غير مجتهد؛ إذ لا وثوق لمعرفة غيره في الأدلة الظنية" اهـ.

علمائے محققین کے نزدیک یہ آیت کریمہ بالضرور وجوبِ تقلید کی دلیل ہوئی، كما قال السيد السمهودي في "العقد الفريد":

"و دليل وجوب تقليد غير المجتهد مجتهدا قوله تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوۡۤا اَهۡلَ الذِّکۡرِ اِنۡ کُنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ﴾" اهـ.

و قال الشيخ ابن الملا فروخ المكي في "القول السديد":

"ومن لم يكن له قدرة وجب عليه اتباع من أرشده إلى ما كلف به ممن هو من أهل النظر، و الاجتهاد، و العدالة، و سقط عن العاجز تكليفه بالبحث و النظر؛ لعجزه؛ لقوله تعالىٰ:﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] و لقوله عز و جل: ﴿فَسۡـَٔلُوۡۤا اَهۡلَ الذِّکۡرِ اِنۡ کُنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ﴾ و هي الأصل في اعتماد التقليد، كما أشار إليه المحقق ابن الهمام" اهـ[1].

اور محققین اہلِ اصول کے نزدیک "عام" اس لفظ کو کہتے ہیں جو علی سبیل الاستغراق مسمیات غیر محصور کے مجموعہ پر مشتمل ہو، قال في "مسلّم الثبوت":

"قال أبو الحسين البصري: **العام**: اللفظ المستغرق لما يصلح له" اهـ[2].

و قال في "التوضيح":

"**فالعام**: لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له" اهـ[3].

تو "أهل الذكر" کا لفظ جو آیت کریمہ میں وارد ہے اگر اس کو عام کہا جائے، اور علی سبیل الاستغراق اس سے جملہ اہل ذکر مراد لیے جائیں، اور اس کو اسی عموم پر باقی رکھا جائے تو آیت کریمہ کا مقصود، کہ وہ کفار کے شبہے کا

(١) القول السديد، الفصل الأول، ص: ٣٨.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت المقالة الثالثة: في المبادئ اللغوية، ج:١، ص:٢٣٨، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

(٣) التوضيح، الباب الأول، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الأول، ص: ٥٦. مجلس البركات، اشرفيه مبارك پور.

ازالہ ہے اور آسمانی کتاب والوں اور ماضی کے اخبار واقعیہ جاننے والوں سے سوال کرنا ہے، ہرگز حاصل نہ ہوگا؛ اس لیے کہ تمام اہل کتاب اور واقفین اخبار سے سوال کرنا محال ہے؛ کیوں کہ سائل کا زمانۂ وجود اور امکنہ تحقق سے دوری کے باوجود سب کے ساتھ اکٹھا ہونا ممکن نہیں؛ لہذا اس کے ساتھ تکلیف دینا تکلیف بالمحال، اور آیت کریمہ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ کے مخالف ہوگی، اور بجاآوری جو امر کا مقصود ہے، وہ کیسے حاصل ہوسکے گا؟

اور اسی طرح تقلید کے واجب ہونے کا حکم جو اہل علم نے اس آیت کریمہ سے مستنبط کیا ہے، ہرگز حاصل نہ ہوگا؛ اس لیے کہ عامی عازم تقلید کو ہر مجتہد اور جملہ اہل علم و دانش کی طرف رجوع ممکن نہیں تو اس کی بجا آوری بھی محال ہوئی۔ اور "أهل الذكر" کو عموم پر باقی رکھنے کی صورت میں اور ہر مجتہد اور اہل علم سے سوال کے جواب میں بھی مجتہدین اور اہل علم کی آرا کے اختلاف کی تقدیر پر عدمِ ترجیح کی وجہ سے ہر ایک کی رائے پر عمل نہ کر سکے گا، اور احکام اجتہادیہ کے تخالف و تدافع کے باعث سب کی رائے پر نہ چل سکے گا، تو لا محالہ ان قباحتوں کے دفع کرنے کے لیے لفظ "أهل الذكر" میں کوئی تخصیص مراد لینا ضروری ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ: بعض اہلِ اصول کے نزدیک عام وہ لفظ ہے جو دو سے زیادہ مسمیات غیر محصور پر دلالت کرے، اور جملہ افراد کا استغراق ان بعض کے نزدیک ضروری نہیں؛ لہذا آیت کریمہ میں اہل ذکر میں سے تین افراد سے سوال کرنا کفایت کرتا ہے اور اس تقدیر پر لفظ "أهل" تین افراد پر مشتمل ہونے کی وجہ سے عموم پر باقی رہے گا۔ اور بجاآوری محال نہ ہوگی، تو ہم کہیں گے: **اولاً:** تو ان بعض کا مذہب محققین کے نزدیک مخدوش ہے، مقبول نہیں؛ لہذا محققین کے نزدیک، مذہبِ غیر مقبول پر کلام کی بنا فاسد ہے۔

ثانیاً: یہ کہ جب مسمیات غیر محصور کی قید، عام میں معتبر ہوئی اور جملہ افراد کا استغراق ضروری نہ ہوا، تو اہلِ ذکر سے تین افراد کا تعین کر دینا عموم کے منافی ہوگا۔ اور جب تخصیص نہ کی جائے گی تو افراد غیر محصور (جو عام کے مدلول ہوں گے) مسئول عنہ واقع ہوں گے۔ اور غیر محصور ہونے کی وجہ سے ان سے سوال ممکن نہ ہوگا۔

ثالثاً: یہ کہ ہم پوچھتے ہیں کہ کوئی فرد جس پر اہل ذکر صادق ہو تم نے اسے مسئول عنہ ہونے سے نکالا یا نہیں؟ اگر نکالا تو اہل ذکر کا لفظ اپنے مصداق کو شامل ہونے کے باوجود تم نے بعض مصداق کو خارج کر دیا تو تخصیص جو کہ تقلیل شُرکا کا نام ہے، متحقق ہوگئی، خواہ لفظ "أهل الذكر" کو بعض کی اصطلاح کے مطابق عام لکھو یا کہو۔ اور اگر نہ نکالو تو بجاآوری محال ہوئی۔ اور تمام خرابیاں لازم ہوئیں۔

اور اسی کے ساتھ شک کرنے والے کے گمان کے مطابق تین افراد سے سوال کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہ امر بھی آیت کریمہ کے مقصود کے مخالف اور اجماع امت مرحومہ کے منافی ہے؛ اس لیے کہ آیت کریمہ میں أهل الذكر سے سوال کا مقصود یہ ہے کہ مذکورہ شبہہ ختم ہو جائے، تو اگر شک کرنے والے مشرکین نے آسمانی

کتابیں جاننے والے کسی یہودی، یا نصرانی اور تاریخ داں سے پوچھا اور اس نے اخبار واقع کے مطابق بتادیا کہ تمام انبیاے سابقین رجال (مرد) ہی ہوئے ہیں تو شبہہ جاتا رہا، اور مقصود حاصل ہوا، اور بجاآوری بھی ہوگئی۔ اب دوسرے دو افراد سے سوال کرنے کی نہ حاجت ہے اور نہ اس کا حکم۔ اسی طرح اگر ناواقف عامی نے کسی مجتہد، اہلِ حق سے غیر معلوم مسئلہ دریافت کیا اور اس کی تقلید کرلی تو اب اسی مسئلہ کو دیگر مجتہدین سے پوچھنا یہ اجماع امت کچھ ضروری نہیں۔ حاصل کلام یہ کہ لفظ "أهل الذكر" میں جملہ افراد أهل ذكر مرادلینا، ممکن نہیں۔ اور یہ تمام کلام اس کے عموم کی تقدیر پر تھا کہ وہ صاحبِ "تنویر و معیار" کا مسلک ہے۔

اور راقم الحروف (علامہ ارشاد حسین) کے نزدیک "أهل" کا لفظ عام نہیں بلکہ بہ معنیٰ جنس ہے۔ اور اسم جنس میں جب عہد نہ ہو تو عام ہوتا ہے، اور اس جگہ عہد متعیّن ہے؛ اس لیے کہ مطلق "أهل" "بمعنی" والا" مراد نہیں، بلکہ اضافت کی دلالت کی وجہ سے اہل خاص یعنی متولی ذکر مراد ہیں، تو یہاں عموم کا کیا راستہ؟

عام میں تخصیص کی تحقیق

اور عام کا مخصص کبھی غیر مستقل ہوتا ہے، جیسے استثنا وغیرہ، اور کبھی مستقل ہوتا ہے، خواہ وہ کلام ہو یا عقل۔ اور یہ دوسری قسم تخصیص اصطلاحی ہے۔

قال صدر الشريعة في "التنقيح":

"قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل، و هو الإستثناء والشرط، أو بمستقل، و هو التخصيص، و هو إما بالكلام أو غيره، و هو إما العقل، نحو: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾، يعلم ضرورة أن الله تعالىٰ مخصوص منه، و تخصيص الصبي و المجنون من خطابات الشرع من هذ ا القبيل، و إما الحسّ، نحو: ﴿وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيءٍ﴾[النحل: ٢٣]، و إما العادة، نحو لا ياكل رأسا، يقع على المتعارف" اھ[1].

تو آیت کریمہ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ میں جس وقت أهل الذكر کے عموم کی تقدیر پر تمام اہل کتب سماویہ اور تواریخ ماضیہ سے سوال کرنا محال ہوا، اور مقصود آیت سے زائد، اور آیت کریمہ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ کے تقاضا سے تکلیف بالمحال ہوا، جو شارع سے واقع نہیں، تو عقل کے تقاضے سے "أهل الذكر" میں تخصیص مانیں گے اور انصاف پسند عقلا "مولفِ معیار" کے اس کلام کو:

(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الأول في الكتاب، القسم الأول، فصل: قصر العام، ص: ٦٥. مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

"تخصیص کا دعویٰ اور اس آیت کا ظنی الدلالۃ ہونا غلط اور بے اصل ہے؛ اس لیے کہ اس آیت میں لفظ "أهل" اپنے عموم پر ہے اور اس کی تخصیص پر کوئی دلیل شرعی نہیں، نہ تو کتاب اللہ، نہ حدیث متواتر یا مشہور یا خبر واحد، نہ کسی مجتہد کا قیاس صحیح اور نہ قرینۂ عقلی، انتہیٰ" ـــــ اعتبار سے ساقط جانیں گے؛ اس لیے کہ عموم کی تقدیر پر مامور بہ کا محال ہونا تخصیص کے لیے واضح قرینہ ہے۔ اور اس مقام پر مخصص، عقل اور نص قطعی: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ؕ﴾ ہوگی۔

اور مولف لفظ أهل کو کہ عام ہے بلا دلیل، خاص کرتا ہے تو اس میں مخالفت اہل لغت اور شرع کی لازم آئے گی، اور یہ مخالفت ممنوع ہے۔ چناں چہ صدر الشریعہ توضیح میں فرماتے ہیں: و لو جاز إرادة البعض بلا قرينة لارتفع الأمان عن اللغة والشرع بالكلية لأن خطابات الشرع عامة، اهـ. اور علامہ تفتازانی تلویح میں فرماتے ہیں: فتقريره: أنه لو جاز إرادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللغة؛ لأن كل ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامة يحتمل الخصوص، فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم، و عن الشرع لأن عامة خطابات الشرع عامة، فلو جوزنا إرادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الأحكام بصيغة العموم، اهـ. (معیار الحق)

اور صاحبِ "توضیح" کا کلام سچ ہے کہ "اگر بلا قرینہ تخصیص کی جائے تو لغت و شرع سے امان اٹھ جائے" لیکن متنازع فیہ مسئلے میں تخصیص بلا قرینہ کہاں ہے؟ بلکہ قرآن کی نص قاطع اور اہل ایمان کی عقل کامل قرینۂ تخصیص موجود ہے۔ اور تمام اہلِ اصول اور حنفی، شافعی وغیرہ علمائے فحول کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو عام ایسا ہو کہ تمام افراد کے شامل ہونے کی تقدیر پر اس میں محال لازم آئے تو وہ عام عقل اور حواس وغیرہ کے قرینے سے مخصص ہوتا ہے، جو اہل ذکر کی تخصیص کے دعویٰ کے لیے برہان شافی ہے۔

قال في "مسلّم الثبوت":

"التخصيص جائز بالعقل، خلافا لطائفة، قال السبكي: لا نزاع في أن ما يقضي [العقل] بخروجه خارج إنما هو في أن اللفظ هل يشمله؟ فمن قال نعم! سماه تخصيصا، و من قال لا، كما هو ظاهر كلام الشافعي رحمه الله تعالىٰ، لم يسمه. لنا: العموم لغة والخصوص عقلا في قوله تعالىٰ: ﴿وَ هُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [الروم: ٥٠]؛ إذ لا شيء من الواجب و الممتنع بمقدور عقلا، و في قوله: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] والأطفال والمجانين لا يفهمون " اهـ. و هكذا في شرحه لمولانا نظام الدين و بحر العلوم"[١].

(١) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، المقالة الثالثة في المبادیء اللغوية، مسئلة: التخصيص جائز عقلا، إلخ، ج: ١، ص: ٣٠٠، دار الكتب العلمية بيروت.

بلکہ یہ تخصیص بلا مخصص عادت یہود اور نصاریٰ کی ہے کیوں کہ وہ لوگ عموماً توریت اور انجیل کی بلا مخصص شرعی تخصیص کر لیا کرتے تھے، چناں چہ آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: إنما هلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، و إذا سرق فيهم الضعيف، أقاموا عليه الحد، رواه البخاري و مسلم عن عائشة عن النبي ﷺ، في تمام قصة المرأة المخزومية. [بخاري: ٦٠٨٧، مسلم: ١٦٨٨]

اور آج تک کسی ایک فرد نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ آیت مخصص ہے، پھر اجماع کے کیا معنی؟ اور مولف کے دعوائے اجماع کو جو محض بے بینہ اور بے سند ہے، کون سنتا ہے؟ اور جو کہ مولف نے کہا ہے کہ اہل سنت اجازت نہیں دیتے کہ پیروی کی جائے روافض کی، اور ایسا ہی بالعکس، اس سے اجماع تخصیص لفظ أهل کی، اس آیت میں نہیں نکلتا ہے، اس لیے کہ اجازت نہ دینا سنیوں کا واسطے اتباع رفضہ کے اور اجازت نہ دینا رافضیوں کا واسطے اتباع اہل سنت کے مبنی اس پر نہیں ہے کہ ہر ایک فرقہ اپنے مقابل کو اہل ذکر کا مصداق جان کر پھر اپنی تخصیص کرتا ہے، بلکہ ہر ایک فرقہ اپنے مقابل کو اہل ذکر کا مصداق ہی نہیں جانتا، اور اس میں داخل ہی نہیں رکھتا۔ اور جب کہ اپنے مقابل کو اہل ذکر میں داخل نہ مانا تو حاجت اس کے خارج کرنے کی اور اپنے فرقہ کو خاص کرنے کی، کہاں ہوئی؟

تقریر مفصل اس کی فرقۂ اہل سنت کی طرف سے کی جاتی ہے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ اہل ذکر ہم ہی ہیں، اور کسی پر فرقۂ ضالہ سے، اہل ذکر صادق نہیں آتا؛ اس لیے کہ وہ لفظ ذکر کا، جو کہ مضاف الیہ لفظ اہل کا ہے، فی نفسہ تو مطلق اور شامل تھا، ذکر حق صریح کو بھی، اور ذکر باطل محض کو بھی، اور ذکر مخلوط مشوب بہوائے نفسانی کو بھی (معیار الحق)

اب دیکھو کہ یہاں پر تخصیص بلا مخصص کو باطل کرنے میں ایک مخزومی عورت کے واقعے کو پیش کرنا سراسر بے محل ہے؛ اس لیے کہ کلام "أهل الذكر" کے لفظ کی تخصیص میں تھا کہ وہ لفظ عام ہے اور در حقیقت "عموم" لفظ کی صفت ہے، كما قال في "مسلّم الثبوت": "العموم حقيقة في اللفظ"[1] اور بعض اشراف و معززین کے لیے اقامت حدود کے ترک کے ساتھ اعراب کی تخصیص، تخصیص الفاظ کی قبیل سے نہیں ہے، فافهم. اور بر تقدیر تسلیم ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ زیر بحث مسئلے میں تخصیص بلا مخصص نہیں ہے؛ تو مخزومیہ عورت کا قصہ ہم پر حجت کیسے ہوا۔

اور جو یہ کہا ہے کہ: "آج تک کسی ایک فرد نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ آیت مخصص ہے، پھر اجماع کے کیا معنی ہیں؟" باطل ہوا؛ اس لیے کہ ہم "امام سبکی" کے کلام سے نقل کر چکے کہ جو چیز عقل کے نزدیک عام میں داخل نہ ہو سکے وہ بلا اختلاف خارج ہوتی ہے، تو جب اہل علم میں سے کسی نے اس چیز کے خروج میں جو عقلاً خارج ہے، نزاع نہیں کیا تو أهل ذكر کی تخصیص پر اہل علم کا اجماع ہوا؛ اس لیے کہ اس میں عقلاً تمام افراد کا داخل ہونا محال ہے؛ لہٰذا یہ بات ظاہر ہوئی کہ اہل عقل میں سے کوئی شخص اس جگہ "أهل الذكر" کو عام لے ہی نہیں سکتا۔ اور تخصیص اجماعی کا یہی معنی ہے۔ لیکن "مولفِ معیار" کا مسلک سب سے نرالا ہے۔

اور آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ میں "ذکر" سے مراد کتبِ سماویہ اور اخبارِ ماضیہ واقعیہ

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، المقالة الثالثة: في المبادئ اللغوية، مسئلة: العموم حقيقة في اللفظ، ج:١، ص: ٢٤٣، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ہیں۔ جو لوگ آسمانی کتابوں اور گزشتہ خبروں سے واقف ہیں ان کے عقائد کا، سائل کے عقائد کے مطابق ہونا نہ ضروری ہے اور نہ واقع؛ اس لیے کہ مشرکین عرب رسالت وبشریت میں منافات کے خیال سے رسول اللہ ﷺ کی رسالت پر معترض تھے، تو اللہ تعالیٰ نے ان کو حکم فرمایا کہ تم سابقہ آسمانی کتاب والوں اور گزشتہ خبروں کے جاننے والوں سے پوچھ لو کہ تمام انبیاے سابقین بشر ہی تھے تا کہ ان کا شبہہ ختم ہو جائے۔

قال الزمخشري في "الكشاف":

"أمرهم أن يستعلموا أهل الذكر —و هم أهل الكتاب— حتى يعلموهم أن رسل الله الموحىٰ إليهم كانوا بشراً و لم يكونوا ملائكة، كما اعتقدوا" اه[۱].

و قال "البيضاوي": جواب لقولهم: ﴿هَلْ هٰذَآ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ [الأنبياء: ٣] فأمرهم أن يسئلوا أهل الكتاب عن حال الرسل المتقدمة؛ ليزول عنهم الشبهة" اه[۲].

اور یہ امر بالکل واضح ہے کہ اہل کتاب اور مشرکین عرب کے عقائد ایک دوسرے کے مطابق نہیں تھے۔

اور اس آیت کو علما نے جو وجوبِ تقلید کے لیے حجت گردانا ہے، وہ اس طور پر کہ اس آیت کریمہ کا مَوردِ نزول اگرچہ خاص ہے لیکن عمومِ لفظ کے اعتبار سے اس سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ جس مسلمان کو مسائلِ دینیہ (جن کا ماخذ قرآن شریف اور حدیث نبوی ﷺ ہے) معلوم نہ ہوں تو ان مسائل کو قرآن شریف اور حدیث جاننے والوں سے دریافت کر لے۔ اور بعض غیر معلوم مسائل ایسے بھی ہوں گے جن میں سائلین کو مسئول عنہا کی تقلید ضروری ہوگی۔ اب دیکھو کہ ان علما کے نزدیک ذکر سے مراد قرآن شریف اور احادیث صحیحہ نبویہ ﷺ ہیں۔ اور اس کے اہل، کتاب و سنت سے واقف علما اور احکام ملت کا استنباط کرنے والے حضرات ہیں خواہ ان کے عقائد اہل سنت کے مطابق ہوں، یا سائل اور مقلد کے عقائد کے مطابق ہوں، یا نہ ہوں، تو اہل سنت کے نزدیک قرآن و حدیث نبوی جاننے والے تمام افراد اہل ذکر سے ہوں گے۔ اور اسی طرح دوسرے فرقوں کے نزدیک علماے اہل سنت، اہل ذکر سے قرار پائیں گے۔ اب ہر فرقے کا دوسرے فرقے (جن کے عقائد مختلف ہیں) کے اتباع کی اجازت نہ دینا اسی بات پر مبنی ہے کہ ہر فرقہ اہل ذکر سے، اپنے عقائد والوں کو مراد لیتا ہے اور غیروں کو حصر وتقیید کے طور پر خارج کرتا ہے، نہ یہ کہ دیگر فرقوں کے نزدیک اہل ذکر کا مصداق (جس سے مراد قرآن شریف اور احادیث ہے) نہیں جانتا۔ اور اس طور پر حصر وتقیید کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متعدد آیات

(۱) تفسير الكشاف، سورة الأنبياء، آية:٧، جلد:٣. ص: ١٠٤، دار الكتاب العربي، بيروت.

(۲) أنوار التنزيل و أسرار التاويل المعروف به تفسير البيضاوي، جلد:٤، ص: ٨٤، زیر آیت: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾، دار الفكر، بيروت.

میں حق کی اتباع کا حکم اور باطل کے اتباع سے نہی فرمائی ہے، اور مخالف فرقہ اگر چہ بالذات اہل ذکر کا مصداق ہے لیکن چوں کہ اس نے تاویلِ آیات واحادیث اور اس سے استخراجِ احکام میں بہ طور باطل اور خواہش کے مطابق عمل کیا ہے؛ اس لیے اس کا اتباع ممنوع ہے، تو امت اجابت کے ہر فرقہ کے نزدیک اس سے بالضرور اہل ذکر میں تخصیص ماننی پڑی، اور یہ کیسے ممکن ہے کہ امت اجابت کا ہر فرقہ دوسری امت اجابت کے ہر فرقے کو جو قرآن شریف اور احادیث کا جاننے والا اور ماننے والا ہو، نہ جانے۔

زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ قواعد اور اصول مقررہ کی بنا پر چوں کہ احکام کا استخراج، کتاب وسنت کے معانی کی وضاحت اور احادیث کی تصحیح وتغلیط میں ہر فرقے کا اختلاف ہے اور اسی وجہ سے ہر فرقے میں دوسرے فرقے کی بہ نسبت عقائد اور فروع مقررہ میں بہت فرق ہے۔ اور ہر فرقے کے نزدیک دوسروں کے استنباطات باطل ہیں، تو اتباع وتقلید کا جو حکم آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ سے مطلق سمجھا جاتا تھا، وہ ان اہل ذکر سے خاص ہوگا جو حق کے متبع ہیں۔ اس تخصیص کا سبب وہ آیات ہیں جو اہل باطل واہل ہویٰ کی پیروی سے منع میں وارد ہیں۔ لہذا "مولفِ معیار" نے جو یہ کہا کہ: "ہر فرقہ دوسرے فرقہ کو أهل الذكر کا مصداق نہیں جانتا، الخ" معلوم نہیں کہاں سے کہا؟ اور ذکر سے کیا مراد لیا؟ اگر ذکر سے اس کی مراد ہر فرقہ کی ملت مقررہ ہے، جیسا کہ مولف معیار کا ذکر کو ذکر حق، ذکر باطل اور ذکر مخلوط بہ ہوائے نفسانی سب کے لیے عام کرنا، اس پر دال ہے؛ اس لیے کہ قرآن شریف اور احادیث نبوی ﷺ میں خواہش نفس کی ملاوٹ اور بطلان نہیں ہے البتہ اس سے مستخرجہ مذاہب اس کے ساتھ مخلوط ہوسکتے ہیں، تو یہ مراد علما کی تفسیر اور ان کی درست رائے کے بالکل مخالف ہے، کما ذكرنا سابقا.

نیز مذکورہ آیت کریمہ کے نزول کے وقت مختلف مذاہب موجود نہ تھے کہ لفظ "ذکر" ان کو شامل ہوتا اور بعد میں قیدیں لگائی جاتیں۔ اس کے علاوہ بر تقدیرِ تسلیم ہمارا مدعا ثابت ہوا؛ اس لیے کہ ہم نے تو یہی کہا تھا کہ: "أهل الذكر کا لفظ عام تھا جو تمام اہل ملت اور قرآن واحادیث کے جاننے والوں کو شامل تھا، لیکن اس میں تخصیص کرکے ہر فرقہ دوسرے فرقے کو نکالتا ہے" اور یہ امر تم نے خود تسلیم کر لیا اور کہا کہ: "لفظ "ذکر" جو لفظ "اہل" کا مضاف الیہ ہے فی نفسہ تو مطلق تھا، جو حق صریح کے ذکر کو بھی شامل تھا اور باطل محض کے ذکر کو بھی اور مشوب بہ ہوائے نفسانی کے ذکر کو بھی۔ لیکن اس آیت میں حق کی قید کے ساتھ مقید ہے، اور اس تقیید کی باعث آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ ہیں، انتہی" — اور تمھارے تسلیم کر لینے کا بیان یہ ہے کہ تخصیص، بعض مُسمّیات پر عام کے محدود کرنے کو، کہتے ہیں، كما قال في "مسلّم الثبوت":

"و هو أي: التخصيص قصر العام على بعض مسمياته في الإرادة، و قد يقال: التخصيص لقصر اللفظ مطلقا على بعض مسماه، فيتناول تقييد المطلق" اھ من شرح بحر العلوم[1].

ہاں! تم نے لفظ ذکر کو مطلق کہا پھر اسے ذکر حق، ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوائے نفسانی کے لیے شامل کیا تو اس تقدیر پر اہلِ اصول کے قول مختار کے مطابق تخصیص نہ کہہ سکیں گے؛ اس لیے کہ اہلِ اصول کے قول مختار کے مطابق تخصیص، بعض مسمیات پر قصر عام کا نام ہے، کما مر عن "مسلّم الثبوت". تو جب ذکر کو مطلق کہا تو عام کہاں ہے کہ اس کا قصر بعض مسمیات پر کیا جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ لفظ جو ایک وضع کے اعتبار سے معانی کثیرہ کو شامل ہو اگر وہ جملہ افراد کا احاطہ کرے تو اسے **عام** کہتے ہیں، اور اگر تمام افراد کو محیط نہ ہو تو اس میں یا تو غیر محصور افراد مراد لیے جائیں، تو وہ **جمع منکّر** ہے، یا محصور افراد معتبر ہوں تو وہ **اسم عدد** ہے۔ اور اگر لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اور وہ متعدّد معانی کو شامل نہ ہو تو ان دونوں کو **خاص** کہتے ہیں، خواہ بہ اعتبار شخص وہ معنی واحد ہو یا نوع و جنس کے اعتبار سے، کما قال في "التوضيح":

"اللفظ إن وضع لكثير وضعاً متعدداً **فمشترك**، أو وضعا واحداً والكثير غير محصور **فعام**، إن استغرق جميع ما يصلح له، و إلا **فجمع منكر** و نحوه. و إن كان الكثير محصوراً كالعدد والتثنية، أو وضع للواحد **فخاص**، سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد، أو باعتبار النوع كرجل و فرس، أو باعتبار الجنس كانسان" اھ[2].

تو افراد کی شمولیت عام، جمع منکر یا اس کے مثل اور اسم عدد کے علاوہ نہیں ہوتی۔ اور جب تم نے لفظ "الذكر" کو عام نہ کہا تو جمع منکر، اس کے مثل اور اسم عدد بھی نہیں ہے تو افراد کو کیوں کر شامل ہوگا؟ اور ذکر باطل اور ذکر مشوب بہوائے نفسانی وغیرہ اس کے افراد کیوں کر ہوں گے؟ تو لا محالہ افراد کے لیے اس کے شامل ہونے کی تقدیر پر اس کو عام مانو گے اور اس میں تخصیص جاری کرو گے۔ اور یہی ہمارا مدعا ہے۔ اگر چہ یہ فرق ہے کہ ہم نے "أهل الذكر" کالفظ، لفظ "أهل" کے اعتبار سے عام کہا ہے، اور تم نے "ذکر" کے اعتبار سے عام کہا ہے، لیکن دونوں کا مآل ایک ہے۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: التخصيصات، ج: ۱، ص: ۲۹۸، دار الكتب العلمية بيروت.

(۲) التوضيح، الباب الأول، الركن الأول في الكتاب، التقسيم الأول...، ص:۵٦، ۵۷. مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

لفظ "ذکر" میں مولف معیار کی غلط توجیہ اور اس کا رد بلیغ

۔۔۔لیکن اس آیت میں مقید ہے ساتھ قید حق کے، اور باعث اس تقیید پر آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ بھی ہیں، اور عقل نیز تائید کرتی ہے: قال اللہ تعالیٰ: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ﴾ الآية. [البقرة: ١٧٦] ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبٰطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ الآية [البقرة: ٤٢] ﴿وَيَكْفُرُوْنَ بِمَا وَرَآءَهٗ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ الآية، [البقرة: ٩١] ﴿مِّنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا﴾ الآية، [البقرة: ١٠٩] ﴿وَاِنَّ فَرِيْقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ الآية [البقرة: ١٤٦] ﴿اَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِيْنَ﴾ الآية، [البقرة: ١٤٧] ﴿وَاِنَّهٗ لَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ﴾ الآية، [البقرة: ١٤٩] ﴿وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ﴾ الآية، [الأنعام: ٦٦] ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الآية، [الكهف: ٢٩] ﴿حَتّٰى جَآءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُوْلٌ مُّبِيْنٌ﴾ الآية، [الزخرف: ٢٩] ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوْا هٰذَا سِحْرٌ وَّاِنَّا بِهٖ كٰفِرُوْنَ﴾ الآية، [الزخرف: ٣٠]، و لذا قال في التفسير النيشاپوري: العالم بالحق يجب عليه إظهاره و يحرم كتمانه، اھ. قال الله تعالیٰ: ﴿وَاتَّبِعُوْۤا اَحْسَنَ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥] و قال تعالیٰ: ﴿اِتَّبِعُوْا مَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖۤ اَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣] و قال تعالیٰ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨] و قال تعالیٰ: ﴿اَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ﴾ الآية، [الفرقان: ٤٣] و قال رسول الله ﷺ: ليأتين على أمتي ما أتى على بني اسرائيل، حذو النعل بالنعل، حتىٰ إن كان منهم من أتى أمه علانية لكان في أمتي من يصنع ذلك، و إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين و سبعين ملة، و تفترق أمتي على ثلث و سبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه و أصحابي. رواه الترمذي عن عبد الله بن عمرو. [رقم: ٢٦٤٢] اور سوا اس کے اور بہت سی حدیثیں جو کہ رد میں خارجیہ اور مرجیہ اور جہمیہ اور معتزلہ اور قدریہ اور جبریہ کے وارد ہیں، اس تقیید پر باعث ہیں۔ اور باعث ہونا عقل کا تو ظاہر ہے، کیوں کہ اللہ جل شانہ نے بھیجنا رسولوں کا، اور نازل کرنا وحی متلو اور غیر متلو کا نہیں کیا مگر واسطے اتباع حق کے۔ (معیار الحق)

اور "مولفِ معیار" نے جو ذکر کو مطلق ٹھہرا کر اور افراد کے واسطے شامل مان کر پھر اس میں آیات مذکورہ کے ساتھ تقیید جاری کی ہے اس کا حال یہ ہے کہ آیت: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ لاعلمی کے وقت اہل ذکر سے سوال کے واجب ہونے کے لیے مفید ہے، اور آیت کا وارد ہونا تو رسولوں کے حالات کے سوال کے ساتھ خاص تھا کہ وہ بشر تھے یا ملک؟ لیکن عمومِ لفظ کے اعتبار سے اس سے لاعلمی کے وقت دین کے مسائل میں سوال کے واجب ہونے کا حکم، اور مسائل تقلید میں تقلید کے واجب ہونے کا حکم بھی مستنبط ہوا، تو اگر "مولفِ معیار" کے گمان کے مطابق ذکر کا شمول اقسام متعدّدہ کے لیے مان لیں تو آیت کریمہ کا مطلب یہ ہوا کہ: تم لاعلمی کے وقت اہل ذکر سے (خواہ وہ اہل ذکر حق ہوں یا اہل ذکر باطل اور مشوب بہ ہویٰ) دریافت کر لو، تو اس عموم کی تخصیص اس طور پر ہوگی کہ کوئی آیت، یا حدیث متواتر، یا مشہور، مطلق اہل ذکر سے اس وجوب سوال کے مفہوم کے مخالف وارد ہو، یعنی اس کا مضمون اہل ذکر مخصوص کے سوال سے نہی ہو، مثلاً اس میں اہلِ ذکر باطل، یا مشوب بہ ہوائے نفسانی سے سوال کی ممانعت ہو تو ایسی آیت یا حدیث عموم مذکور کی مخصص ہو سکتی ہے، جیسے: ﴿لَا تَتَّبِعُوْۤا اَهْوَآءَكُمْ﴾ و نحوه.

اور آیت کریمہ: ﴿ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ﴾[۱] جس کا مضمون یہ ہے کہ یہ عذاب مذکور ان اہل کتاب پر جنھوں نے آسمانی کتابوں سے آیات کو چھپایا یا تحریف کی، اس سبب سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب یا قرآن کو حق کے ساتھ نازل کیا اور انھوں نے اس سے عداوت کی، اور جان بوجھ کر مخالفت اختیار کی، کما قال في "البيضاوي" و غيره:

"أي: ذٰلِكَ العذاب بسبب اَنَّ اللّٰهَ نَزَّلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فرفضوه بالتكذيب أو الكتمان"[۲].

یہ وجوب سوال کے حکم کی مخصص نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ حق کے ساتھ قرآن شریف کے نازل ہونے کی خبر کو حکم مذکور کے ساتھ منافات اور عموم مستفاد سے مدافعت کب ہے کہ یہ اس کے لیے مخصص واقع ہو؟

اور اسی طرح آیت کریمہ: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ... الأية[۳]﴾ میں اہل کتاب سے خطاب ہے جو اپنی طرف سے آیتیں گڑھ کر آسمانی کتابوں میں ملا دیتے تھے، تو ان کو اس فعل سے نہی فرمائی، کما قال في "البيضاوي":

"والمعنى: لا تخلطوا الحق المنزل عليكم بالباطل الذي تخترعونه و تكتبونه حتى لا يميز بينهما، أو لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذي تكتبونه في خلاله، أو تذكرونه في تاويله" اهـ[۴].

اور آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ میں بالذات مشرکین سے خطاب ہے جو بشریت اور رسالت کے درمیان منافات کا گمان رکھتے تھے، تو اس آیت کے مامور بہ ان کے علاوہ ہیں جنھیں اختلاط مذکور سے نہی فرمائی ہے، تو ایسی نہی کو عموم مذکور کی تخصیص سے کیا علاقہ؟

مولف معیار کی باقی آیات مذکورہ اور احادیث مسطورہ کو جنھیں اس جگہ مخصص ٹھہرایا ہے، اسی قیاس پر سمجھنا چاہیے کہ ان میں کوئی بھی تخصیص مذکور پر دال نہیں۔ ہم نے بہ طور مشتے نمونہ خروارے دو آیتیں ذکر کر کے باقی کی تفصیل انصاف پسند عقلا کے فہم پر اعتماد کرتے ہوئے تطویل کے خوف سے موقوف رکھی۔

{ تو بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیت میں مراد ذکر سے ذکر حق ہے۔ سو جو کوئی اہل ایسے ذکر کا ہوگا، عموماً خواہ کوئی ہو، اس کا اتباع وقت لاعلمی کے واجب ہوگا، اور وہ نہیں ہے مگر ہمارا فرقہ سُنّیہ۔ اور ماسوا ہمارے سب فرقے اہل ذکر میں داخل ہی نہیں باعتبار عقائد کے، کیوں کہ ذکر اور مذہب ان کا باطل ہے اکثر امور میں، بنا بر عقیدہ اور اعمال کے۔ چناں چہ علامہ ابن نجیم، صاحب بحر الرائق نے کتاب اشباہ والنظائر میں ناقلاً عن المصفی کہا ہے: و إذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في العقائد يجب علينا أن نقول: الحق ما نحن عليه، و الباطل ما عليه خصومنا، هكذا نقل عن المشايخ، اهـ. }

(۱) سورة البقرة: ۲، آیت: ۱۷۶.

(۲) تفسير البيضاوي، سورة البقرة، آية: ۱۷۶، ج: ۱، ص: ۴۵۲، دار الفكر، بيروت.

(۳) سورة البقرة: ۲، آیت: ۴۲. ترجمہ: اور حق سے باطل کو نہ ملاؤ اور دیدہ و دانستہ حق نہ چھپاؤ۔

(۴) تفسير البيضاوي، سورة البقرة، آية: ۴۲، ج: ۱، ص: ۳۱۳، دار الفكر، بيروت.

اور ایسا ہی طحطاوی نے دعوی کیا ہے اور کہا ہے: فعليكم معاشر المؤمنين! باتباع الفرقة الناجية، المسماة بأهل السنة والجماعة، فإن نصره، أي: نصرة الله و حفظه و توفيقه في موافقتهم، و خذلانه و سخطه و مقته في مخالفتهم، اهـ. اور ایسا ہی سب اہل سنت کا دعوی ہے۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: "بالیقین معلوم ہوا کہ اس آیت میں ذکر سے مراد ذکرِ حق ہے تو جو کوئی ایسے ذکر کا اہل ہو گا، عموماً خواہ کوئی ہو، لاعلمی کے وقت اس کا اتباع واجب ہو گا۔ اور وہ نہیں ہے مگر ہمارا فرقہ" الخ — لاحاصل کلام ہے؛ اس لیے کہ **اولاً:** تو پہلے ذکر کو افرادِ کثیرہ کے لیے شامل ماننا اور پھر تخصیص و تقیید کرکے ذکرِ حق کے علاوہ بعض افراد کو ذکرِ مذکور سے نکالنا، ذکرِ حق مراد ہونے کے لیے کیا ضروری ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ: آیت میں لفظ "الذكر" "معرف باللام ہے، اور اس میں اصل عہد ہے، جب تک کہ کوئی قرینۂ خلاف نہ ہو، جیسا کہ خصم کو بھی یہ تسلیم ہے، و سيجيء مفصلاً. اور اس سے مراد آسمانی کتابیں اور گزشتہ واقعات ہیں، تو ابتداءً ذکر سے تخصیص و تقیید کے بغیر ذکرِ حق مراد ہوا، اور مولف کا زعم باطل رہا۔

ثانیاً: ہم نے مذکورہ مضمون تسلیم کیا مگر مزعوم کے طریقے پر ذکرِ حق مراد ہونے سے یہ کب لازم ہے کہ مسئول عنہ کا اتباع واجب ہو؟ ممکن ہے کہ مذکورہ سوال رفعِ اشتباہ کے لیے ہو، كما مر من التفاسير. یا گزشتہ یا آئندہ اخبار کے علوم حاصل کرنے کے لیے ہو، سوائے ان مسائل کے، جن میں اتباع و تقلید جاری نہیں، جیسے مسائلِ عقائد یا ضروریاتِ دین۔

ثالثاً: یہ بھی تسلیم کیا لیکن یہ کیسے لازم ہوا کہ وہ خاص فرقہ، مولف کا ہے، اور اہل سنت و جماعت کا تعلق مولف کے فرقے سے ہے؟ ہم کہتے ہیں: وہ ہمارا فرقہ ہے، اور اہل سنت ہم ہیں۔

رابعاً: یہ کہ ہم نے اس کو بھی تسلیم کر لیا مگر ہم کہتے ہیں کہ: لاعلمی کے وقت فرقۂ اہل سنت میں سے ہر جاننے والے کا اتباع واجب ہوا، تو ذکرِ حق کے جاننے والے بعض مجتہد ہیں اور بعض مقلد۔ اور ان میں سے ہر ایک کی متعدّد قسمیں ہیں۔ اب "مولفِ معیار" کی تقدیر پر مسائل کا نہ جاننے والا یا تو ایک وقت میں سب کا اتباع کرے گا، تو یہ تقلید مقلد کے لزوم اور لزومِ اتباع کے باوجود ہر غیر معلوم امر کے درمیان حدِ امکان سے باہر ہے۔ یا بعض کا اتباع کرے گا، تو اس میں ترجیح بلامرجح کے لزوم کے باوجود مولف کے زعم کے مطابق لاعلمی کے وقت ترکِ واجب (کہ وہ ہر جاننے والے کا اتباع ہے) لازم آئے گا، و هو مما لا يتفوه به العاقل.

علاوہ ازیں ذکرِ حق تورات و انجیل اور زبور وغیرہ کو بھی شامل ہے (جیسا کہ ہم نے متعدّد تفاسیر سے نقل کیا) تو مولف کی تقدیر پر لاعلموں کو ان کتابوں کے واقفین کا اتباع بھی، اس آیت کے حکم کے مطابق واجب ہو گا، و هو الذي لا يميل إليه مائل، و لا يلزم إلا من كلام السفيه الجاهل[1].

---

(۱) ترجمہ: اور اس کی طرف کوئی مائل نہ ہو گا، اور یہ جاہل، نادان کے کلام سے ہی لازم آ سکتا ہے۔

علی ہذا القیاس ہر ایک فرقہ اپنی حقیت کی تقریر کرتا ہے۔ باقی رہی ترجیح اپنے اپنے دعوے کی، کہ فی الواقع کون اہل ذکر حق کا ہے فروع میں، سو یہ مبحث دوسرا ہے۔ اس مقام میں اس سے بحث نہیں۔ اس محل میں تو اتنا معلوم کر لینا چاہیے کہ ہر ایک فرقہ ذکر کو قید حق کی ضم کرکے اس کو اپنے مذہب میں منحصر کرتا ہے، اور اپنے لوگوں کو اہل، اس ذکر کا ٹھہراتا ہے۔ باوجودے کہ اہل اپنے عموم پر ہے، یعنی اس طرح کہتا ہے کہ ہمارے ذکر کے جو کہ حق ہے، سب اہل عموماً قابل اتباع کے ہیں، تو اجازت نہ دینا ہر فرقہ کا واسطے اتباع اپنے مخالف کے، مستلزم تخصیص کو لفظ اہل میں نہ ہوا، اور یہ آیت ظنی الدلالۃ نہ ہوئی۔ (معیار الحق)

اور جو یہ کہا کہ: "ہر ایک فرقہ ذکر کو قید حق کے ساتھ منضم کرکے اس کو اپنے مذہب میں منحصر کرتا ہے، اور اپنے لوگوں کو اس کا اہل ٹھہراتا ہے، باوجودے کہ اہل اپنے عموم پر ہے" انتہیٰ — ساقط ہوا؛ اس لیے کہ ہم پہلے تفاسیر کے حوالے سے نقل کر چکے کہ اس آیت شریفہ میں ذکر سے مراد کتب سماویہ اور اخبار ماضیہ واقعیہ ہیں، اور حکم کے عام ہونے کی وجہ سے مجتہدین نے قرآن شریف اور احادیث نبویہ کو بھی اس میں داخل کیا ہے۔ اور امتِ اجابت کا ہر فرقہ، بلکہ اہلِ کتاب جن کو کتبِ سماویہ واقعیہ کا علم ہے سب اس میں داخل اور اہل ذکر ہیں؛ لہٰذا ہر فرقے کا ذکر حق کو اپنے ساتھ خاص کرنا خیال باطل ہے، و قد مر تفصیله، فتذكر.

ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک امام کی تقلید کا وجوب

قال صاحب التنویر: اس آیت کی تخصیص اور تقریر مذاہب کے بعد پھر مخصص ہوئی بہ اجماع اہل سنت و جماعت کے، بایں طور کہ مراد اب اہل ذکر سے ائمہ اربعہ ہیں۔ پس دلالت کی اس آیت نے کہ تقلید ایک کی ائمہ اربعہ میں سے واجب و لازم ہے، اور وہ اجماع اہل سنت کا نقل کیا ہے طحطاوی وغیرہ میں۔ کہا طحطاوی نے بیچ شرح در مختار کے کتاب الذبائح میں: قال بعض المفسرين: فعليكم يا معشر المؤمنين! باتباع الفرقة الناجية المسماة بأهل السنة و الجماعة؛ فإن نصرة الله تعالىٰ و حفظه و توفيقه في موافقتهم، وخذلانه و سخطه و مقته في مخالفتهم. و هذه الطائفة الناجية قد اجتمعت اليوم في المذاهب الأربعة: هم الحنفيون، والمالكيون، والشافعيون، و الحنبليون. و من كان خارجا من هذه المذاهب الأربعة فهو من أهل البدعة و النار، اه.

أقول: اس میں دو دعوے کیے ہیں: پہلا یہ کہ اہل سنت کا اجماع ہو گیا ہے اس بات پر کہ اب اس آیت میں اہل ذکر سے ائمہ اربعہ مراد ہیں۔ دوسرا یہ کہ جب کہ ائمہ اربعہ بالاجماع مراد ہوئے تو تقلید ایک کی، ائمہ اربعہ سے واجب ہو گئی۔ سو دعویٰ دوسرا تو باطل اور غلط محض ہے۔ جائے غور ہے کہ فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیے، لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ایک مذہب خاص کی بھی تقلید واجب ہو جائے! یہ تو آج تک کسی اہل عقل نے دعویٰ نہیں کیا، جیسا کہ چار کے جفت ہونے سے ایک کے جفت ہونے کا دعویٰ کسی نے نہیں کیا۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اس آیت کی تخصیص اور تقریر مذاہب کے بعد پھر مخصص ہوئی، الخ۔

قال عليه مولف المعيار: اس میں دو دعوے کیے: پہلا یہ کہ اہل سنت کا اجماع ہو گیا، الخ۔

اقول: جس وقت یہ مان لیا کہ ائمہ اربعہ ہی کی تقلید کرنی چاہیے تو قطعاً لازم ہو گیا کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے گا اس لیے کہ مقلد نے جس قابل تقلید مسئلے میں تقلید کرنا چاہی تو تسلیم مذکور کی تقدیر پر

ائمۂ اربعہ کے اقوال اور مذاہب تلاش کرے گا۔ اب ائمۂ اربعہ کے مذاہب باہم مخالف ہوں گے یا موافق؟ اگر مخالف ہیں تو ایک وقت میں، ایک ہی مسئلے میں مختلف مذاہب پر عمل محال ہے، کما لا یخفی۔ تولا محالہ تقلید کے لیے مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرے گا۔ اور ایک وقت میں ایک معینہ واقعے میں مثلاً امام ابو حنیفہ کے مذہب پر عمل اور دوسرے وقت میں مثلاً مذہبِ امام شافعی پر عمل کیا تو بھی تقلید ایک ہی کی ہوئی؛ اس لیے کہ تقلید نام ہے بلا دلیل غیر کا قول قبول کرنے کا، کما قال السید السمهودي في "عقد الفريد":

"التقليد قبول قول الغير بأن يعتقد من غير معرفة دليله" اھ.

توجب عامل نے مثلاً مذہب ابو حنیفہ پر عمل کیا تو اس وقت انھیں کے قول کو قبول کیا۔ اور جب امام شافعی کے قول کے مطابق عمل کیا تو اس صورت میں امام شافعی کا قول قبول ہوا۔ بہر حال ہر مختلف فیہ مسئلے میں ایک امام سے زیادہ کی تقلید نہیں ہو سکی۔ اور اگر مطلوبہ مسئلے میں مجتہدین کی آرا متفق ہیں تو اس صورت میں سب کا مقلد کہو یا ایک کا، بہر تقدیر ایک کی تقلید لازم ہے، تو مذاہب کے چار کے اندر منحصر مان لینے کی تقدیر پر اور انھیں کی تقلید واجب ہونے کی صورت میں ایک کی تقلید کا لزوم اس طرح ہوا، جیسا کہ چار کے جفت ہونے کی صورت میں دو برابر حصوں میں تقسیم لازم ہے، کوئی عاقل اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

انصاف کرنا چاہیے کہ مولفِ معیار کا یہ کلام "فرض کیا کہ مذاہب اربعہ کی تقلید چاہیے لیکن اس سے یہ کہاں لازم ہوا کہ ایک مذہب خاص کی تقلید ہی واجب ہو جائے۔ آج تک کسی اہل عقل نے یہ دعویٰ نہیں کیا، جیسا کہ چار کے جفت ہونے کی صورت میں کسی نے ایک کے جفت ہونے کا دعویٰ نہیں کیا" — کیسا بے معنی کلام ہے! شاید "مولفِ معیار" کے زعم میں صاحبِ "تنویر" کے اس کلام کا معنی: "تو اس آیت نے اس بات پر دلالت کی کہ ائمۂ اربعہ میں سے ایک کی تقلید واجب ولازم ہے" انتہیٰ۔ یہ قرار پایا کہ آیت مذکورہ کے حکم کے مطابق تمام مسائل کے اندر بہ ضرورت یا بلا ضرورت ہر حال میں ائمۂ اربعہ میں سے ایک ہی امام کی تقلید واجب اور لازم ہے۔ حاشا کہ اس جگہ صاحبِ "تنویر" کی یہ مراد ہو۔ یہ "مولفِ معیار" کی خوش فہمی کا ثمرہ ہے، ورنہ آیت کریمہ مذکورہ کے حکم سے تقلید جزئی ثابت کرنا فہم سلیم سے بعید ہے۔ البتہ جس جگہ تقلیدِ جزئی ثابت کی جائے گی اور اس کی تفصیل آئے گی وہیں پر اس کی دلیل بھی معرض بیان میں لائی جائے گی۔

اہل ذکر سے مراد ائمۂ اربعہ ہیں

{اور دعواے اول اس سے بھی زیادہ باطل ہے؛ اس لیے کہ آج تک کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اس آیت میں ائمۂ اربعہ مراد ہیں، پھر اجماع کا کیا نام لینا ہے! اجماع کے تو تمام اصولیین یہ معنی کرتے ہیں: هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر واحد، على أمر شرعي. اور جو عبارتیں شواہد اس دعوے پر طحطاوی وغیرہ سے نقل کیا ہے، ان عبارتوں میں سے ایک سے بھی نہیں معلوم ہوتا کہ اس آیت میں ائمۂ اربعہ کے مراد ہونے پر، اجماع اہل سنت کا ہوا ہے۔ (معیار الحق)}

قولہ: اور دعواے اول اس سے بھی زیادہ باطل ہے، الخ۔

اقول: علماے محققین نے آیت کریمہ: ﴿فَسۡـَٔلُوۡۤا اَهۡلَ الذِّكۡرِ﴾ کو وجوبِ تقلید کی دلیل گردانا ہے، كما نقلنا سابقاً عن كلام السيد السمهودي، و المحقق ابن الهمام.

و قال العلامة ابن الساعاتي في "نهاية الوصول إلى علم الأصول":

"المختار أن المحصل لعلم معتبر إذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد يلزمه التقليد، و قيل: إن تبين له صحة اجتهاده بدليله، و إلا لم يجز. و الجبائي ما لم يكن كالعبادات الخمس، لنا: ﴿فَسۡـَٔلُوۡۤا اَهۡلَ الذِّكۡرِ اِنۡ كُنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ﴾ اهـ".

و قال في "مسلّم الثبوت":

"غير المجتهد المطلق و لو عالماً يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه من الاجتهاديات على التجزي و مطلقاً على نفيه. و قيل: إنما يلزم العالم بشرط أن تتبين له الصحة بدليله. لنا: المجتهدون من الصحابة و غيرهم كانوا يفتون من غير إبداء المستند، و يتبعون من غير نكير، و شاع و ذاع، و استدل بقوله: ﴿فَسۡـَٔلُوۡۤا اَهۡلَ الذِّكۡرِ اِنۡ كُنۡتُمۡ لَا تَعۡلَمُوۡنَ﴾، و هي يعم في من لم يعلم و فيما لم يعلم؛ لأن الأمر المقيد بسبب يتكرر بتكرره" اهـ[1].

اور جس وقت آیت مذکورہ تقلید کے واجب ہونے کی دلیل قرار پائی تو آیت مذکورہ کے حکم سے ہر زمانے میں مسائل اجتہادیہ غیر معلومہ میں غیر مقلدین کو اس زمانے کے مجتہدین کی طرف رجوع کرنا اور ان سے معلوم کر کے اتباع کرنا واجب ہوگا۔ اور جب علماے محققین کا اس بات پر اجماع ہو گیا کہ عامۂ مومنین کو صحابہ کی تقلید سے منع کیا جائے، بلکہ عوام ان مجتہدین کی تقلید کریں جنھوں نے مسائل کو منقح کر کے ابواب و فصول کی تدوین اور فروع و اصول کی ترتیب کی ہے۔ اور بعض متاخرین نے اسی اجماع پر اس بات کو مبنی کیا ہے کہ ائمۂ اربعہ کے علاوہ کسی اور کی

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، مسئلة: غير المجتهد... يلزمه التقليد، ج:۲، ص: ٤٣٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

تقلید جائز نہیں؛ اس لیے کہ مسائل کا ضبط، اطلاقات کی تقیید اور عمومات کی تخصیص وغیرہ جو تقلید کی ضروریات سے ہے، دیگر مجتہدین کے یہاں نہیں پایا جاتا، تو اس وقت امت محمدی صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے علمائے محققین کے اجماع سے اہل ذکر کے مصداق اور موردِ تحقق، ائمۂ اربعہ ہوں گے۔ اس اجماع کو علامہ محقق سید سمہودی نے ابن ہمام سے نقل کیا، وہ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کرتے ہیں، ان کا کلام یہ ہے:

"و قال محقق الحنفية الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالیٰ:

"نقل الإمام – أي: الفخر الرازي رحمه الله تعالیٰ– إجماع المحققين علیٰ منع العوام من تقليد أعيان الصحابة، بل يقلدون من بعدهم الذين سبروا، و وضعوا و دونوا، و علیٰ هذا ما ذكره بعض المتاخرين من منع تقليد غير الأربعة؛ لانضباط مذاهبهم، و تقييد مسائلهم، و تخصيص عمومها، و لم يدر مثله في غيرهم؛ لانقراض أتباعهم، و هو صحيح" اهـ.

و قال مولانا الشاه ولي الله رحمه الله تعالیٰ في "عقد الجيد":

"اعلم أن في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة، و في الإعراض عنها كلها مفسدة كبيرة، و نحن نبين ذلك بوجوه: أحدها: أن الأمة اجتمعت علیٰ أن يعتمدوا علی السلف في معرفة الشريعة، فالتابعون اعتمدوا في ذلك علی الصحابة، و تبع التابعين اعتمدوا علی التابعين، و هٰكذا في كل طبقة اعتمد العلماء علیٰ من قبلهم، و العقل يدل علیٰ حسن ذلك؛ لأن الشريعة لا تعرف إلا بالنقل و الاستنباط، و النقل لا يستقيم إلا بأن ياخذ كل طبقة عمن قبلها بالاتصال. و لا بد في الاستنباط أن يعرف مذاهب المتقدمين لئلا يخرج من أقوالهم فيخرق الإجماع و يبني عليها، و يستعين في ذلك بمن سبقه؛ لأن جميع الصناعات كالصرف، والنحو، والطب، والشعر، والحدادة، والتجارة، والصباغة لم يتيسر لأحد إلا بملازمة أهلها، و غير ذلك نادر بعيد لم يقع، و إن كان جائزاً في العقل. و إذا تعين الاعتماد علیٰ أقاويل السلف فلا بد من أن تكون أقوالهم التي يعتمد عليها مروية بالإسناد الصحيح، أو مدونة في كتب مشهورة، و أن تكون مخدومة بأن يبين الراجح من المرجوح من محتملاتها، و يخصص عمومها في بعض المواضع، و يجمع المختلف منها، و يبين علل أحكامها، و إلا لم يصح الاعتماد عليها، و ليس مذهب في هذه الأزمنة المتاخرة بهذه الصفة إلا هذه المذاهب الأربعة" اهـ[1].

(۱) عقد الجيد، باب: تاكيد الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، و التشديد في تركها، والخروج عنها، ص: ۳۷، المكتبة الحقيقة، تركي.

حاصل کلام یہ کہ مذاہب اربعہ کے علاوہ کے معتمد نہ ہونے پر علماے محققین کا اجماع ہے، اور مذاہب اربعہ کے علاوہ کی جانب رجوع کے عدمِ جواز پر بھی اجماع ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ "أهل الذكر" سے مراد اب ائمۂ اربعہ ہیں، اور اس بات پر اجماع کرنا کہ تحقیق مسائل اور تقلید احکام میں سلف صالحین کی طرف رجوع کرنا چاہیے، حکم کلی کے اوپر اجماع ہے کہ ہر زمانے کے سلف صالحین کی طرف رجوع کرنا اجماع مذکورہ کے جزئیات اور کلیۂ مذکورہ کے تحقق کا مورد ہوگا۔ اور جب کہ سلف صالحین سے ائمۂ اربعہ کے علاوہ روایات معتبرہ اور مذاہب صحیحہ مدونہ باقی نہ رہے تو اب وہ اجماع اس صورت جزئیہ میں حکم کلی پر متحقق ہوگا، کہ وہ تحقیق مسائل میں ائمۂ اربعہ کی طرف رجوع ہے کہ سلف صالحین میں سے ان کے علاوہ کوئی دوسرا اتباع و تقلید کے لائق نہیں، تو یہی اجماع اس بات پر اجماع ہے کہ اس وقت آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ سے ائمۂ اربعہ مراد ہیں، اور اصولی پر جزئیات کی تفصیل لازم نہیں کہ وجوبِ تقلید کے استنباط حکم میں آیت مذکورہ سے أهل الذكر کی جزئیات کا بیان کر دیتا، کما قال في "التلو يح":

"ليس على الأصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات" اهـ[1].

اور اس میں شک نہیں کہ آیت کریمہ میں "أهل الذكر" سے بالذات ائمۂ اربعہ مراد نہیں ہیں۔ بالذات تو لاعلمی کے وقت علما اور مجتہدین کی طرف مطلقاً رجوع کرنے کا خطاب ہے، خواہ ائمۂ اربعہ ہوں یا ان کے علاوہ۔ لیکن جب باجماع علما ائمۂ اربعہ کے علاوہ، لائق اتباع مجتہدین باقی نہ رہے تو بالضرور تقلید کے لیے "أهل الذكر" کے مصداق اور مرجع ائمۂ اربعہ ہی ہوں گے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کہا جائے: نماز پنجگانہ کے اوقات کی تعیین پر کلیۃً اجماع ثابت ہے، اور اس میں نمازیوں کی خصوصیات اور ازمان و بلاد سے بالذات تعرض اور بحث نہیں۔ اب اگر کہا جائے کہ زید یا عمرو، یا اہل رام پور یا دہلی کے لیے، یا زمانۂ مخصوص کے ساتھ نماز پنجگانہ کے اوقات بالاجماع ثابت ہیں، تو یہ امر بلا تامل صحیح ہے؛ اس لیے کہ زید و غیرہ مذکورین اجماع مذکور کے کلیہ کے مصداق ہیں اور اس کے اندر داخل ہیں؛ لہذا حکم کلی کے اوپر اجماع کا قول کرنا اور حکم اجماعی سے اسی کلی کے جزئیات کو خارج کرنا حد درجہ ناانصافی اور دین میں مفاسد عظیمہ کا موجب ہے؛ اس لیے کہ بیش تر احکامِ شرعیہ کلیۃً ثابت ہیں اور جزئیات میں جاری کرنا اس لیے ہے کہ وہ کلیات کے اندر مندرج ہیں، تو اگر ان میں سے جزئیات کو خارج کیا جائے تو اس جزئی کے درمیان حکم کا ثبوت کیسے ممکن ہے؟

---

(۱) التلو يح، الباب الثاني: في أهلية من ينعقد به الإجماع، ج: ۲، ص: ۹٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

طحطاوی کے کلام کے تو معنیٰ ظاہری یہ ہیں کہ اکٹھا ہوگیا ہے آج کے دن وہ فرقۂ ناجیہ مذاہب اربعہ میں، یعنی اگرچہ قبل اس سے سب صحابہ اور تابعین اور تامجتہدین آخرین سوائے ائمۂ اربعہ اور ان کے اتباع کے فرقۂ ناجیہ میں داخل تھے لیکن چوں کہ زمانہ ان کا منقرض ہوگیا ہے، اور کسی صاحب مذاہب کے سوائے ائمۂ اربعہ کے اتباع اور مقلدین نہیں رہے، تو اب اہل سنت میں سے ائمۂ اربعہ ہی کے لوگ باقی رہ گئے ہیں، اور وہ فرقہ انھیں میں اکٹھا ہوگیا ہے۔ تو انصاف سے کہو کہ اس کلام سے اجماع مراد ہونے پر ائمۂ اربعہ کے کہاں نکلتا ہے؟ شاید جناب مولف نے لفظ اجتمعت سے کہ جس میں ا، ج، م، ع، حروف اجماع کے موجود ہیں، اجماع کو استنباط کیا ہے۔ تو استشہاد مولف کا ساتھ کلام طحطاوی کے باطل ہوا۔ اور باقی ان عبارتوں کو جن سے اجماع سمجھا ہے، عن قریب نقل کرکے ان کا جواب دیا جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ (معیار الحق)

اور اسی طرح "طحطاوی" کے درجِ ذیل کلام سے بھی اس امر پر اجماع کا مفہوم ہوتا ہے کہ اتباع و تقلید کے لیے مرجع ائمۂ اربعہ ہیں، ان کا کلام یہ ہے:

"قال بعض المفسرين: فعليكم يا معشر المؤمنين! باتباع الفرقة الناجية المسماة بأهل السنة و الجماعة؛ فإن نصرة الله تعالىٰ و توفيقه في موافقتهم، وخذلانه و سخطه و مقته في مخالفتهم. **و هذه الطائفة الناجية قد اجتمعت اليوم في المذاهب الأربعة: هم الحنفيون، والمالكيون، والشافعيون، و الحنبليون. و من كان خارجا من هذه المذاهب الأربعة في ذلك الزمان فهو من أهل البدعة و النار**" اھ.

تقلیدِ ائمۂ اربعہ کا ضمناً ثبوت اس طور پر ہے کہ جب یہ بات مسلّم ہوگئی کہ اب فرقۂ ناجیہ مذاہب اربعہ میں جمع ہوگیا ہے، اور جو کوئی مذاہب اربعہ سے خارج ہے وہ اہل بدعت و نار سے ہے تو تمام اہل فرقۂ ناجیہ کا راستہ ائمۂ اربعہ کا طریقہ ٹھہرا، تو تمام فرقۂ ناجیہ کا اس بات پر اجماعِ فعلی ہوگیا کہ مجتہد مطلق کے علاوہ بقیہ مجتہدین اور غیر مجتہدین سب اسی میں داخل ہیں، اور ان مذاہب اربعہ کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کی طرف رجوع، فرقۂ ناجیہ کے طریقے کے مخالف ہے، اور اس کا فاعل آیت کریمہ: ﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا[1]﴾ کے حکم میں داخل ہے، اور محققین اہلِ اصول کے قولِ مختار کے مطابق رکن اجماع، مجتہدین کا اتفاق ہے اور مجتہدین میں مستنبطین کی قید نہیں ہے، کسی طبقہ کے مجتہد ہوں ان کے اتفاق سے اجماع ثابت ہوجائے گا۔

(۱) القرآن، سورة النسآء: ٤، آیت: ١١٥.
ترجمہ: اور جو رسول کا خلاف کرے بعد اس کے کہ حق راستہ اس پر کھل چکا، اور مسلمانوں کی راہ سے جدا راہ چلے، ہم اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے، اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔

اجماع کسے کہتے ہیں؟

قال العلامة البهاري في "مسلّم الثبوت":

"و اصطلاحا: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر علىٰ أمر شرعي" اھ[۱].

اور چوں کہ مجتہدین کے لفظ سے (فرد کامل ہونے کی بنا پر) مجتہدین مطلق کا دھوکا ہوتا ہے تو اس احتمال کے دفع کے لیے دیگر محققین نے مجتہدین کی جگہ لفظ "اہل حل و عقد" اختیار کیا، یعنی وہ لوگ جن کی درست آرا و افکار سے امور دین کا انحلال و انعقاد ہوتا ہے، خواہ وہ مجتہد مطلق ہوں یا غیر مجتہد مطلق، کما قال العلامة ابن الساعاتي في "نهاية الوصول":

"الإجماع اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر علىٰ واقعة. فالاتفاق يعم الأقوال، و الأفعال، والسكوت، والتقرير" اھ.

اور "نہایۃ الوصول" کے کلام سے یہ امر بھی واضح ہوگیا کہ اجماع کے لیے تمام اجماع کرنے والوں کا قول ضروری نہیں۔ فعل، ثبوت اور تقریر سے بھی اجماع کا ثبوت ہوجاتا ہے۔ و قال في "مسلّم الثبوت":

"لو اتفقوا علىٰ فعل و لا قولَ، فالمختار أنه كفعل الرسول؛ لأن العصمة ثابتة لإجماعهم كثبوتها له" اھ[۲].

و قال في "المنار، و شرحه":

"الإجماع هو في اللغة: الاتفاق. و في الشريعة: اتفاق مجتهدين صالحين من أمة محمدﷺ في عصر واحد علىٰ أمر قولي أو فعلي. ركن الإجماع نوعان: عزيمة، و هو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق، أي: اتفاق الكل على الحكم بأن يقولوا أجمعنا علىٰ هذا إن كان ذلك الشيء من باب القول، أو شروعهم في الفعل إن كان من بابه، أي: كان ذلك الشيء من باب الفعل، كما إذا شرع أهل الإجتهاد جميعا في المضاربة، أو المزارعة، أو الشركة كان ذلك إجماعا منهم على شرعيتها" اھ[۳].

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثالث: الإجماع، ج:۲، ص:۲٦۰، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثالث: الإجماع، مسئلة: لو اتفقوا على فعل...إلخ، ج:۲، ص:۲۸۵، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۳) نور الأنوار شرح المنار، بحث الإجماع، ص: ۲۲۳. مجلس البركات اشرفيه مبارك پور.

علامہ طحطاوی کے منقولہ کلام سے اجماعِ فعلی ایسا واضح ہے کہ کوئی صاحبِ عقل اس کا انکار نہیں کر سکتا، مگر "مولفِ معیار" نے کلام مذکور کے معنی پر غور نہ کیا اور لفظ "اجتمعت" کے ظاہر کو دیکھا کہ یہ باب افتعال سے، فعل ماضی ہے، اور اجماع، باب افعال سے ہے؛ اس لیے کہہ دیا کہ کلام طحطاوی سے اجماع کا ثبوت نہیں ہوتا، اور یہ نہ دیکھا کہ اس کلام کا حاصل، ثبوتِ اجماع کی طرف راجع ہے، اور اس کلام سے مولفِ تنویر الحق کی غرض، حاصل کلام کے اعتبار سے نکل آتی ہے، اور "اجتمعت، أجمعت" کے ظاہر لفظ سے بحث نہیں۔ و الله سبحانه يحق الحق و هو يهدي السبيل.

فرقۂ ناجیہ کے مذاہب اربعہ میں منحصر ہونے کی تحقیق

> اب طحطاوی کے اس دعوے کی تحقیق کی جاتی ہے کہ آج کے دن اہل سنت مذاہب اربعہ ہی میں منحصر ہیں۔ اور ان کے علاوہ جو ہو وہ اہل بدعت اور اہل نار سے ہے، تو سنو! کہ اگر اس حصر کو عادی اور اکثری کہیں تو مسلم الثبوت ہے، جیسا کہ عقائد جلالیہ میں حصر ادعائے محض کیا ہے: الفرقة الناجية هم الأشاعرة أجمع، و هم السلف الصالحون من المحدثين، العارفين بأحاديث رسول الله ﷺ، و تمييز أقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها، و نقدها من الموضوعات، انتهى ما في العقائد الجلالية. حالاں کہ ماتریدیہ بھی فرقۂ ناجیہ میں بلا ریب داخل ہیں۔ پس مراد عبارت عقائد جلالیہ سے حصر عادی و اکثری ہے، نہ حصر حقیقی تنزلی کہ ماتریدیہ اس سے خارج ہو جائیں، کما لا يخفى على الماهر المتفطن. (معیار الحق)

قولہ: اب طحطاوی کے اس دعوے کی تحقیق کی جاتی، الخ۔

اقول: قاضی عضد نے "رسالۂ عقائد" میں جو کہا ہے کہ: "فرقۂ ناجیہ اشاعرہ ہی ہیں"۔ اور محقق دوانی نے "شرح" میں اس کو مسلّم رکھا، اور اس پر دلیل پیش کی، اس سے مراد یہ ہے کہ اصول اعتقادیات میں جو اشاعرہ ہیں اگرچہ بعض امور میں انھوں نے باہم اختلاف کیا ہو لیکن وہ امور اصول اعتقاد سے نہیں ہیں کہ ان کی مخالفت سے ایک دوسرے کی تکفیر یا تفسیق کرے۔ وہ لوگ فرقۂ ناجیہ کے مصداق ہیں۔ اب اس معنی کے لحاظ سے ماتریدیہ بھی اشاعرہ میں داخل ہیں۔

قال في "حاشية شرح العقائد" لمولانا نظام الدين وغيره:

"إنه لا اختلاف بين الماتريدية و الأشاعرة في أصول الاعتقاديات بحيث يفسق به إحداهما الأخرىٰ، أو تُكفر، فنجاة إحداهما توجب نجاة الأخرىٰ و إن كانت الماتريدية مخالفة للأشاعرة في بعض المسائل" اھ.

اس عبارت سے "مولفِ معیار" کا وہ قول ساقط ہو گیا کہ "عقائد جلالیہ کی عبارت سے مراد حصر عادی و اکثری ہے نہ حصر حقیقی تنزلی، کہ ماتریدیہ اس سے خارج ہو جائیں"۔

اور یہ جو کہا ہے کہ: "عقائد جلالیہ میں حصر، ادعائے محض کیا ہے"۔ اس بات کا پتا دیتا ہے کہ مولف نے "شرح عقائد جلالی" کو نہیں دیکھا، ورنہ اس نے تو اسی جگہ سیاق حدیث سے اس دعوے پر برہان قائم کیا ہے، تو ادعائے محض کا حصر کیوں کر ہوا؟ کما قال:

"فإن قلت: كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، و كل فرقة تزعم أنها الناجية؟ قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المتعبدون بما روي عن النبي عليه السلام و عن أصحابه، و ذلك إنما ينطبق على الأشاعرة؛ فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه ﷺ و عن أصحابه رضي الله تعالىٰ عنهم. و لا يتجاوزون عن ظاهرها إلا بالضرورة، و لا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة و من يحذوحذوهم، و لا مع النقل عن غيرهم، كالشيعة المتبعين؛ لما روي عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم" اھ.

اس کلام سے بھی توجیہ سابق کی تائید ظاہر ہے؛ اس لیے کہ احادیث صحیحہ کے مطابق (جو رسول اللہ ﷺ اور ان کے اصحاب کرام سے مروی ہیں) اشاعرہ کو متعبد قرار دیا اور اس معنی میں ماتریدیہ اور اشاعرہ دونوں شریک ہیں۔ اگر چہ بعض مسائل میں باہم مختلف ہیں۔

{اسی طور سے توجیہ عبارت طحطاوی کی، کی جائے کہ تمام اہل سلف ائمۂ اربعہ اور محدثین، اصحاب صحاح ستہ وغیرہم فرقۂ ناجیہ میں داخل ہو جائیں، اور جو بزعم اپنے ہر شخص اپنے کو فرقۂ ناجیہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، اور دوسرے کو خلاف اس کے جانتا ہے، تو اس طرح کا دعویٰ لغو محض ہے شرعاً، اور عقیدہ اہل تعصب کا ایسا ہی ہوتا ہے۔ المشهور في ديار الخراسان، والعراق، والشام، و أكثر الأقطار أن أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة، و في ديار ماوراء النهر أن أهل السنة والجماعة هم الماتريدية، أصحاب أبي المنصور الماتريدي، كما ذكر في حاشية شرح العقائد الجلالية، هذا هوس من هوساتهم، ما أنزل الله بها من سلطان، بل كلهم من أهل السنة والجماعة، كما لا يخفىٰ على أهل الخبرة بالشريعة، و أحوال القرون الثلاثة وغيرها. اور معنی عادی اکثری کے یہ ہیں کہ فی الواقع تو بموجب حکم خدا و رسول کے سب اہل سنت کے مقتدا صحابہ اور تابعین اور مجتہدین ائمۂ اربعہ اور سوائے ان کے اور مقلدین ان کے فرقۂ ناجیہ میں داخل تھے، لیکن آج کے دن عادت ایسی ہو گئی ہے کہ سوائے اہل مذاہب اربعہ کے کوئی نہیں رہا اور روایت بھی کسی مذہب کی سوائے مذاہب اربعہ کے اکثر کو نہیں ملتی، تو اس طرح سے حصر کرنا حصر شرعی تنزیلا نہ ہوا، بلکہ عادی اور اکثری بسبب وجود مانع کے ہوا، تو ارتفاع اس مانع کی سے یہ حصر نہ رہے گا، یعنی جب کہ کوئی روایت صحیحہ بنقل متصل ثابت کسی مجتہد سے، سوائے ائمۂ اربعہ کے ہم کو ملے گی تو اس وقت ائمۂ اربعہ اور وہ مجتہد آخر یکساں ہوں گے۔ (معیار الحق)}

اب طحطاوی وغیرہ میں منقول اجماع کے بارے میں کلام کیا جاتا ہے کہ: "فرقۂ ناجیہ کو مذاہب اربعہ میں منحصر کرنا استقرائے عادی ہے" یعنی انصاف پسند مومنین میں سے صالحین محققین کا تتبع و استقرا کیا تو انھیں مذاہب اربعہ پر پایا، اور استقرا و عادت کے مطابق صالحین کا کوئی مختار طریقہ مذاہب اربعہ کے علاوہ نہ دیکھا، چناں چہ یہ مضمون علامہ سمہودی کے منقولہ کلام سے ظاہر ہے جسے انھوں نے امام فخر الدین رازی سے نقل کیا۔

اور حصر کو اکثری کہنا (جیسا کہ مولفِ معیار سے واقع ہوا) گویا کہ حقیقت میں حصر کی نفی کرنا ہے؛ اس لیے کہ اکثریت کا تقاضا تو یہ ہے کہ بعض اس کے مخالف بھی ہوں اور حصر کا مقتضا یہ ہے کہ کوئی فرد اس کے مخالف نہیں، تو حصر کو اکثریت کے ساتھ متّصف کرنا دو منافی چیزوں کا قول کرنا ہے۔

پھر اگر حصر عادی کا معنی یہ مراد لیا جائے کہ صالحین مسلمین کے احوال کے تتبع و استقرا سے معلوم ہوا کہ وہ مذاہب اربعہ کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کو اختیار نہیں کرتے تھے، تو یہ مسلّم ہے، اور تقاضاے لفظ کے موافق ہے۔ اور یہ کہنا کہ: "چوں کہ مذاہب اربعہ کے علاوہ کسی دوسرے مذہب کی روایات صحیحہ نہیں ملتیں اس وجہ سے مسلمانوں نے مذاہب اربعہ ہی کو اختیار کیا" کلام بلا دلیل اور محض تخیل ہے؛ اس لیے کہ جس زمانے میں اہل اسلام اور ارکان اجماع نے مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے پر اجماعِ فعلی کیا اور باقی مجتہدین کے مذاہب کو ترک کیا اس وقت دوسرے مذاہب کی روایات کا موجود نہ ہونا غیر مسلّم اور غیر منقول ہے۔ اس وقت کے ارباب حل و عقد سے اس زمانے سے، اور اس زمانے والوں کا قول نقل کیے بغیر اسے کیوں کر تسلیم کیا جائے۔ اب ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ اس وقت دیگر مذاہب کی روایات صحیحہ نہیں ملتی تھیں، لیکن ترک کرنے کا سبب روایات صحیحہ کے نہ ہونے میں منحصر کرنا جائز نہیں ہے کہ روایات صحیحہ کے موجود نہ ہونے کے باوجود عدم ضبط اور تفصیل وغیرہ کے سبب ترک کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ابن صلاح نے صراحت کی ہے۔ و سیجيء عن قریب.

علاوہ ازیں تارکین کے بیان کے بغیر ان کی نیتوں پر اطلاع کیسے ہوئی کہ انھوں نے اسی وجہ سے دیگر مذاہب کو ترک کیا ہے؟ یہ صرف ان لوگوں کے حق میں ترک کا سبب بن سکتا ہے جنھوں نے مذاہب اربعہ کے علاوہ مذاہب اختیار کرنے والوں کو اور ان کی روایات صحیحہ کے حفاظ کو نہ پایا ہو، اور جنھوں نے اور مذاہب والوں کو دیکھا اور ان کی روایات صحیحہ کے حفاظ کو پایا اس کے باوجود دوسرے مذاہب کو ترک کیا ان کے حق میں یہ سبب کس طرح بن سکے گا؟

اور یہ کہنا کہ: "دیگر مذاہب کے تارکین وہی لوگ تھے جن کو ان مذاہب کی روایات صحیحہ نہ ملیں، اور ان کے حق میں ترک کرنے کا سبب روایات صحیحہ کے فقدان کے علاوہ دوسرا نہیں" نقل محض اور تحکمِ بیجا ہے بلکہ اس زمانے میں بھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ مذاہب اربعہ کے علاوہ دیگر مذاہب کی روایات صحیحہ نہیں ملتیں۔ دیار عرب، شام اور روم وغیرہ میں اکثر مذاہب کی کتابیں اور صحیح روایتیں ملتی ہیں، و من ادعی الفقدان و انحصار سبب الترك في عدم الوجدان فعلیه البیان.

جیسا کہ کلام بلاغت نظام سے مولانا بحر العلوم عبد العلی حنفی کے معلوم ہوتا ہے، چناں چہ شرح تحریر ابن الہمام میں فرماتے ہیں: و أما المجتهدون الذین اتبعوهم بإحسان، فكلهم سواء في صلوح التقلید بهم، فإن وصل فتوى سفیان بن عیینة أو مالك بن دینار یجوز الأخذ به، كما یجوز الأخذ بفتوى الأئمة الأربعة، إلا

أنه لم يبق عن الأئمة الآخرين نقل صحيح، إلا أقل القليل، و لذا منع من منع من التقليد إياهم، فإن وجد نقل صحيح منهم في مسئلة فالعمل به والعمل بفتوى الأئمة الأربعة سواء، اھ.
اور شرح مسلم میں فرماتے ہیں: "ثم في كلامه (يعني ابن الصلاح) خلل آخر؛ إذ المجتهدون الآخرون أيضا بذلوا جهدهم مثل الأئمة الأربعة و إنكاره هذا مكابرة و سوء أدب، بل الحق أنه إنما منع من تقليد غيرهم؛ لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة، حتى لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها. ألا ترى أن المتأخرين أفتوا بتحليف الشهود إقامة له موقع التزكية على مذهب ابن أبي ليلى فافهم، اھ. (معیار الحق)

بحر العلوم کے کلام منقول کی توجیہ

اور "شرح تحریر" کے حوالے سے علامہ بحر العلوم کا یہ منقولہ قول: "و أما المجتهدون الذين اتبعوهم بإحسان... إلخ" اور "شرح مسلّم" سے منقول ان کا وہ دوسرا قول جس کا ترجمہ یہ ہے:
"اور لیکن وہ مجتہدین جنھوں نے احسان کے ساتھ صحابہ کا اتباع کیا وہ سب تقلید کی صلاحیت میں مساوی ہیں تو اگر سفیان بن عیینہ اور مالک بن دینار کا فتویٰ ہمیں ملے تو اس کا اخذ کرنا جائز ہے۔ جیسے ائمہ اربعہ کا فتویٰ اخذ کرنا جائز ہے۔ لیکن اور ائمہ سے اقل قلیل کے علاوہ کوئی نقل صحیح باقی نہ رہی، اور اسی لیے منع کرنے والوں نے ان کی تقلید سے منع کیا ہے تو اگر ان سے کسی مسئلہ میں نقل صحیح ملے تو اس پر عمل کرنا اور ائمہ اربعہ کے فتویٰ پر عمل کرنا دونوں برابر ہے"۔ اھ ما في شرح التحرير. پھر ابن صلاح کے کلام میں مزید خلل ہے؛ اس لیے کہ ائمہ اربعہ کے مثل دیگر مجتہدین نے بھی اجتہاد کیا ہے۔ اور اس کا انکار مکابرہ اور بے ادبی ہے بلکہ حق یہ ہے کہ غیر ائمہ اربعہ کی تقلید سے ممانعت اس لیے ہے کہ ان کے مذہب کی کوئی روایت محفوظ نہیں رہی یہاں تک کہ اگر کسی مجتہد کی کوئی روایات صحیحہ پائی جائے تو اس پر عمل جائز ہے۔ کیا تم نے نہیں دیکھا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلیٰ کے مطابق گواہوں کے قسم دینے کو تزکیہ شہود کے قائم مقام ہونے پر فتویٰ دیا ہے۔ اھ ما في "شرح المسلّم".
جن کو مولف معیار نے اس بات کی سند و دلیل بنایا ہے کہ مسلمانوں نے مذاہب اربعہ کے علاوہ بقیہ دیگر مذاہب پر عمل ترک کردیا، اور اب تمام امت محمدیہ ﷺ مذاہب اربعہ میں منحصر اور مجتمع ہوگئی تو اس کا سبب یہ تھا کہ کسی مذہب کی روایات صحیحہ مذاہب اربعہ کے علاوہ نہیں ملتیں، اور یہ مولف کے مدعا کی دلیل نہیں بن سکتا؛ اس لیے کہ بحر العلوم نے تو غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے جواز اور عدمِ جواز میں بحث کی ہے اور اپنی نظر میں یہ محقق کیا ہے کہ فی نفسہ اور بالذات جملہ اہل سنت و جماعت کے مجتہدین کی تقلید جائز ہے۔ لیکن دیگر مذاہب کی روایات صحیحہ کے موجود نہ ہونے کے سبب غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے عدمِ جواز کا حکم کیا گیا۔ اس بات سے یہ کب معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا غیر ائمۂ اربعہ کے مذاہب کو ترک کرنا روایات صحیحہ نہ پائے جانے کی وجہ

سے ہے؟ اگر فرض کیا جائے کہ غیر ائمۂ اربعہ کے مذاہب کی روایات صحیحہ موجود تھیں اور بالذات ان کی تقلید بھی جائز تھی لیکن واجب تو نہ تھی، تو مسلمانوں نے بعض مصالح مثلاً مذاہب اربعہ کے جمع ہونے، مبوب ہونے، مہذب ہونے اور منقح ہونے کو دیکھ کر اوروں کی تقلید ترک کر دی، تو اس سے غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کا جواز (جو بحر العلوم کی نظر میں محقق ہوا تھا) جاتا نہ رہا۔ اور یہ ترک کرنا بحر العلوم کی غرض کے مخالف نہ ہوا، پھر ان کا کلام "مولفِ معیار" کے لیے سند کیوں کر ہوگا؟ اور یہ اس بات کا بیان ہے کہ بحر العلوم کے کلام کی صحت تسلیم کرنے کی تقدیر پر مولف کی غرض کو ثابت کرنے والا نہیں۔

اب ذرا بہ نظرِ انصاف بحر العلوم کے کلام میں غور کرو کہ یہ امر مسلّم ہے کہ اہل سنت و جماعت کے جملہ مجتہدین صالحین بالذات اس امر کے مستحق ہیں کہ ان کی تقلید کی جائے تو غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے عدمِ جواز کا قول کرنا کسی عارض کے لاحق ہونے کے سبب ہوگا، لیکن یہ امر کیوں کر ثابت ہوا کہ وہ امر عارض دوسرے مذاہب کی روایات صحیحہ کا فقدان ہے، تو مولانا بحر العلوم کا غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے جواز کے عارض مانع کو فقدان مذکور کے درمیان منحصر کرنا جواز تقلید کے مانعین کے بیان و نقل کے بغیر کس طرح قبول کیا جائے؟ اور حال یہ ہے کہ جواز کے مانعین خود عدمِ جواز کی علت بیان کرتے ہیں، کما قال في "مسلّم الثبوت":

"أجمع المحققون على منع العوام من تقليد الصحابة، بل عليهم اتباع الذين سبروا، و بوبوا، و نقحوا، و جمعوا، و فرقوا، و عللوا، و فصلوا، و عليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الأربعة؛ لأن ذلك لم يدر في غيرهم، و فيه ما فيه" اهـ[1].

و قال في الحاشية: "وفيه ما فيه إشارة ما قال العراقي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر. و أجمع الصحابة على أن من استفتىٰ أبا بكر و عمر أميري المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل و غيرهما، و يعمل بقولهم من غير نكير، فمن ادعىٰ رفع هذين الإجماعين فعليه البيان" اهـ[2].

تو بحر العلوم کا قول مانعین جواز کے بیان کے مخالف ہے، اس لیے کہ وہ عدمِ جواز کا حکم کرتے ہیں اور اپنے فہم کے مطابق اس کی ایسی علت قرار دیتے ہیں جو قابل قبول نہیں۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة: في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص: ٤٣٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة: في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص: ٤٣٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

علاوہ ازیں غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے جواز سے منع کرنا اس بات کا کب تقاضا کرتا ہے کہ دیگر مجتہدین کو لائق تقلید نہ سمجھا، اور ان سے بدظنی کی؟ یہ تو اس وقت ہوتا کہ ہم نے عدمِ جواز تقلید کا حکم ان کی عدم لیاقت کے سبب کیا ہوتا، اور جب کہ جواز تقلید کا منع کسی امر عارض پر مبنی ہے بایں طور کہ بالذات من حیث الاجتهاد و العدالة وغیرهما وہ مجتہدین لائق تقلید ہیں، تو اس صورت میں مجتہدین کے ساتھ بدظنی اور بے ادبی کہاں ہوئی؟ جس طرح خود بحر العلوم نے عدمِ جواز تقلید کو روایات صحیحہ کے فقدان پر مبنی کیا ہے اور اس سے مجتہدین کے ساتھ بے ادبی نہیں ہے، اسی طرح ابن صلاح کا منع تبویب و تنقیح وغیرہ کے نہ ہونے پر مبنی ہے، جو بے ادبی نہیں۔ اور ابن صلاح نے یہ نہیں کہا تھا کہ میں دوسرے مجتہدین کو بالذات لائق تقلید نہیں جانتا کہ بحر العلوم کا یہ اعتراض اس پر وارد ہوتا۔

اور بحر العلوم نے جو یہ فرمایا ہے کہ: "علما نے گواہوں کے حلف دلانے کو مذہب ابن ابی لیلیٰ پر بنا کر کے تزکیہ کے قائم مقام قرار دیا ہے" غیر مسلّم امر ہے؛ اس لیے کہ **اولاً:** یہ امر فقہ حنفی کی مشہور و معتبر کتابوں کے مخالف ہے، کما سیجيء مفصلاً.

ثانیاً: بر تقدیرِ تسلیم ہم کہتے ہیں کہ: یہ کیوں کر ہوا کہ اس تجویز میں مذہب ابن ابی لیلیٰ پر فتویٰ ہے، البتہ گواہوں کو حلف دلانے کو جائز ماننے والوں کی کوئی صراحت اس میں ہو تو یہ کہنا قابل قبول ہے، ورنہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ: اس تجویز میں ابن ابی لیلیٰ کے مذہب پر فتویٰ نہیں ہے، بلکہ ہمارے مجتہدین کی رائے ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کے مطابق واقع ہوئی ہے۔

ثالثاً: یہ کہ غیر ائمۂ اربعہ کے مذہب پر عمل نہ کرنا عدم ضرورت کے ساتھ مشروط ہے، تو اگر اس تجویز کو مذہب ابن ابی لیلیٰ کے مطابق اس کی ضرورت کے سبب اختیار کیا کہ شاہد عدل مُزکّٰی کا ملنا دشوار ہے، اور تزکیہ و تعدیل میں بھی احتمالِ فتنہ ہائے اشرار ہے، تو اس میں غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے عدمِ جواز کے حکم کے ساتھ منافات لازم نہیں آتی؛ اس لیے کہ عدم جواز کا حکم، وقوعِ ضرورت کے نہ ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور یہاں اختیار مذہب غیر، بربنائے ضرورت ہے۔

مولفِ معیار کے بیان کردہ احتمالات ثلاثہ کا رد

اور اگر یہ حصر اس نظر سے نہ ہو جو مذکور ہوا، بلکہ اس نظر سے ہو کہ اجتہاد مستقل ائمۂ اربعہ پر ختم ہو گیا ہے، بلکہ سوائے ائمۂ اربعہ کے اہل سنت میں کوئی مجتہد ہوا ہی نہیں، نہ قبل ان کے نہ بعد ان کے، یا اس نظر سے ہو کہ مجتہد تو سوائے ائمۂ اربعہ کے بہت ہوئے ہیں لیکن سوائے ان چار کے اتباع کسی کا درست نہیں، خواہ وہ صحابی ہو، خواہ تابعی، خواہ بعد ائمۂ اربعہ کے، خواہ پہلے ان سے تو یہ حصران دونوں نظروں سے باطل ہے، اور نئی شریعت نکالنی ہے اپنے گھر سے۔ ما أنزل الله بها من سلطان. اور قائل مبتدع اس کا مخاطب اس آیت کریمہ کا ہے: ﴿وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ۱۱۶] اس لیے کہ اگر نظر اول سے ہو تو ہوس محض اور رجم

بالغیب ہے؛ اس لیے مولانا نظام الدین لکھنوی جامع العلوم العقلیہ والنقلیہ نے کہا ہے کہ یہ جو متعصبین نے مشہور کر رکھا ہے کہ اجتہاد ائمۂ اربعہ پر ختم ہو چکا ہے، یہ بات غلط ہے اور رجم بالغیب ہے، اگر ان متعصبوں سے اس کی دلیل پوچھی جائے تو ہرگز دلیل بیان نہ کر سکیں گے۔ معلوم نہیں کہاں سے یہ غیب کی باتیں کہتے ہیں، اور اللہ کی قدرت میں تحکم کرتے ہیں، سو بچو ایسے تعصبات سے۔ چناں چہ شرح مسلّم میں فرمایا ہے: اعلم أن بعض المتعصبين قالوا: اختتم الاجتهاد المطلق على الأئمة الأربعة، و لم يوجد مجتهد مطلق بعدهم، و الاجتهاد في المذهب اختتم على العلامة النسفي، صاحب الكنز، و لم يوجد مجتهد في المذهب بعده، و هذا غلط و رجم بالغيب، فإن سئل من أين علمتم هذا؟ لا يقدرون على إيراد دليل أصلا، ثم هو إخبار بالغيب، و تحكم على قدرة الله تعالى، فمن أين يحصل علم أن لا يوجد إلى يوم القيامة أحد يتفضل الله عليه بنيله مقام الاجتهاد، فاجتنب عن مثل هذا التعصبات، اھ. اور مولانا بحر العلوم عبد العلی نے یہی مضمون بعینہ فرمایا ہے۔ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ کہ وہ لوگ مصداق ہیں اس حدیث کے: افتوا بغير علم فضلُّوا و أضلُّوا. چناں چہ شرح مسلّم الثبوت میں فرماتے ہیں: ثم أن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفي، و اختتم الاجتهاد به و عنوا الاجتهاد في المذهب. و أما الاجتهاد المطلق، فقالوا: اختتم بالأئمة الأربعة، حتى أوجبوا تقليد واحد من هولاء على الأمة، و هذا كله هوس من هوساتهم، لم ياتوا بدليل، و لا يعبأ بكلامهم، و إنما هم من الذين حكم الحديث أنهم أفتوا بغير علم، فضلوا و أضلوا. و لم يفهموا أن هذا إخبار بالغيب في خمس لا يعلمهن إلا الله تعالى، اھ. بلکہ یہ انکار اجتہاد سے مجتہدین کے اور یہ گمان کہ سوائے ائمۂ اربعہ کے کوئی بھی مجتہد نہیں ہوا ہے، کذب ظاہر ہے، اور انکار بدیہی کا ہے، کیوں کہ تمام اہل علم قائل ہیں کہ سیکڑوں مجتہد، سوائے ائمۂ اربعہ کے ہوئے ہیں، کئی پہلے ائمۂ اربعہ کے، صحابہ اور تابعین، اور کئی بعد ان کے۔ سو جو کہ قبل ان کے ہوئے ہیں، وہ ظاہر ہی ہیں، پھر ان کا انکار مکابرۂ محض ہے؛ اس لیے ان مجتہدوں کو جو کہ بعد ائمۂ اربعہ کے ہوئے ہیں، بطور مشتے نمونہ خروارے ذکر کیا جاتا ہے۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو مذاہب ائمۂ اربعہ کے درمیان اہل سنت کے اجتماع کو تین احتمالوں میں منحصر اور مردّد کیا۔

پہلا احتمال: ائمۂ اربعہ کے علاوہ دیگر مذاہب کی روایات صحیحہ کا موجود نہ رہنا۔

دوسرا احتمال: ائمۂ اربعہ پر اجتہاد مستقل کا ختم ہونا۔

تیسرا احتمال: کسی مجتہد کا اتباع کا جائز نہ ہونا خواہ وہ صحابی ہو، خواہ تابعی، خواہ ائمۂ اربعہ کے بعد کا ہو، خواہ ان سے پہلے کا۔

پھر احتمال اول کو تسلیم کرنے کے بعد کہا کہ: ''غیر مذاہب ائمۂ اربعہ کو ترک کرنا ان مذاہب کی روایات صحیحہ کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے جس وقت کسی مذہب کی کوئی روایت صحیحہ مل جائے گی تو حصر اٹھ جائے گا''۔ اور باقی دونوں احتمالوں کو رد کیا۔

پہلے یہ دیکھو کہ مولف کا اجتماع مذکور کے اسباب کو تین احتمالات میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ دوسرے مذاہب کے تارکین نے دوسرے مذاہب کی روایات صحیحہ بھی پائی ہوں اور ائمۂ اربعہ کے علاوہ دیگر بہت سے علما صحابہ، تابعین وغیرہ مجتہدین کے اجتہاد کو بھی مسلّم رکھا، اور فی نفسہ اور بالذات ہر مجتہد کو لائق اتباع

بھی جانا، لیکن آلہ اُجتہادیہ کی قوت، اصول وفروع کے ضبط، تصحیح نیت کے آثار اور ائمہ اُربعہ کی شدت ورع کے سبب دیگر مذاہب کی اتباع کو ترک کر دیا، اور تارکین کے زعم میں یہ امور مجتمعہ دیگر مجتہدین کے یہاں موجود نہ تھے، چناں چہ امام رازی کا کلام جو "مسلّم الثبوت" کے حوالے سے مذکور ہوا اور ابن صلاح کی تفریع، اس پر دال ہے؛ لہٰذا احتمالات مذکورہ کے ابطال سے مدعا باطل نہ ہوگا۔

دوسرے: یہ کہ اگر احتمال اول (جس کو مولف نے قبول کیا) اختیار کرلیں جب بھی مولف کا مدعا حاصل نہیں ہوتا، اس لیے کہ بالفرض مذاہب اربعہ میں اہل سنت کا اجتماع اسی جہت سے ہوا کہ دیگر مذاہب کی روایات صحیحہ موجود نہ رہیں، لیکن ائمہ اُربعہ کے علاوہ کسی اور امام کی تقلید کا جواز یا اس کا عدمِ جواز اس بحث سے علاحدہ ہے، اور بحر العلوم کے کلام سے یہ بات ظاہر ہے کہ عدمِ جواز تقلید کا حکم روایات صحیحہ کے نہ ہونے پر مبنی ہے، اس کو اجتماع مذکور سے کوئی علاقہ نہیں؛ لہٰذا یہ مولف کے کلام پر دلیل نہ ہوا۔ مزید برآں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی مذہب کی روایت صحیحہ مل جائے گی تو وہ اجتماع جاتا رہے گا، البتہ عدمِ جواز تقلید کا وہ حکم جو بحر العلوم کے زعم کے مطابق نہ ملنے پر مبنی ہے، جاتا رہے تو بعید نہیں۔

ائمہ اُربعہ کے بعد مجتہد مطلق کے وجود کی تحقیق

اور جو مولف نے احتمال ثانی کو بکمال شرح وبسط رد کیا ہے اور کہا ہے کہ: "اجتہادِ مستقل ائمہ اُربعہ پر ختم نہیں ہوا، بلکہ اور بہت سے مجتہد ائمہ اُربعہ کے بعد ہوئے ہیں"۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مذاہب اربعہ کے درمیان مومنین اہل سنت کے اجتماع کا مبنیٰ تینوں مذکورہ احتمالات کو نہیں گردانا، بلکہ غیر ائمہ اُربعہ کی تقلید کے عدمِ جواز کے حکم کی بنا بھی ہمارے نزدیک تینوں احتمالات میں سے کوئی نہیں، تو اگر یہ تینوں احتمالات مردود ہو جائیں تو ہمارے لیے کچھ مضر نہیں، لیکن چوں کہ مولفِ معیار نے احتمال ثانی کے رد میں غلطی کی ہے؛ لہٰذا اس کا بیان سنو! کہ یہ جو بعض فقہا سے منقول ہے کہ: اجتہادِ مستقل ائمہ اُربعہ کے اوپر ختم ہو گیا، اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ ائمہ اُربعہ کے زمانے کے بعد کوئی مجتہدِ مستقل لائقِ اتباع وتقلید نہیں پایا گیا، اور تتبع واستقرا سے یہ بات معلوم کی ہے، یہ مقصود نہیں ہے کہ مجتہد مستقل کا امکان جاتا رہا، یا زمانہ اُستقرا کے بعد مجتہدِ مستقل کا وقوع نہ ہوگا، لہٰذا بحر العلوم اور مولانا نظام الدین کا یہ کہنا ساقط ہوا کہ "یہ بات قدرت الٰہی پر رجم بالغیب اور تحکم ہے" اس لیے کہ جب تتبع کرکے یہ امر معلوم کیا کہ ائمہ اُربعہ کے زمانے کے بعد کوئی شخص لائق تقلید نہیں ہے، تو یہ کب غیب پر حکم کرنا ہے؟ اور وہ جو بعض علما کو کسی صاحبِ تاریخ نے مجتہد کہہ دیا ہے اس کہنے سے ان کا مجتہدِ مستقل ہونا ثابت نہیں ہوتا، اور ائمہ اُربعہ کے بعد اجتہادِ مستقل کی نفی کرنے والوں کے نزدیک یہ قول مقبول نہیں، اور جس کسی کو دعوائے صحت ہے وہ برہان قائم کرے۔

تو سنو! کہ ایک ان میں سے امام عالی مقام ابو ثور ہیں، کہ تھے وہ ابتدا میں حنفی المذہب، پھر شافعی مذہب کو مرجح دیکھ کر اختیار کیا، بعد اس کے بذات خود تبحر حاصل کر کے مجتہد مستقل متبوع المذہب ہوئے، اور بہت لوگ ان کے مقلد ہوئے، چناں چہ جنید بغدادی ابتدا میں انھی کے مقلد تھے، اور قرن خامس تک مقلدین ان کے کثرت سے منتشر ہوئے، کذا في أسماء الفقهاء. اور کہا حافظ الحدیث ذہبی نے کہ ابو ثور تھے امام مجتہد مستقل۔ اور کہا نسائی صاحب صحیح نے: تھے ابو ثور ثقہ مامون، احد الفقہا۔ اور کہا ابن حبان نے کہ: تھے ابو ثور ایک امام ائمہ دُنیا سے علم میں، اور فضل اور فقہ میں اور ورع میں۔ اور کہا امام نووی نے تہذیب میں: کہ ابو ثور صاحب مذہب مستقل تھے۔ اور کہا امام یافعی نے مرأۃ الجنان میں کہ: ابو ثور أحد الأعلام تھے، اور بارع في العلوم تھے، اور کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے، یعنی خود مجتہد مستقل تھے۔

اور ایک ان میں امام المحدثین، حامل رایت رسول اللہ ﷺ، محمد بن اسماعیل بخاری تھے۔ اجتہاد مستقل ان کا صحیح بخاری کے ناظر پر مخفی نہیں، اور اس کے اثبات کے لیے تصریحات سلف کے بیان کی احتیاج نہیں، لیکن جن کا یہ مقولہ ہے کہ ہم حدیث کچھ نہیں سمجھتے، ان کی سوائے نقل اقوال کے اطمینان نہ ہوگی؛ اس لیے کچھ اقوال نقل کیے جاتے ہیں، تو سنو! علامہ رملی نے امام بخاری کو مجتہد مستقل لکھا ہے۔ اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابو مصعب سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا کہ محمد بن اسماعیل ہماری دانست میں علم فقہ وحدیث میں امام احمد بن حنبل سے بڑھ کر ہیں۔ اور کہا کہ اگر میں امام مالک اور امام بخاری کا موازنہ کروں تو یہ کہوں گا کہ یہ دونوں امام، فقہ اور حدیث میں برابر ہیں۔ اور کہا قتیبہ بن سعید نے کہ وہ بہت سے فقہا، زہاد اور عباد سے ملے لیکن جب سے ہوش سنبھالا ہے، کسی کو محمد بن اسماعیل جیسا نہیں پایا ہے۔ قتادہ سے کسی نے مسئلہ طلاقِ سکران پوچھا، اتنے میں وہاں امام بخاری آ گئے تو قتادہ نے سائل کو کہا کہ اس (محمد بن اسمٰعیل) کو امام احمد سمجھ لے، اور اسحاق بن راہویہ سمجھ لے، اور علی بن المدینی سمجھ لے۔ بے شک اللہ تعالیٰ ان سب کو تیری طرف لے آیا ہے۔

اور ایک مجتہد ان میں سے امام داؤد ظاہری ہیں۔ وہ مجتہد مستقل، صاحب اتباع کثیرہ تھے۔ امام یافعی مرأۃ الجنان میں کہتے ہیں کہ امام داؤد ظاہری، فقیہ، صاحب مذہب مستقل تھے، اور بہت لوگ ان کے مقلد ہوئے جو کہ ظاہری مشہور تھے۔ اور شیخ ابو اسحاق شیرازی طبقات میں کہتے ہیں کہ داؤد ظاہری مجتہد تھے، اور ائمہ متبوعین میں سے تھے۔ اور قاضی ابن خلکان، وفیات الأعیان میں کہتے ہیں کہ ابو سلیمان داؤد بن علی بن خلف الاصبہانی، امام مشہور تھے، اور ظاہری کے لقب سے معروف تھے، اور بڑے زاہد اور نفل گذار تھے۔ انھوں نے اسحاق بن راہویہ اور امام ابو ثور سے علم حاصل کیا تھا، اور امام شافعی کی طرف بہت میلان رکھتے تھے، اور ان کی مدح میں کچھ تصنیف بھی کی تھی، اور صاحب مذہب مستقل تھے۔ بہت لوگ ان کے تابع ہوئے، جو ظاہری کہلاتے تھے۔ اور ان کا بیٹا ابو بکر محمد انھی کے مذہب پر تھا۔ اور شہر بغداد کی ریاست علم داؤد پر منتہی ہوئی۔ کہا گیا ہے کہ ان کی مجلس میں چار سو سبز چادر پوش حاضر ہوا کرتے تھے، اور تھے بڑے عقل مند۔ اور ابو العباس احمد بن یحییٰ معروف بہ ثعلب، کہتے ہیں کہ داؤد کی عقل ان کے علم سے زیادہ تھی۔ وہ کوفے میں ۲۰۲ھ یا ۲۰۱ھ میں پیدا ہوئے۔ نشوو نما بغداد میں ہوئی، اور وفات ذی قعدہ میں یا رمضان ۲۷۰ھ میں، انتہیٰ۔ اور کہا علامہ محلی نے، شرح جمع الجوامع میں کہ داؤد علم اور دین کے پہاڑوں میں سے ایک پہاڑ تھے، اور ان کو پختگی نظر کی، اور فراخی علم کی، اور فوز بصیرت کا، اور احاطہ اقوال صحابہ و تابعین کا، اور قدرت اوپر استنباط مسائل کے اس قدر تھی کہ اب متعذر اور عظیم ہے وقوع اس کا۔ اور بے شک مدون ہوئیں کتابیں ان کی، اور بہت ہوئے اتباع ان کے۔ اور ذکر کیا ہے ان کو شیخ اسحاق شیرازی نے اپنے طبقات میں ان اماموں میں جو اتباع کیے گئے ہیں فروع میں۔ ان کے بعد بلاد فارس، عراق اور مغرب میں ان کے متبع بہت ہوئے، انتہیٰ۔ اور شیخ بلقانی نے بھی شرح جوہرہ میں داؤد ظاہری کو مجتہد مستقل کہا ہے۔ اور عینی حنفی نے بھی شرح بخاری میں داؤد کو مجتہد مستقل قرار دیا ہے۔

اور ایک ان میں امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری ہیں۔ وہ مجتہد مستقل، بڑے زبردست عالم اور بڑے مفسر تھے۔ ان کی ایک تفسیر قرآن بہت بڑے حجم اور ضخامت میں موجود ہے۔ امام یافعی نے مرأۃ الجنان میں کہا ہے کہ ابو جعفر طبری بڑے علما میں سے تھے۔ اور صاحب تفسیر کبیر اور تاریخ شہیر کے۔ اور صاحب مصنفات عدیدہ اور اوصاف حمیدہ کے۔ وہ مجتہد تھے، کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے، انتہیٰ۔ اور قاضی ابن خلکان نے وفیات الاعیان میں کہا ہے کہ ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن

خالد، اور کہا بعض نے: یزید بن کثیر بن غالب، صاحب تفسیر کبیر اور تاریخ شہیر، کئی فنون مثل تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ کے امام تھے۔ اور ان کی تصنیف میں کئی ایسی کتابیں ہیں کہ ان کی وسعت قدر اور طبعی فضل پر دال ہیں۔ ائمۂ مجتہدین میں سے تھے، کسی کے مقلد نہ تھے۔ اور ابوالفرج معاف بن زکریا نہروانی (مشہور بہ ابن طراز) انھی کے مذہب پر تھے۔ آپ کی پیدائش ۲۲۴ھ میں ہوئی تھی، اور بغداد میں ۲۷؍ شوال ۳۱۰ھ کو وفات ہوئی۔ حافظ ابو محمد بن حزم کہتے ہیں کہ میں نہیں دیکھتا ہوں روے زمین پر محمد بن جریر سے بڑا عالم، اور بے شک ظلم کیا حنبلیوں نے اس سے۔ شیخ جلال الدین السیوطی کہتے ہیں کہ محمد بن جریر مرتبۂ اجتہاد مطلق کو پہنچ گئے تھے۔ انھوں نے مذہب مستقل مدون کیا، اور بہت لوگ ان کے مقلد ہوئے۔ اور انھی کے مذہب پر ان مقلدین نے قضا اور فتوے جاری کیے، اور وہ لوگ جریریہ کہلاتے تھے۔ اور خطیب بغدادی نے کہا ہے کہ محمد بن جریر ان ائمہ میں سے ایک امام تھے جن کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، اور ان کے حکم پر چلا جاتا تھا، انتہیٰ۔ اور شیخ ابو اسحاق شیرازی نے ان کو طبقات فقہا و محدثین میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک ان میں سے شیخ عزالدین بن عبدالسلام ہیں۔ اور ایک ابن دقیق العید ہیں۔ یہ دونوں صاحب بھی مرتبۂ اجتہاد مطلق کو پہنچ گئے تھے۔ چناں چہ فاضل حبیب اللہ قندھاری، مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں: و قال بعضهم: لا يختلف اثنان أن ابن عبدالسلام و ابن دقيق العيد بلغا رتبة الاجتهاد، اھ. تو مشتے نمونہ از خروارے یہ ان مجتہدوں کا ذکر ہے، جو ائمۂ اربعہ کے بعد ہوئے ہیں۔

اب طالب شائق کو لازم ہے کہ کتب تواریخ اور طبقات فقہا کو ملاحظہ کرے۔ ہماری غرض یعنی ابطال حصر مذاہب اربعہ بہ نظر اول اسی قدر میں حاصل ہوگئی ہے۔ اور اگر یہ حصر بہ نظر ثانی ہو یعنی اس نظر سے ہو کہ مجتہد تو ائمۂ اربعہ کے سوا کتنے ہی ہوئے ہیں، قبل ان کے صحابہ و تابعین اور بعد ان سے مجتہدین آخرین، لیکن اتباع کسی کا سوائے ان چاروں کے درست نہیں، تو بھی اس حصر کا باطل ہونا ظاہر ہے؛ اس لیے کہ یہ حصر نسخ کرتا ہے عام کتاب اللہ کو، اور رد کرتا ہے حدیث: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم کو، اور رد کرتا ہے حدیث عبداللہ بن مسعود کو: من كان مستنا فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه، و أولئك أصحاب محمد ﷺ كانوا أفضل هذه الأمة، و أبرها قلوبا، و أعمقها علما، و أقلها تكلفا، اختارهم الله بصحبة نبيه، و إقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على آثارهم، و تمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم، و سيرهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم، رواه رزين. اور مخالف ہے اجماع صحابہ کے، اور اجماع تمام مسلمین کے جو کہ علامہ عراقی نے نقل کیا ہے۔ اور مخالف ہے قیاس کے۔ اور برخلاف ہے تصریحات سلف اور خلف کے۔ چناں چہ تقلید شخصی کے مبحث میں بوجہ بسط معلوم ہوگا۔ اسی واسطے علامہ ابن حزم، کتاب ابطال التقلید میں فرماتے ہیں: فمن الذي خص أبا حنيفة و مالكا والشافعي بأن يقلدوا دون أبي بكر و عمر و عثمان و علي و ابن مسعود و ابن عباس و عائشة، و دون سعيد بن المسيب والزهري والنخعي والشعبي و عطاء و طاؤس والحسن البصري رضي الله عنهم. اور مولانا بحر العلوم شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں: فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل، و إلا سئل عن مجتهد آخر. فافهم، إلخ. اور شرح تحریر میں فرماتے ہیں: الصحابة أحق بالتقليد فإنهم أقرب إلى أخذ الأحكام من صاحب الوحي، اھ.

اور چوں کہ تحقیق مذاہب اربعہ کی بہ نظر ثانی مثل مذہب تخصیص معین کی ہے۔ اور وجہ بطلان ان دونوں کی متحد ہے؛ اس لیے اس مقام میں قدر قلیل بیان کیا گیا، اور تفصیل مبحث میں ابطال تخصیص مذہب معین کے آئے گی، ان شاء اللہ. تنبیہ: کلام طحطاوی کا جس سے مولف (تنویر الحق) اجماع اوپر مراد ہونے ائمۂ اربعہ کے: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ سے سمجھتا تھا، خوب منقح ہوا، اور یہ بھی خوب ثابت ہوا کہ اس سے وہ اجماع نہیں نکلتا۔ اب اور عبارتوں کو جن سے وہ اجماع سمجھا ہے، نقل کرکے ان سے جواب دیا جاتا ہے۔ (معیار الحق)

علاوہ ازیں وہ مجتہدین جو مولف معیار نے ائمۂ اربعہ کے بعد قرار دیے ہیں ان میں کوئی بھی ائمۂ اربعہ کے

بعد کا نہیں ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ائمۂ اربعہ میں اخیر امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ ہیں، اور ان کی وفات ۲۴۱ھ میں ہے، اور امام ابو ثور کی وفات ۲۴۶ھ میں، یعنی امام احمد کی وفات کے پانچ برس بعد۔ اور داؤد ظاہری کی وفات ۲۰۲ھ میں تھی، یعنی امام احمد کی وفات سے انتالیس برس پہلے۔ اور محمد بن اسماعیل بخاری کی وفات ۲۵۰ھ میں، یعنی امام احمد کی وفات کے نو برس بعد۔ اور ابن جریر طبری کی وفات ۳۱۰ھ میں، یعنی امام احمد کی وفات کے انہتر برس بعد، اور ابن جریر طبری کی ولادت ۲۲۴ھ میں، یعنی امام احمد کی وفات سے سترہ برس پہلے، كما ذكره ابن خلكان في "تاريخه". ان سب مذکورہ حضرات نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا زمانہ پایا اور ان کے قرن میں سے ہوئے، تو اگر ان کا اجتہاد مستقل تسلیم کیا جائے تو ان قائلین پر جو یہ کہتے ہیں کہ: "ائمۂ اربعہ کے زمانے کے بعد (ان میں اخیر امام احمد ہیں) کوئی مجتہد مطلق نہیں، کچھ حرج نہیں؛ اس لیے کہ یہ لوگ تو ائمۂ اربعہ میں سے کسی ایک کے زمانے میں داخل ہیں۔ ان کو ائمۂ اربعہ کے بعد کہنا عاقل کی شان سے ممکن نہیں۔

اور مولفِ معیار کا باقی کلام جس میں بلا فائدہ تفصیل کی ہے، بحث سے خارج ہے، اس کو ہمارے مدعا سے تعلق نہیں۔ اس کے مقدمات مخدوشہ کی تفصیل کرنا لایعنی امور میں اوقات صرف کرنا ہے؛ لہٰذا اس کو ترک کیا۔

مذاہب اربعہ کے علاوہ پر عمل جائز نہ ہونے کی تحقیق

قال (صاحب التنویر): اور کہا شیخ محقق ابن ہمام کمال الدین، صاحب فتح القدیر نے بیچ کتاب تحریر کے، کہ علم اصول میں ہے: انعقد الإجماع على عدم العمل بالمذاهب المخالفة للأئمة الأربعة، اه. اور کہا صاحب بحر الرائق نے بیچ کتاب اشباہ والنظائر کے فن اول میں: إن من خالف الأئمة الأربعة فهو مخالف للإجماع، اه. اور کہا قاضی ثناء اللہ پانی پتی نے تفسیر مظہری میں، بیچ تفسیر اس آیت کے: ﴿وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ ؕ﴾[آل عمران: ٦٤]: فإن أهل السنة و الجماعة قد افترق بعد القرون الثلثة أو الأربعة على أربعة مذاهب، و لم يبق مذهب في فروع المسائل سوىٰ هذه المذاهب الأربعة، فقد انعقد الإجماع المركب علىٰ بطلان قول يخالف كلهم، و قد قال رسول الله ﷺ: لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ، و قال الله تعالىٰ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا﴾[آل عمران: ٦٤] اه.

ثم قال (صاحب التنویر): اور اسی طرح اجماع مرکب چاروں اماموں کا اس پر ہوا ہے کہ جو بات خلاف ان چاروں کے ہے، وہ باطل ہے۔ اور ہونا اجماع مرکب ائمۂ اربعہ کا اوپر باطل ہونے عمل کے، کہ وہ مخالف ہو ان سب کے، پوشیدہ نہیں کسی شخص پر خواہ عوام ہوں خواہ خواص، پس دلیل نقل کرنے اقوال کی اس پر ضرور نہیں، بعض کا قول اس میں کافی ہے۔ کہا فخر الدین رازی، صاحب تفسیر کبیر نے، بیچ کتاب محصول کے (کہ وہ علم اصول میں ہے): إن الأمة إذا اختلف في مسئلة على أقوال، كان إجماعهم على أن ما عداها باطل. پھر کہا آگے: المراد من الأمة، الأئمة الأربعة، اه. (یعنی جب امت مختلف ہو ایک مسئلہ میں کئی اقوال پر، تو ہوتا ہے اجماع اس امت کا اس پر کہ سوائے ان کے اقوال کے باطل ہے۔ اور مراد امت سے چاروں امام ہیں۔) پس بسبب اس اجماع کے کہ نقل کیا گیا ہے ثقات سے، کہا محدث ابن صلاح نے، کہ وہ مشہور ہے درمیان اہل حدیث اور اصول کے: إن تقليد غير الأربعة ممنوع. کہا یہ مسلم الثبوت میں۔ اور مسلم الثبوت میں جو کہا ہے: و فيه ما فيه، یعنی اس میں شبہ ہے، پس وہ اٹھ گیا شبہہ اس کا ساتھ نقل کرنے ان ثقات مذکورین کے اس اجماع کو۔

أقول: اس قولِ ثالث سے معلوم ہوتا ہے کہ مولف نے پہلی تین عبارتوں سے یا تو اجماع بسیط سمجھا ہے، اس لیے اب کہتا ہے کہ اسی طرح اجماع مرکب بھی ہوا ہے۔ اور یا ان سے بھی اجماع مرکب ہی سمجھا ہے، لیکن کسی اور کا سوائے ائمہ اربعہ کے، اس لیے اب کہتا ہے کہ اسی طرح اجماع ائمہ اربعہ کا ہوا ہے۔ تو سنو کہ سمجھنا اس کا اول معنی کو ان تین عبارتوں سے، غلطی فاحش ہے، کیوں کہ غلطی سمجھنی معنی اول کی، یعنی اجماع بسیط کی عبارت قاضی صاحب سے تو ظاہر ہے؛ اس لیے کہ اس میں ساتھ لفظ اجماع کے لفظ مرکب کا بھی منضم ہے۔ اسی طرح عبارت تحریر کی اور اشباہ کی اگر تسلیم کیا جائے وجود اس کا تو اس میں بھی لفظ اجماع کے سوائے اجماع مرکب کے معنی نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ منعقد ہونا اجماع بسیط کے اوپر بطلان حکم مخالف کے واسطے ائمہ اربعہ کے کسی طرح متصور نہیں۔ اور آج تک کسی عاقل نے یہ دعویٰ نہیں کیا۔ پھر ایسے معنیٔ باطل ایسے شخصوں کے کلام کے کس طرح کیے جائیں۔ (معیار الحق)

قال: اس قولِ ثالث سے معلوم ہوتا ہے کہ مولف نے پہلی تین عبارتوں سے یا تو اجماع بسیط سمجھا ہے، الخ۔

اقول: طحطاوی کا کلام جس سے "مولفِ تنویر" نے اس بات پر استدلال کیا تھا کہ اب وہ اہل ذکر جن کا اتباع مسلمانوں پر واجب ہے باجماع اہل سنت و جماعت ائمۂ اربعہ میں منحصر ہیں، اور "مولفِ معیار" کو اس میں بہت سے شبہات تھے، بخوبی واضح ہو چکا، اور ان شاء اللہ تعالیٰ چشم انصاف بیں اور نظرِ بصیرت آئین کے نزدیک "مولف معیار" کے اعتراضات رفع ہو گئے۔ اب باقی اقوال جو مذاہب اربعہ کے علاوہ پر عمل کے جائز نہ ہونے کے لیے مثبت اجماع ہیں، اور ان کو "مولفِ تنویر الحق" نے نقل کیا ہے، ان کا حال سنو:

پہلا قول: محقق ابن ہمام کا "تحریر" سے نقل کیا ہے، اور وہ یہ ہے:

"انعقد الإجماع على عدم العمل بالمذاهب المخالفة للأئمة الأربعة" اھ.

یعنی وہ مذاہب جو ائمۂ اربعہ کے مخالف ہیں ان پر عمل جائز نہ ہونے پر اجماع منعقد ہو گیا"۔

اور یہ ممکن ہے کہ ائمۂ اربعہ کے مذاہب کی تدوین اور ان کا زمانہ گزرنے کے بعد ایک زمانے کے مجتہدین نے اس بات پر اجماع کیا ہو کہ اب مذاہب اربعہ کے علاوہ کسی اور مذہب کا اتباع نہیں چاہیے، تو ابن ہمام کے اس قول میں اجماع سے مراد اجماعِ بسیط ہے۔

اور وجہ متصور نہ ہونے اس اجماع کی یہ ہے کہ اجماع بسیط میں دو امر ضروری ہیں: ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا۔ اور دوسرا اہم عصر ہونا، اور ایک عصر میں اتفاق کرنا ان کا، جیساکہ صدر الشریعہ تنقیح میں فرماتے ہیں: الركن الثالث في الإجماع: و هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على حكم شرعي، اھ. یعنی اتفاق کرنا تمام مجتہدین ایک عصر کا، کسی امر شرعی پر۔ اور علامہ سعد الدین تفتازانی نے کہا ہے کہ: قید ایک زمانہ میں اختلاف کرنے کی بہت ضرور ہے، ورنہ قیامت تک اجماع نہیں پایا جائے گا؛ اس لیے کہ اتفاق سب مجتہدین ہر زمانہ کا تو اسی وقت ہو گا جب کہ قیامت برپا ہو گی، اور اجتہاد ختم ہو گا، چناں چہ تلویح میں فرماتے ہیں: قوله: في عصر، حال من المجتهدين، معناه: زمان ما، قل أو كثر. و فائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الإجماع إلى آخر الزمان، إذ لا يتحقق اتفاق المجتهدين إلا حينئذ. و لا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه، لكن التصريح به

أنسب بالتعر يفات، اھ. و هكذا في السامي شرح الحسامي وغيره. اور جب تک ان دو امروں کو لحاظ کریں گے، انعقاد اجماع بسیط کا، اوپر بطلان قول مخالف کے واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہ ہوگا؛ اس لیے کہ اہل اجماع اگر خود ائمہ اربعہ کو ٹھہرائیں تو بلحاظ امر ثانی، یعنی اتحاد زمانہ کے نہیں کہہ سکتے؛ کیوں کہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہیں، کما لا یخفی. اور اگر مقلدین کو ائمہ اربعہ کے، اہل اجماع کہیں تو بلحاظ امر اول، یعنی مجتہد ہونے اہل اجماع کے نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ متصور ہی نہیں کہ اور مجتہدین نے سوائے ائمہ اربعہ کے بطلان پر اس قول کے جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے، اجماع کیا ہے؛ اس لیے کہ اس سے بطلان ان کے اقوال مخالفہ کا بھی لازم آتا ہے۔ (معیار الحق)

اور "مولفِ معیار" نے جو یہ کہا کہ: "وجہ نہ متصور ہونے اس اجماع، یعنی اجماعِ بسیط کی یہ ہے کہ اجماعِ بسیط میں دو امر ضروری ہیں: ایک تو مجتہد ہونا اہل اجماع کا۔ اور دوسرا ہم عصر ہونا۔ اور جب تک ان دونوں امروں کو لحاظ کریں گے انعقاد اجماعِ بسیط کا اوپر بطلان قول مخالف کے، واسطے ائمہ اربعہ کے ممکن نہ ہوگا؛ اس لیے کہ اہل اجماع اگر خود ائمہ اربعہ ہیں، تو بلحاظ امر ثانی کے، یعنی اتحاد زمانہ کے نہیں کہہ سکتے؛ کیوں کہ زمانہ ائمہ اربعہ کا ایک نہیں، کما لا یخفی. اور اگر مقلدین کو ائمہ اربعہ کے اہل اجماع کہیں تو بلحاظ امر اول یعنی مجتہد ہونے کے، اہل اجماع کے نہیں کہہ سکتے، اور یہ متصور ہی نہیں کہ اور مجتہدین نے سوائے ائمہ اربعہ کے بطلان پر اس قول کے جو مخالف ہے ائمہ اربعہ کے اجماع کیا ہو؛ اس لیے کہ اس سے بطلان ان کے اقوال مخالفہ کا لازم آتا ہے" اھ مختصراً. — درجۂ اعتبار سے ساقط ہے؛ اس لیے کہ ہم نے شق ثالث (جس کے غیر متصور ہونے کا دعویٰ کیا) اختیار کیا، اور کہتے ہیں کہ: وہ مجتہدین جنھوں نے اس بات پر اجماع کیا کہ "اب ائمہ اربعہ کے علاوہ کسی اور کے مذہب پر عمل نہ چاہیے"، ائمہ اربعہ کے لیے ان کے اقوال کا مخالف ہونا ضروری نہیں، ممکن ہے کہ ان کے اجتہادی مسائل ائمہ اربعہ کے مطابق واقع ہوئے ہوں، یعنی بعض مسائل امام ابو حنیفہ کے مطابق، بعض امام شافعی کے مطابق، بعض امام مالک کے مطابق اور بعض امام احمد بن حنبل کے مطابق۔ یا تمام مسائل بعض کے مطابق واقع ہوئے ہوں۔

دوسرے: یہ کہ ہم نے تسلیم کیا کہ ان کے بعض اقوال ائمہ اربعہ کے مخالف تھے، لیکن ان کا اس بات پر اجماع نہ تھا کہ ائمہ اربعہ کے مخالف تمام اقوال باطل ہیں، بلکہ اس بات پر اجماع تھا کہ اب سوائے ائمہ اربعہ کے اور کسی مذہب پر عمل درست نہیں۔ اور اس اجماع سے ان کے اقوال مخالفہ کا بطلان لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ جس طرح احتمالِ حقّیت مذاہب اربعہ کے درمیان دائر ہے اسی طرح مذاہب اربعہ اور باقی مذاہب مخالفہ کے درمیان دائر ہو۔ اور عمل کا جائز نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ اقوال مخالفہ میں احتمال حقیت نہ تھا، بلکہ مثلاً اس وجہ سے ہے کہ تخصیص عمومات، تقییدِ اطلاقات، تبیین علل، تعیین مواقع خلل، جمع متفرقات اور تفرقۂ مجتمعات وغیرہ کہ یہ امور ضروریات تقلید سے ہیں، سوائے ائمہ اربعہ کے کسی اور کے یہاں نہیں

پائے گئے، وقد مر الإشارة إليه في كلام ابن الصلاح، و الإمام الرازي، و الشاه ولي الله الدهلوي. تودیگر مذاہب پر عمل کو جائز قرار نہ دینا — جو بطلان کے علاوہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہے — ان مذاہب کے باطل ہونے کا موجب کیوں کر ہوگا؟ مثلاً **امام شافعی سے منقول ہے کہ: "انھوں نے امام ابو حنیفہ کے مزار کے نزدیک نماز میں رفع یدین نہ کیا اور امام ابو حنیفہ کے پاس ادب کو عدم تجویز کی وجہ قرار دیا"** اب اس رفع یدین کو جائز نہ قرار دینے سے کیا اس کی سنّیت باطل ہوگئی، جو مذہبِ امام شافعی میں ثابت ہے؟ اسی طرح علماے ماوراء النہر و عراق نے زوجۂ مفقود کے باب میں مذہبِ امام ابو حنیفہ پر عمل تجویز نہ کیا بلکہ وقوعِ ضرورت کے سبب مذہب مالک اور شافعی پر فتوے دیا، اور یہ بات "مولفِ معیار" کی تسلیم و نقل کے مطابق ہے، کما سیجيء، اس سے مذہبِ امام کا بطلان کب ثابت ہوا؟

{اور اس کا کوئی قائل نہیں کہ مجتہدین اپنے قولوں کو باطل کہیں، اور دوسرے مجتہدین کی تقلید جو کہ حرام ہے، ان کے حق میں، اختیار کر کے ان کے اقوال کا اتباع واجب کہیں۔ تو ثابت ہوا کہ فہم معنیٰ اول کا، یعنی اجماع بسیط کا ان تین عبارتوں سے غلط ہے۔ (معیار الحق)}

اور یہ جو کہا ہے کہ: "مجتہد پر دوسرے کی تقلید حرام ہے، تو یہ کیوں کر ہو سکے کہ مجتہد اپنے مذہب پر عمل کرنے کو منع کرے اور دوسرے مذہب کے اختیار کرنے کا امر کرے، انتہیٰ" — قابل توجہ نہیں؛ اس لیے کہ یہ مقدمۂ اجماعیہ (کہ اب مذاہب اربعہ کے علاوہ اور مذہب پر عمل درست نہیں) مقلدین کے حق میں ہے نہ کہ مجتہدین کے حق میں، تو ہم نے بالفرض تسلیم کیا کہ مجتہد کو دوسرے کی تقلید حرام ہے لیکن یہ امر تو حرام نہیں کہ کسی مصلحت سے مقلدین کے لیے اپنے مذہب پر عمل تجویز نہ کرے، پس جائز ہے کہ کوئی مجتہد اپنے اجتہادی قول کے موافق عمل کرے اور اس بات پر شریک اجماع بھی ہو کہ اس زمانے میں غیر مجتہد کو مذاہب اربعہ کے علاوہ کسی دوسرے مذہب پر عمل نہ چاہیے۔ اور نیز یہ امر مطلقاً مسلّم نہیں کہ مجتہد پر دوسرے مجتہد کی تقلید حرام ہے۔ اس مسئلے میں اختلاف ہے، بعض اسے جائز قرار دیتے ہیں اور بعض منع کرتے ہیں۔

قال العلامة غياث الدين العاقولي في "كتاب فوائد القواعد في بيان أقسام المصالح و المفاسد":

"قد اختلف العلماء في جواز تقييد المجتهدِ المجتهدَ، فأجازه بعضهم؛ لأن الظاهر من المجتهدين أنهم أصابوا الحق، فلا فرق بين مجتهد و مجتهد. فإذا جاز للمجتهد اعتماد ما ظنه من الأدلة جاز له اعتماد ما ظنه مجتهد آخر. و منعه الشافعي رضي الله تعالیٰ عنه وغيره" اهـ.

لہٰذا ممکن ہے کہ شریک اجماع ہونے والا وہ مجتہد ان میں سے ہو جو اپنی ذات کے لیے بھی دوسرے مجتہد کی تقلید کو جائز قرار دیتا ہے۔ پھر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں، لیکن اگر وہ شریک

اجماع مجتہد اپنے اجتہاد میں دوسرے مجتہد کے لیے کسی مجتہد کی تقلید کو جائز قرار دے تو کیا قباحت ہے؟

اب ہم دوسری شق اختیار کر کے جواب دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: اجماعِ مذکور کے اہل، مقلدین ہیں، لیکن وہ مقلدین جنھوں نے مرتبۂ اجتہاد مطلق اور استنباط مستقل کے علاوہ اجتہاد کے دیگر مراتب حاصل کیے، اور عامیِ محض نہیں، کہ جن کو اجتہاد کا کوئی مرتبہ حاصل نہ ہو۔ اب ایسے مقلدین کو بہ نسبت مجتہد مطلق، مقلد کہنا صحیح ہے، اور عامیِ محض کی بہ نسبت مجتہد کہنا بھی درست ہے۔ اور اجماع کے لیے اجماع کرنے والے مجتہدین در کار ہیں؛ اس لیے کہ عامی کا اتفاق معتبر نہیں، اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا اہل تحقیق سے کسی نے شرط نہیں کیا۔

قال في "التلو يح": "و قيّد بالمجتهدين إذلا عبرة باتفاق العوام" اه(۱).

و قال الآمدي: و هو أي: الإجماع اتفاق أهل الحل و العقد من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين. و المراد بالاتفاق التوافق. و المراد بأهل الحل و العقد المجتهدون في الأحكام الشرعية الموجودون في عصر واحد" اه.

و قال العلامة ابن الساعاتي في "نهاية الوصول": فالحق اتفاق جميع أهل الحل و العقد من أمة محمد ﷺ في عصر على واقعة. فالاتفاق يعم الأقوال و الأفعال و السكوت و التقرير. و القيد الثاني يخرج اتفاق بعضهم و اتفاق العامة" اه. و هكذا في عامة كتب الأصول.

اب غور کرو کہ وہ مجتہدین جن کا اتفاق اجماع اصطلاحی کے تحقق کے لیے در کار ہے، وہ ہیں جو عامیِ محض نہ ہوں۔ یعنی دین میں کوئی مرتبۂ اجتہاد رکھتے ہوں اور دین کے معاملے میں ان کی رائے قابل اعتبار ہو۔ اور اہل اجماع کا مجتہد مطلق ہونا اہل تحقیق میں سے کسی کے نزدیک واجب نہیں، و من ادعى فعليه البيان.

اس تحقیق سے صاحبِ "اشباہ ونظائر" کے اس کلام "من خالف الأئمة الأربعة فقد خالف الإجماع" اه. کا مفہوم بھی خوب واضح ہو گیا۔

اور "تفسیر مظہری" کی یہ عبارت جسے "مولفِ تنویر" نے نقل کیا ہے:

"فإن أهل السنة و الجماعة قد افترق بعد القرون الثلثة أوالأربعة على أربعة مذاهب، و لم يبق مذهب في فروع المسائل سوى هذه المذاهب الأربعة، فقد انعقد الإجماع المركب على بطلان قول يخالف كلهم، و قد قال رسول الله ﷺ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ» و قال الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾[النساء: ۱۱۵] اه(۲).

(۱) التلو يح، الأول في أركان الإجماع، ج:۲، ص:۸۹، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) تفسير مظهري، آل عمران، زير آيت: و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، آيت: ٦٤، جلد: ۲، ص: ٦٧، ٦٨، زكر يا بك ڈپو.

اس کے معنی یہ ہیں کہ قرون ثلاثہ یا اربعہ کے بعد اہل سنت و جماعت چار مذاہب پر متفرق ہو گئے، اور مذاہب ائمۂ اربعہ کے علاوہ اور جتنے مذاہبِ مجتہدین تھے سب کو ترک کر دیا، اور فروع مسائل میں ان کی روایات باقی نہ رہیں تو جملہ فرقۂ اہل سنت کا انھیں مذاہب اربعہ میں مجتمع ہونا ہر اس قول کے بطلان پر اجماع مرکب ہے جو ائمۂ اربعہ کے مخالف ہے؛ اس لیے کہ اب تمام امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طریق یہی مذاہب اربعہ قرار پائے۔ اور حدیث صحیح: ((لَا يَجْتَمِعُ أُمَّتِيْ عَلَى الضَّلَالَةِ)) سے معلوم ہوا کہ راہِ راستِ ہدایت یہی ہے۔ اب جو کوئی اس راہِ راستِ ہدایت کے مخالف قول کرے گا تو وہ قول جملہ مومنین کے طریق کے مخالف ہوگا اور اس کا قائل بہ فحوائے آیت کریمہ:﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ۭ وَسَاۗءَتْ مَصِيْرًا[۱]﴾ مستحق دخول نار اور گمراہ ہوگا۔ اور یہی مضمون "طحطاوی" کے منقول کلام کا سبب ہے، جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اور اس اجماعِ مرکب پر اجماع کرنے والے ائمۂ اربعہ کے علاوہ ہیں یعنی ائمہ اربعہ کا زمانہ گزر جانے کے بعد مجتہدین اور مذاہب اربعہ وغیرہ کے علما نے ایک زمانے میں مذاہب اربعہ کے اقوال کو مقبول اور مسلّم رکھا اور باقی سب مذاہب کو ترک کیا، تو یہ جملہ علماے امت کا انھیں مذاہب اربعہ کو اختیار کرنا قول مخالف کے بطلان کی دلیل ہے۔

قال في "مسلّم الثبوت":

"إذا لم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز إحداث ثالث عند الأكثر" اه[۲].

و قال العلامة ابن الساعاتي في "بديع الأصول":

"إذا اختلف أهل عصر على قولين لم يسغ ثالث عند الجمهور، و خصه بعض أصحابنا بالصحابة، و الأصح الإطلاق" اه.

و سياتي له زيادة تفصيل و تحقيق في ضمن رد أقوال المعترض.

تواب سنو کہ فہم معنی ثانی کا، یعنی اجماع مرکب غیر ائمۂ اربعہ کا ان تین عبارتوں سے بوجہ اظہر باطل ہے۔ اس لیے کہ اجماع مرکب نام ہے اختلاف کا۔ چناں چہ مولف ہی کے قول میں، جس میں عبارت محصول کی لایا ہے، موجود ہے۔ اور جب کہ اختلاف ائمۂ اربعہ کا، مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا، تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدوں کا کس طرح کہا جائے گا؟ کما لا يخفى على من له أدنى فطانة. اور جب کہ مولف کا فہم دونوں معنوں کو باطل ہوا تو سنو! ان چاروں عبارتوں کے معنی یہی ہیں کہ اجماع مرکب ائمۂ اربعہ کا ہے، اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمۂ اربعہ کے۔ تو ان عبارتوں سے بھی معلوم نہ ہوا کہ ائمۂ اربعہ کے مراد ہونے پر پیچ آیت أهل الذکر اجماع ہو گیا ہے، لیکن عبارتوں سے انحصار بے شک سمجھا جاتا ہے؛ اس لیے جواب دینا ان سے ضرور ہوا۔ تو سنو کہ ان عبارتوں سے جواب یہ ہے کہ یہ عبارتیں مخالف ہیں تصریح سب علماے سلف اور خلف کے۔ (معیار الحق)

---

(۱) القرآن، سورة النساء: ٤، آيت: ١٥٥

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثالث: الإجماع، مسئلة: إذا لم يتجاوز أهل العصر... إلخ، ج: ۲، ص: ۲۸٦، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اس سے "معیار الحق" کے اس کلام کا ساقط ہونا ظاہر ہوگیا کہ "اجماعِ مرکب نام ہے اختلاف کا، اور جب کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مبطل قول مخالف کا ٹھہرایا گیا تو اس اختلاف کو اجماع اور مجتہدین کا کس طرح کہا جائے گا؟" انتہیٰ ـــ اس لیے کہ ہم نے ان مجتہدین کا اجماع مراد لیا ہے جو زمانۂ ائمہ اربعہ کے ختم ہونے کے بعد تھے اور ان کا اجتہاد، روایاتِ مذاہب اربعہ کو ترجیح دینے اور اختیار کرنے کے درمیان تھا، اور ان کے اقوال مذاہب اربعہ کے مخالف نہ تھے۔ اس صورت میں انھیں مذاہب اربعہ کے اقوال اختیار کرنے کے درمیان ان مجتہدین مذاہب کا اختلاف، مذہب دیگر کو اختیار کرنے کے عدمِ جواز کے اوپر اجماعِ مرکب ہے۔ اور "مسلّم، بدیع الاصول" سے اجماعِ مرکب کی تعریف جو ابھی منقول ہوئی ہے، اس پر صادق ہے، یعنی ایک عصر کے مجتہدین نے مذاہب اربعہ کے اقوال سے تجاوز نہ کیا اور مذاہب اربعہ کے اقوال ان کے اقوال مقبولہ قرار پائے؛ لہٰذا قول آخر کے بطلان پر یہ اجماعِ مرکب ہوا۔ اور ائمہ اربعہ سے اختلاف قول مخالف کے بطلان پر اجماع نہیں، کما زعمه المعترض، اس لیے کہ ائمہ اربعہ کے زمانے میں دیگر مجتہدین کے اقوال بھی ائمہ اربعہ کے مخالف موجود تھے، تو اگر اس اختلاف سے باطل ہوگا تو وہ قول جو سب کے مخالف ہوگا نہ کہ صرف وہ قول جو ائمہ اربعہ کے مخالف ہو۔

اور بہ نظر غور دیکھو تو اس اجماعِ مرکب کا مرجع اجماعِ فعلی کی طرف ہے جسے اہلِ اصول نے نقل کیا ہے کہ: "جس وقت جملہ علماے امت ایک فعل پر جمع ہوں تو مختار یہ ہے کہ ان کا یہ اجتماع رسول اللہ ﷺ کے فعل کے مثل ہے"۔

قال في "مسلّم الثبوت":

"لو اتفقوا على فعل و لا قولَ، فالمختار أنه كفعل الرسول؛ لأن العصمة ثابتة لإجماعهم كثبوتها له" اهـ[1].

اور "مولفِ معیار" کا یہ کلام بھی ساقط ہوا کہ: "معنی ان چاروں عبارتوں کے یہ ہیں کہ اجماعِ مرکب ائمہ اربعہ کا ہے، اوپر بطلان اس قول کے جو مخالف ہو ائمہ اربعہ کے" انتہیٰ۔ اس لیے کہ ہر ایک عبارت منقولہ کا معنی بتفصیل واضح ہوچکا کہ یہ معنی، محض مولف کا دعویٰ ہے، قائلین کی مراد یہ نہیں ہے بلکہ "مولفِ معیار" نے اعتراضات وارد کرنے کے لیے یہ معنی بطور توجيه الكلام بما لا يرضى قائله به، گڑھ لیے ہیں۔ اور جب یہ بات واضح ہوچکی کہ اب سوائے ائمہ اربعہ کے کسی دوسرے مذہب کی طرف بالاجماع رجوع جائز نہیں ہے تو نہ جاننے والوں پر واجب ہے کہ بہ مقتضائے آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ... الآية﴾ ائمہ اربعہ کے

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثالث: مسئلة: لو اتفقوا على فعل... إلخ، ج:۲، ص: ۲۸۵، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اقوال ہی کے طرف رجوع کریں اور احکام کو علمائے مذاہب اربعہ ہی سے سیکھیں، لہذا اب "أهل الذكر" کے مصداق سوائے ائمہ اربعہ کے کسی مذہب والے نہ ہوئے، اور "معیار" کا یہ قول ساقط ہوا کہ:

"جب کہ مولف کا فہم دونوں معنیٰ کو باطل ہوا تو سنو کہ ان چاروں عبارتوں کے معنیٰ یہی ہیں کہ اجماعِ مرکب ائمہ اربعہ کا ہے او پر بطلان اس قول کے جو مخالف ہوا ائمہ اربعہ کے، تو ان عبارتوں سے معلوم نہ ہوا کہ ائمہ اربعہ کے مراد ہونے پر بیچ آیہ "أهل الذكر" کے اجماع ہو گیا ہے، انتہیٰ۔"

اور یہ امر بھی ظاہر ہو چکا کہ "ابن ہمام" اور "ابن نجیم" کی عبارت میں اجماع بہ معنی اجماع بسیط ہے اور صاحبِ "تفسیر مظہری" کی عبارت میں صراحۃً بمعنی اجماعِ مرکب ہے، تو جب اجماع اپنے معنی پر محمول ہوا تو یہ کہنا کہ: ''ان عبارتوں سے حصر سمجھا جاتا ہے، اور اجماع نہیں'' بے معنیٰ محض ہوا۔

اور نسبت پہلی عبارت کی طرف شیخ ابن الہمام کی، اور نسبت چوتھی عبارت کی طرف امام رازی کی، معرض منع میں ہے۔ حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہ دعوے جو کہ ان عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، کیا ہو! تو جیسا کہ سابق میں امام نووی پر بہتان مولف کا معلوم ہوا ہے، ایسا ہی یہ بھی کذب معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر جناب مولف تصحیح نقل کر بھی دیں، اور شیخ اور رازی نے یہ دعوی کیا بھی ہو، جیسا کہ قاضی صاحب نے کیا ہے تو دعویٰ ان کا مخالف ہے دلیل اجماعی کے، اور نا مقبول عند ارباب العقول۔ اور وجہ مخالف ہونے اس دعوے کی دلیل اجماعی سے، یہ ہے کہ ہر اجماع، مرکب ہو خواہ بسیط اس میں اتحاد زمانہ کا شرط ہے، ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہ ہو، چناں چہ ابھی کلام علامہ تفتازانی کا متضمن اس معنے کا گزرا، بلکہ خاص کر اجماع مرکب کی تعریف میں بھی یہ امر ملحوظ ہے، اس لیے کہ اجماع مرکب عبارت ہے اختلاف سے، تو چاہیے کہ زمانہ اختلاف کرنے والوں کا ایک ہو، ورنہ اجماع مرکب قیامت تک منعقد نہ ہو گا؛ کیوں کہ اختلاف مجتہدین مختلفین ہر زمانہ کا تو اسی دن ہو چکے گا جب کہ قیامت برپا ہو گی، اور امید اختلاف کرنے مجتہدین کی منقطع ہو گی۔ چناں چہ عن قریب تفسیر احمدی سے معلوم ہو گا، اسی واسطے کتب اصول فقہ، کشف بزدوی اور مسلم اور نور الانوار وغیرہ میں اتحاد زمانہ پر تصریح کی ہے۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا کہ: "نسبت پہلی عبارت کی شیخ ابن الہمام کی طرف اور نسبت چوتھی عبارت کی امام رازی کی طرف معرض منع میں ہے، حاشا کہ شیخ نے یا رازی نے یہ دعوے جو کہ ان عبارتوں سے مستفاد ہوتا ہے، کیا ہو، الخ'' — لائقِ توجہ نہیں، اس لیے کہ نقل پر منع وارد کرنا، صحیح نہیں، كما مر مفصلاً، لیکن "مولفِ معیار اپنی عادت قدیمہ کے موافق قواعد بحث پر عدم اطلاع کے سبب نقل پر منع وارد کرتا ہے، اور تلاش و جستجو کے بغیر مسلمانوں کی طرف افترا اور بہتان کی نسبت کر کے علما کے طریقۂ بحث سے خارج ہوتا ہے۔ البتہ اس جگہ مولف کو طلبِ تصحیحِ نقل کا حق حاصل ہے، اگر جی چاہے تو عبارات منقولہ "تحریر" اور "محصول" میں دیکھ لے۔ اور بہتان و افترا کے دعوے کا بطلان جان لے۔ اور ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ عبارات مذکورہ میں جو اجماع مذکور ہے، ایک ہی زمانے میں واقع ہوا ہے، تو اپنے زعم میں زمانے کے عدم اتحاد کا قول ثابت کر کے اجماع مذکور کو باطل کرنا کیسے ممکن ہے؟

دوسرے: یہ کہ "مولفِ معیار" نے ـــ علی تقدیر تسلیم ـــ ان عبارتوں کا مفاد اس کا حصر قرار دیا، کما مر في کلامه۔ تو اپنے زعم کے مطابق حصر کو باطل کرنے کے درپے ہونا چاہیے تھا حالاں کہ درمیان ابطال، حصر کو چھوڑ کر اسی ابطال اجماع کے خیال کی طرف رجوع کیا، اور اپنی بات کو فراموش کر دیا کہ میں نے ان عبارات کا مفاد حصر قرار دیا ہے نہ اجماع۔ تو صحت کو مان لینے کی تقدیر پر حصر کو (جو اس کا مفاد ہے) باطل کرنا چاہیے نہ اجماع کو کہ وہ تو میرے زعم میں ان عبارات کا مفاد ہی نہیں۔

> کما مسلّم میں: إذا لم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز إحداث ثالث عند الأكثر، و خصه بعض الحنفية بالصحابة، و جاز عند طائفة مطلقا، و مختار الآمدي و الرازي ان رفع ما اتفقا عليه ممنوع، اھ، و هكذا في الكشف وغيره. اور ائمہ اربعہ کا اختلاف ایک زمانے میں نہیں ہوا، اس لیے کہ امام اعظم کے سال وفات میں پیدائش امام شافعی کی ہے، اور امام احمد ان سے بھی بعد پیدا ہوئے، پھر ان کے اختلاف کو کس طرح اجماع مرکب قرار دیا جائے؟ اور اگر بطور تنزل کے اجماع مرکب میں اتحاد زمانہ مشروط نہ کہیں، تو بھی لازم آتا ہے کہ فقط ائمہ اربعہ کے اختلاف کو اجماع مرکب نہ کہیں، بلکہ یہ کہیں کہ ان کا اختلاف، اور امام ابو ثور کا، اور امام بخاری کا، اور داؤد ظاہری کا، اور امام محمد بن جریر طبری کا، کسی مسئلہ میں اجماع مرکب ہے او پر بطلان قول آخر کے۔ تو عدم اعتبار اتحاد زمانہ سے تمھاری ہی دلیل سے خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا، اور انحصار باطل ہوا۔ اور یہ دلیل الٹی تم پر حجت ہوئی۔ (معیار الحق)

اور "مسلّم الثبوت" کی عبارت جسے اجماعِ مرکب میں اتحاد زمانہ کے دعوے کے اثبات کے لیے نقل کیا ہے، خارج اور ہمارے مدعا کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے اجماع کرنے والوں کے زمانے کا اتحاد ثابت کیا ہے، اور اختلاف ائمہ اربعہ کو قول مخالف کے بطلان پر اجماع نہیں گردانا، بلکہ ایک زمانے کے مجتہد (جو ائمہ اربعہ کے بعد ہوئے ہیں) مذاہب ائمہ اربعہ کے اقوال میں ان کے اختلاف اختیار کرنے کو دوسرے قول اختیار کرنے کے عدمِ جواز پر اجماعِ مرکب قرار دیا ہے۔ اس تقدیر پر مولف کی تمام تفریعات فاسدہ (جن کی بنا اختلاف ائمہ اربعہ کے اجماعِ مرکب ہونے پر تھی) ساقط ہوئیں، اور اقوال متفرعہ کے ابطال کی جانب تفصیلاً حاجت نہ رہی لیکن چوں کہ مولف نے بہت سے دعوے کیے اس لیے ہر قول کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر بھی مفصلاً جواب دیا تا کہ انصاف پسند حضرات پر بخوبی حق، باطل سے ممتاز ہو جائے۔

> بلکہ اس عدمِ اعتبارِ اتحادِ زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماعِ مرکب پایا نہ جائے؛ کیوں کہ اختلاف سب مجتہدین کا اسی دن ہو چکے گا، تو قبل اس کے ہر مذہب کا اختلاف درست ہوگا۔ (معیار الحق)

قولہ: بلکہ اس عدمِ اعتبارِ اتحادِ زمانہ سے لازم آتا ہے کہ قیامت تک اجماعِ مرکب پایا نہ جائے، الخ۔

اقول: اول: تو اتحاد زمانہ کے عدمِ اعتبار سے اس امر کا لزوم کہ قیامت تک اجماعِ مرکب منعقد نہ ہو، ممنوع ہے، کما سيجيء تفصيله.

دوسرے: یہ کہ ہم نے اتحاد زمانہ کی شرط تسلیم کر کے ہر جگہ "صاحبِ تنویر" کی عبارات منقولہ کے محامل بیان کر دیے، اعادہ کی حاجت نہیں۔

کسی مسئلہ میں مجتہدین زمانہ کے چند اقوال ہونے کی صورت میں بعد والوں کو تمام اقوال کی مخالفت درست نہیں

توبہ نظر اسی اعضال اشکال کے اور بے دلیل ہونے، بلکہ مخالف ہونے دعوائے اجماعِ مرکب کے ائمہ اربعہ کے صاحب تفسیر احمدی نے اثبات سے اس دعوے کے عاجز ہوکر اعتراف کیا ہے کہ اس اعتراض سے جواب دینا سخت امر ہے۔ چناں چہ نور الانوار میں بعد بیان اجماع مرکب کے فرماتے ہیں: عندي أن هذا الأصل هو المنشأ لإنحصار المذاهب في الأربعة، و بطلان الخامس المستحدث، و لكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف، الاختلاف مشافهة في زمان واحد، فينبغي أن يكون مذهب الشافعي، و أحمد بن حنبل باطلا حين اختلف أبو حنيفة و مالك في زمان واحد. و إن أريد بالاختلاف أعم من أن يكون في زمان واحد، أم لا، فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي و أحمد بن حنبل؟ والجواب عنه صعب، و قد بالغت في تحقيقه في التفسير الأحمدي، اھ. کاتب الحروف التماس کرتا ہے کہ حضرات مدعیان اجماع کو حسرت نہ ہو کہ ملا احمد نے خدا جانے تفسیر احمدی میں کیا کچھ تحقیق کی ہے؛ کیوں کہ یہ عاجز اس کلام کو ان کے بھی نقل کرتا ہے، اور بعد نقل کے اس کی جواب دہی سے بھی مشرف ہوگا۔ قال في التفسير الأحمدي: و ليت شعري ما معنى الاختلاف في الأقوال، أهو في زمان واحد بالمشافهة، أم مطلقا؟ فإن كان مطلقا فالاختلاف باق إلى يوم القيامة، فلم تنحصر المذاهب في الأربعة. و إن كا في زمان واحد فمن المعلوم أن زمان الشافعي و زمان أحمد بن حنبل غير زمان أبي حنيفة و مالك، فإذا اختلف أبو حنيفة و مالك ينبغي أن يكون إجماعا على بطلان قول الشافعي و أحمد بن حنبل، إلا أن يقال: الاختلاف المعتبر هو الذي في زمان واحد، و الشافعي وغيره إذا قالوا قولا إنما يقولون إذا جرىٰ به رأي أبي يوسف و محمد مع أبي حنيفة، أو كان الاختلاف بين الصحابة، فأخذ أبو حنيفة بقول صحابي والشافعي بقول صحابي آخر، اھ. اس کلام میں اعتراض تو وہی ہے جو کہ نور الانوار کی عبارت میں گزرا ہے، اور جواب اس سے یہ دیا ہے کہ ہم نے شق اول کو، یعنی اعتبار اتحاد زمانہ کو اختیار کیا، اور دفع اس ایراد کا جو اس شق پر ہوتا تھا دو وجہ سے ہے: وجہ اول یہ کہ امام شافعی اور امام احمد نے امام اعظم سے اسی قول میں اختلاف کیا ہوگا جس میں ابو یوسف اور امام محمد کی رائے ابو حنیفہ سے متحد ہوگی، تو اختلاف شافعی اور احمد کا ابو یوسف اور محمد سے بعینہٖ اختلاف ہوا ابو حنیفہ سے، نظرا إلى الاتحاد. اور اختلاف ان ابو یوسف اور محمد سے تو ایک ہی زمانہ میں ہوا ہے، تو لازم آیا کہ ابو حنیفہ سے بھی ایک ہی زمانے میں ہوا۔ اور وجہ دوسری یہ کہ بے شک بسبب اخذ اتحاد زمانہ کے، ائمۂ اربعہ کا اپنا خاص اختلاف تو اجماع مرکب نہیں ہو سکتا، لیکن چوں کہ اختلاف ان کا رجوع کرتا ہے طرف اختلاف صحابہ کے، اس لیے یہ اختلاف اجماع مرکب ہو سکتا ہے؛ اس لیے کہ اختلاف صحابہ کا بلا خلاف اجماع مرکب ہونا مسلم ہے۔

أقول في الجواب عن جوابه: یہ جواب دونوں وجہ سے باطل ہے: وجہ اول تو قابل مضحکہ کے ہے؛ کیوں کہ جب ایک دفعہ اختلاف امام مالک اور امام اعظم کا مثلاً مقدار مسح سر میں ایک زمانہ میں واقع ہوا اور اس کو اجماع مرکب فرض کیا گیا تو بعد انعقاد اجماع کے، وقت احداث شافعی کے، قول ثالث کو مسح سر میں، جو مخالف ہے ان دونوں کے، موافقت رائے ابو یوسف و محمد کی ابو حنیفہ سے کیا فائدہ کرے گی؟ بلکہ اگر ابو یوسف کو خود ابو حنیفہ ہی فرض کیا جائے تو بھی کچھ فائدہ نہیں؛ اس لیے کہ اجماع مرکب ایک دفعہ منعقد ہوگیا، اور احداث قول ثالث کا باطل ٹھہرایا گیا۔ اور اگر کہو کہ وقت اختلاف امام مالک اور امام اعظم کے فی الفور اجماع نہ ہوا تھا، بلکہ امام شافعی کا انتظار تھا، اور جب کہ ان (شافعی) کا اختلاف ہم عصر ابو یوسف اور امام محمد سے ہوگیا تو اجماع مرکب منعقد ہوا، تو ہم کہیں گے کہ ایسا ہی امام بخاری اور طبری اور داؤد ظاہری اور سوائے ان کے اور مجتہدوں کا قیامت تک انتظار کرنا چاہیے۔ اور اگر انتظار شافعی کو اوروں کے انتظار سے کوئی مرجح شرعی ہو تو بیان کرو۔ (معیار الحق)

قوله: تو بہ نظر اسی اعضال اشکال کے اور بے دلیل ہونے، الخ۔

اقول: پہلے ہم اصل مسئلہ جس میں بحث ہے، محققین اصول کے موافق بیان کرتے ہیں، اور اس کے بعد ملا احمد کے کلام کی تحقیق کی طرف متوجہ ہوں گے، تو سنو! اہلِ اصول حنفیہ کا اصل مسئلہ جو تمام سلف و خلف کے نزدیک متفق علیہ ہے، اور "مسلّم الثبوت، توضیح، تلویح، بزدوی، بدیع الاصول اور حسامی" وغیرہ میں مذکور ہے، یہ ہے کہ:

"الأمة إذا اختلفوا علیٰ أقوال کان إجماعا منهم علیٰ أن ما عداها باطل".

یعنی جب معتبرین امت محمدیہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم (جو علماے مجتہدین ہیں) کسی مسئلے میں چند اقوال پر باہم اختلاف کریں تو ان سب کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس مسئلۂ مبحوث عنہا میں مجتہدین کے اقوال مختارہ کے علاوہ دیگر قول باطل ہے۔ پھر بعض نے کہا کہ: یہ حکم صحابۂ کرام کے ساتھ خاص ہے۔ اور بعض کے نزدیک صحابہ کی خصوصیت نہیں، جس زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے میں چند اقوال میں اختلاف کریں گے تو اقوال مذکورہ کے علاوہ ہر مخالف قول باطل ہوگا، اور محققین حنفیہ کا مختار یہی ہے، کما نقلنا سابقاً عن "نهاية الوصول" و"المسلّم[1]". اور بعض شافعیہ نے کہا کہ: یہ حکم مطلقاً نہیں بلکہ وہ قول آخر جو اقوال مجتہدین مختلفین کے مخالف ہے اگر اس شے کو باطل کرنے والا ہو جس پر مختلف فیہ مسئلے میں مجتہدین کا اتفاق ہو گیا ہے، تو باطل ہے، اور نہیں تو نہیں۔

قال الآمدي في "الإحكام":

"الأولیٰ في أن أهل العصر الأول إن اختلفوا علیٰ قولین فهل لمن بعدهم إحداث ثالث أم لا؟ فالأکثرون منعوه. و أهل الظاهر جوزوه. والحق أن القول الثالث المحدث إن لم یرفع مجمعا علیه جاز إحداثه، کفسخ النکاح بالعیوب الخمسة؛ فإن الأمة اختلفوا فیها علیٰ قولین: فالبعض منهم یقول: بجواز الفسخ بکل واحد منها، والبعض الآخر منهم یقول: بأنه لا یجوز الفسخ بشيء منها. فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث یجوز إحداثه؛ لأنه لیس رافعاً لما أجمعوا علیه لموافقة کل من الفریقین في بعض، وإلا، أي: و إن رفع مجمعاً علیه فلا یجوز إحداثه. مثال القول الثالث الرافع

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الأصل الثالث: الإجماع، ج:۲،ص: ۲۸۶، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان. و نصه:
إذا لم یتجاوز أهل العصر عن قولین في مسئلة لم یجز إحداث ثالث عند الأکثر، و خصه بعض الحنفیة بالصحابة، و جاز عند طائفة مطلقا. و مختار "الآمدي والرازي": إن رفع ما اتفقا علیه فممنوع...إلخ.

لما أجمعوا عليه: اختلاف الأئمة في الجدّ إذا اجتمع مع الأخ؛ إذ قيل في الجد مع الأخ: إن الميراث كله للجد. و قيل أيضاً: الميراث لهما، أي: يقسم بينهما. فالإجماع منعقد علىٰ أن للجد قسطا من الميراث، فحرمان الجد و صرف المال كله إلى الأخ قول ثالث رافع لما أجمعوا عليه، فلا يجوز إحداثه" اهـ.

اور "صاحبِ توضیح" نے "آمدی" کے اس کلام پر تحقیق بلیغ فرمائی، اس کا خلاصہ یہ ہے: اگر مختلف فیہ مسئلے میں چند اقوال ہوں اور ان اقوال میں کوئی قدر مشترک، مجمع علیہ نکلے تو اس کے مخالف دوسرا قول باطل ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو دوسرا قول نہ مجمع علیہ کے مخالف ہوگا اور نہ باطل محض کہا جائے گا، کما قال:

"فالشان في تميز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة، لا يلزم فيها ذٰلك فلا بد من ضابطة، وهو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد، و هو من الأحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الإجماع، و إلا فلا" اهـ[1].

اور "صاحبِ مسلّم الثبوت" نے کہا: اکثر کے نزدیک یہ ہے کہ جب مجتہدین زمانہ کسی مسئلہ میں چند قول فرمائیں تو ان کے بعد والوں کو تمام اقوال کی مخالفت درست نہیں۔ اور "آمدی اور رازی" کے نزدیک یہ ہے کہ اگر قولِ ثالث امر متفق علیہ کو ختم کرنے والا ہو تو باطل ہے، و إلا فلا. کما قال:

"إذا لم يتجاوز أهل العصر عن قولين في مسئلة لم يجز إحداث ثالث عند الأكثر، و خصه بعض الحنفية بالصحابة، و جاز عند طائفة مطلقا. و مختار "الآمدي والرازي": أن رفع ما اتفقا عليه ممنوع، كوطئ المشتري البكرَ. قيل: يمنع الرد، و قيل: مع الأرش. فالرد مجانا لم يجز. و مقاسمة الجد الأخَ و حجبه، فالحرمان خلاف الإجماع. و عدة الحامل المتوفىٰ عنها زوجها بالوضع، أو أبعد الأجلين. فلا يقال: بالأشهر فقط، وإلا فلا، كالتفصيل في الفسخ بالعيوب الخمسة، فقيل: لا. وقيل: نعم. و في الزوج و الزوجة مع الأبو ين، فقيل: للأم ثلث الكل، و قيل: ثلث الباقي" اهـ[2].

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثالث في الإجماع، ص: ۲۸۲، مجلس البركات جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الأصل الثالث: الإجماع، مسئلة: إذا لم يتجاوز أهل العصر... إلخ، ج:۲، ص: ۲۸٦، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اب یہ امر محل غور ہے کہ "مولفِ معیار" سے اتحاد زمانہ کی شرط ہونے کا دعویٰ (جو اجماعِ مرکب میں واقع ہوا ہے) محض خیال پر مبنی ہے۔ کسی نے اجماعِ مرکب میں اس کی تصریح نہیں کی، بلکہ اس بحث میں اقوال مختلفہ کی جو مثالیں لکھی ہیں، وہ ہیں جن کے قائلین کا زمانہ متحد نہیں۔

قال في "التوضيح":

"و اختلفوا في علة الربا، فعندنا: العلة هي القدر مع الجنس، و عند الشافعي: الطعم مع الجنس، و عند مالك: الطعم، والادخار مع الجنس. فالقول بأن العلة غير ذٰلك قول ثالث لم يقل به أحد" اھ[1].

اور اسی طرح اکثر مثالوں میں ائمہ ثلثہ یا ائمہ اربعہ کے مختلف فیہ اقوال اور ان مجتہدین کے اقوال نقل کرتے ہیں جن کا زمانہ متحد کیا بلکہ قریب بھی نہیں۔ اگر مولفِ معیار کی نظر ان کتابوں کی طرف ہوتی تو اجماعِ مرکب میں اجماع کرنے والوں کے اتحاد زمانہ کی شرط ہرگز نہیں کرتا اور اپنے خیال باطل اور دلیلِ عاطل کی بنا پر ایک نئی اصطلاح وضع نہ کرتا، اور یہ لایعنی بات نہ کہتا کہ: "ہر اجماع مرکب ہو یا بسیط اس میں اہل اجماع کا اتحاد زمانہ شرط ہے ورنہ قیامت تک اجماع منعقد ہی نہ ہو" انتہیٰ۔ و سيجيء جوابه بالتفصيل.

اور علامہ "تفتازانی" کا قول (جو اجماع میں اتحاد زمانہ کی شرط ہونے پر مشعر ہے) اجماعِ بسیط میں ہے نہ کہ مرکب میں؛ اس لیے کہ علامہ تفتازانی نے اجماعِ مرکب کی جو اکثر مثالیں پیش کی ہیں، وہ ہیں جن میں اجماع کرنے والوں کا زمانہ متحد تو کیا، قریب بھی نہیں۔ کما قال في "التلويح:

"لا إجماع على وجوبِ غسل المخرج لمخالفةِ أبي حنيفة، و لا على وجوب غسل أعضاء الوضوءِ لمخالفة الشافعي — رحمهما الله تعالىٰ — اھ[2].

و قال أيضا: "أما مسئلة علة الربا: فلا يخفى أن القول الثالث إن كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للإجماع، و إلا فلا؛ إذ لم يقع اتفاق الأقوال الثلاثة إلا على اعتبار الجنس في العِلّية" اھ[3].

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثالث في الإجماع، ص: ۲۸۰، مجلس البركات جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.
(۲) التلويح شرح التوضيح، الباب الثاني في أهلية من ينعقد به الإجماع، ج:۲، ص: ۹۲، دار الكتب العلمية، بيروت.
(۳) التلويح شرح التوضيح، الباب الثاني في أهلية من ينعقد به الإجماع، ج:۲، ص: ۹۵، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اجماعِ مرکب کے لیے اتحادِ زمانہ، شرط نہیں

علاوہ یہ کہ اس وجہ سے اختلاف سب مجتہدوں کا قیامت تک ایک زمانہ میں ہو جائے گا کیوں کہ جس طرح ابو یوسف کی ہم عصری امام شافعی سے بواسطہ اتحادِ رائے ابو یوسف کے امام اعظم سے موجب ہوئی، ہم عصری امام شافعی کو امام اعظم سے، اسی طرح ہم عصری کسی اور موافق فی الرای ان کی کے، مثلاً امام ابو ثور یا امام طبری سے یا کسی اور مجتہد سے قیامت تک موجب ہو گی ہم عصری ابو ثور وغیرہ کی امام اعظم سے۔ کیا وقت اختلاف ابو ثور یا بخاری کے یا کسی اور مجتہد کے قیامت تک کوئی شخص موافق فی الرائے امام اعظم یا امام شافعی اور احمد کا نہ ہو گا؟ علاوہ یہ کہ یہ وجہ اسی صورت اور اسی مسئلہ میں جاری ہو گی، جس میں امام ابو یوسف وغیرہ امام اعظم سے متفق ہوں گے، اور بہت سے مسائل میں جن میں امام ابو یوسف اور امام محمد سے، امام اعظم مخالف ہیں، ان میں اس وجہ سے اجماع مرکب منعقد نہ ہو گا۔ حالاں کہ مدعا یہ تھا کہ ہر مسئلہ مذاہب اربعہ کا خلاف درست نہیں، اور بجمیع اجزاء مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہے۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے: "بلکہ خاص کر اجماعِ مرکب کی تعریف میں بھی یہ امر ملحوظ ہے؛ اس لیے کہ اجماعِ مرکب عبارت ہے اختلاف سے، تو چاہیے کہ زمانہ اختلاف کرنے والوں کا ایک ہو ورنہ اجماعِ مرکب قیامت تک منعقد نہ ہو گا" انتہیٰ۔

اس کا بطلان اگرچہ صاحبِ "توضیح و تلویح" وغیرہ کی نقل کلام سے بخوبی ہو چکا لیکن حل و تفصیل کے وعدے کے مطابق، تفصیل کی جاتی ہے کہ اختلاف کے لیے اہلِ اصول کے نزدیک اختلاف کرنے والوں کا اتحادِ زمانہ شرط نہیں، اور نہ ہی مولف کی تراشیدہ دلیل اشتراط کی مقتضی ہے۔ جس طرح مولف ایک زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو اجماع مانتا ہے اسی طرح اگر دو زمانے کے ائمہ کے اختلاف کو قولِ ثالث کے بطلان پر اجماع مانیں (جیسا کہ صاحبِ "توضیح و تلویح" کا کلام اور ان کی ذکر کردہ مثالیں اس پر دال ہیں) تو کچھ قباحت نہیں بلکہ اہلِ اصول کا عین مدعا یہی ہے، مثلاً حاملہ مُتوفیٰ عنها زوجها[1] کی عدت کے مسئلے میں صحابہ نے اختلاف کیا۔ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اس کی عدت وضعِ حمل کے ساتھ قرار پائی اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابعدِ اجلین[2] کے ساتھ حکم فرمایا۔ اب مجتہدین لاحقین کو صرف مہینوں کے ساتھ عدت کا حکم کرنا جائز نہیں۔ اس حادثے میں تمام مجتہدین لاحقین انھیں دونوں اقوال میں سے کسی ایک کو اختیار کریں گے۔ یہ صورت اختلاف کرنے والوں کے اتحادِ زمانہ کی ہے۔

اور مثلاً امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر اور جنس ہے۔ امام مالک نے فرمایا: طعم، جنسیت اور ادخار ہے۔ امام شافعی نے فرمایا: مطعومات[3] میں طعام، اور اثمان[4] میں ثمنیت ہے، اور جنسیت شرط ہے۔ تو جس وقت امام ابو حنیفہ نے اجتہاد سے ربا کی علت مستنبط کی تو اس میں سابقین سے مخالفت نہ تھی، اس لیے کہ

(۱) جس عورت کے شوہر کا انتقال ہو جائے، اور وہ حمل سے ہو۔

(۲) دونوں مدتوں (وضعِ حمل اور چار ماہ دس روز) میں سے جو زیادہ ہو۔ (۳) کھائی جانے والی چیزیں۔ (۴) سونا، چاندی۔

اس زمانے میں سابقین میں سے کوئی نہ تھا، اور امام مالک نے جو اجتہاد کیا، تو ان کا اور امام ابو حنیفہ کا زمانہ ایک تھا۔ رہے امام شافعی تو انھوں نے ان لوگوں کے مذہب کی بنا پر جو سابقین کے اقوال میں مخالفت کے عدمِ جواز کے لیے قدرِ اجماعی کی شرط گردانتے ہیں، دونوں سابقہ اماموں کی مخالفت نہیں کی؛ اس لیے کہ سابقہ دونوں اقوال میں اعتبارِ جنسیت قدرِ اجماعی تھا، جسے انھوں نے مسلّم رکھا اور امام مالک کے قول کے مطابق مطعومات میں طعم کا اعتبار کیا، تو جس طرح امام شافعی کو قدرِ مجمع علیہ سے مذکورہ دونوں اماموں کی مخالفت درست نہ تھی، اسی طرح متاخرین کو ائمۂ ثلاثہ کے قدرِ مجمع علیہ سے مخالفت کرنا درست نہیں۔ وہ قدرِ مجمع علیہ ائمۂ ثلاثہ کے درمیان جنسیت ہے، اور امام مالک و شافعی کے درمیان طعم ہے۔ اور امام شافعی نے جو اثمان کی ثمنیت میں معتبر، قدرِ اجماعی کی مخالفت نہیں کی، تو اس کا اعتبار کرنا جائز ہے، البتہ جو لوگ مخالفت کے عدمِ جواز کے لیے مقدارِ اجماعی کی شرط نہیں گردانتے بلکہ لاحقین کو سابقین کی مطلقاً مخالفت تجویز نہیں کرتے ان کے مذہب پر اثمان میں ثمنیت کا اعتبار (جیسا کہ مذہب شافعی ہے) بظاہر امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے مخالف معلوم ہوتا ہے لیکن بہ نظرِ غور یہ بھی مخالف نہیں؛ اس لیے کہ ثمنیت کے لیے ادخار اور قدر دونوں لازم ہیں؛ لہٰذا جس جگہ ثمنیت ہوگی وہاں ادخار اور قدر بھی ضرور ہوں گے؛ تو ثمنیت کا اعتبار مذکورہ دونوں اماموں کے مخالف نہ ہوا۔ اب محلِ غور ہے کہ اختلاف کرنے والوں کا اتحادِ زمانہ اجماع بن جانے کے لیے کیا ضروری ہے؟

اور اگر یہ شبہہ ہو کہ علیت ربا، حکم شرعی نہیں ہے، اور ہمارا کلام حکم شرعی میں تھا، **تو اس کا جواب یہ ہے** کہ ربا کی علیت معنیً حکم شرعی ہے؛ اس لیے کہ ربا کی حرمت علت پر مرتب ہوگی، لہٰذا علت کی تعیین ترتب حکم کو لازم ہے، تو علت ربا کے درمیان جنسیت وغیرہ کا اعتبار کرنا گویا یہ حکم کرنا ہے کہ اتحادِ جنس وغیرہ کی صورت میں ربا حرام متحقق ہے، اور اختلافِ جنس کی صورت میں متحقق نہیں، كما قال في "التلويح":

"نعم! يمكن أن يقال: إن القولين اتفقا علىٰ أن لا ربا في غير الجنس، و هٰذا حكم شرعي، فالقول بعدم دخول الجنس في العِلّية رفع لذلك" اھ[1].

مع هذا مناقشه في المثال لا يليق بالمحصلين. و علىٰ تقدير إتمامها لا يقدح في المقصود.

اور متقدمین کے اختلاف کے ثبوت میں اور اس اختلاف کے اجماع بن جانے میں اختلاف کرنے والوں کے زمانے کو کیا دخل ہے کہ مولفِ معیار یہ کہتا ہے کہ:

"کیوں کہ اختلاف مجتہدین مختلفین کا تو اسی دن ہو چکے گا جب کہ قیامت برپا ہوگی اور مجتہدین کے اختلاف کرنے کی امید منقطع ہوگی" انتہیٰ۔

(۱) التلويح شرح التوضيح، الباب الرابع في حكم الإجماع، ج:۲، ص:۹۷، دار الكتب العلمية، بيروت.

اتمامِ اختلاف کو عدم اتحادِ زمانہ مختلفین کی تقدیر پر شرط گردانا لازم نہیں ہے اور یہ مولفِ معیار کی محض خیال بندی ہے، مثلاً جن مسائل میں صحابۂ کرام نے چند مختلف اقوال فرمائے ان کے بعد والوں کو بعض کے مذہب کی بنا پر، ان اقوال میں قدر اجماعی کے مخالف اور اکثر کے مذہب کی بنا پر مطلقاً، مخالف قول کرنا جائز نہیں۔ اور جن امور میں مجتہدین متاخرین نے کلام کیا ان سے متاخر لوگوں کو تفصیل مذکور کے مطابق ان مجتہدین اور صحابۂ سابقین کی مخالفت درست نہ ہوگی۔ کمالِ حیرت ہے کہ مولفِ معیار نے اتمام اختلاف کو کیوں دخل دیا؟

اور اجماعِ مرکب میں اختلاف کرنے والوں کے اتحادِ زمانہ کی شرطیت کو ''مسلّم الثبوت'' کی طرف نسبت کرنا محض وہم ہے؛ اس لیے کہ مولف نے جو ''مسلّم'' کی عبارت نقل کی اس میں لفظ "أهل العصر" ہے۔ اس سے یہ امر متعیّن نہیں کہ عصر واحد ہی مراد لیا جائے۔ ممکن ہے کہ لامِ تعریف جنس کے لیے ہو اور معنٰی یہ ہوں کہ جس وقت جنسِ زمانی کے مجتہدین مخالفت کریں۔ اب یہ جنس زمانہ خواہ ایک فرد میں متحقق ہو یا زیادہ میں۔ اور یہی معنی "توضیح و تلویح" کے موافق ہیں کہ ان میں اجماعِ مرکب کی مثالوں میں صراحۃً وہ مجتہدین مراد لیے ہیں جن کا زمانہ ایک نہیں ہے۔ اور اسی طرح کلام "کشف بزدوی اور نور الانوار" وغیرہ سے بھی اتحاد زمانہ کی شرطیت معلوم نہیں ہوتی۔ اگر مولف ان کی عبارت نقل کرتا تو ہم بھی بہ تفصیل رفع اشتباہ کرتے۔ منصفین کو چاہیے کہ کتب مذکورہ ملاحظہ کریں تاکہ مولف کا وہم واضح ہو جائے۔

اور یہ جو کہا ہے کہ: "اگر بطور تنزل اجماع مرکب میں اتحاد زمانہ مشروط نہ کہیں، تو بھی لازم آتا ہے کہ فقط ائمۂ اربعہ کے اختلاف کو اجماعِ مرکب نہ کہیں بلکہ یہ کہیں کہ ان کا اختلاف اور امام ابی ثور اور امام بخاری وغیرہ کا، کسی مسئلے میں، اجماعِ مرکب ہے اور پر بطلان قولِ آخر کے، تو عدم اعتبارِ اتحادِ زمانہ سے تمھاری ہی دلیل سے خلاف مذاہب اربعہ کا درست ہوا۔ اور انحصار باطل ہوا" انتہیٰ۔

معلوم نہیں کہ اتحاد زمانہ کے مشروط نہ ہونے سے مولف نے کیا سمجھا ہے؟ شاید اس کے زعم میں یہ ہے کہ جس وقت اتحاد زمانہ شرط نہ ہوا تو اختلاف زمانہ شرط ہوا اور صرف ائمۂ اربعہ کے اختلاف زمانہ سے اجماعِ مرکب نہ بنے گا، بلکہ ان کے ساتھ زمانہ مختلف کے دیگر مجتہد بھی لے لیے جائیں تب ان سب کا اختلاف اجماعِ مرکب ہوگا۔ مولف کی مزعومہ دونوں باتیں باطل ہیں، اور اتحاد زمانہ کے عدم اشتراط کو لازم نہیں؛ اس لیے کہ اتحاد زمانی کی شرط نہ کرنا اشتراط اختلاف کو کہاں مستلزم ہے؟ مثلاً اگر کہا جائے کہ نقدین[1] کے وجوب زکاۃ میں نموِ حقیقی شرط نہیں، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نموِ تقدیری شرط ہو اور نموِ حقیقی کی تقدیر پر زکاۃ دینا واجب نہ ہو۔ بلکہ جب نموِ حقیقی شرط نہ ہوا تو نموِ تقدیری مسکوت عنہ رہا، پس متنازع فیہ میں اتحاد زمانہ مشروط نہ ہوا۔ خواہ ہو یا نہ ہو،

(۱) نقدین: سونا، چاندی

دونوں تقدیر پر اجماعِ مرکب بن جائے گا، توامام ابو حنیفہ اور امام مالک کے اختلاف سے بھی کہ ان کا زمانہ متحد تھا، اجماعِ مرکب ہوجائے گا۔ اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے اختلاف سے بھی منعقد ہوگا، اور مجموع کے اختلاف سے بھی کہ ان کا زمانہ مختلف تھا، متحقق ہوگا۔

اور مولفِ معیار کی دوسری مزعومہ بات بالکل ظاہر البطلان ہے؛ اس لیے کہ اگر ہم اس امر کو تسلیم بھی کریں کہ اتحاد زمانہ کے اشتراط کی نفی، اختلاف زمانی کے اشتراط کو مستلزم ہے جب بھی ائمہ ثلاثہ یا اربعہ کے اختلاف سے ایک اجماع منعقد ہوجائے گا، اس لیے کہ ان کا زمانہ مختلف ہے، پھر ہمیں امام ابو ثور اور امام بخاری وغیرہ کو ائمۂ اربعہ کے ساتھ لینا کیا ضروری ہے؟ اور اجماعِ مرکب کا تحقق کہ اس تقدیر پر اجماع کرنے والوں کے اختلاف زمانہ کے بغیر نہ ہوسکے گا، ان کے لینے پر کب موقوف ہے؟ اجماعِ مرکب بن جانے کے لیے محض ائمۂ ثلاثہ یا اربعہ کا اختلاف زمانہ کافی ہے۔

اب اصل مدعا سنو کہ در حقیقت اجماعِ مرکب کے تحقق کے لیے اتحاد زمانہ شرط نہیں، جیسا کہ اختلاف زمانہ شرط نہیں، تو ایک زمانے کے مجتہدین کے اختلاف سے بھی اجماعِ مرکب منعقد ہوگا، اور کئی زمانے کے مجتہدین کے اختلاف اقوال سے بھی، مثلاً زمانۂ صحابہ میں بھی جو کسی حادثے میں اختلاف اقوال ہوا ہے، یہ اختلاف اس بات پر اجماعِ مرکب ہے کہ ان کے بعد اور کسی مجتہد کو مقدار اشتراکی میں ــــ عند البعض، اور مطلقاً عند الاکثر ــــ خلاف کرنا درست نہیں۔ انھیں کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ چناں چہ علامہ بہاری نے "مسلّم الثبوت" میں اس مضمون کا افادہ فرمایا ہے:

"إن قلت: شاع من غير نكير مخالفة المجتهد اللاحق للسابقين، قلت: إنما يصح عند الأكثر بعد سبق قائل، و لو لم يشتهر" اھ[1].

اور جس واقعے میں صحابہ نے مثلاً سکوت فرمایا تھا، یا کسی ایک صحابی نے قول کیا تھا یا (حسب مذہب بعض) اقوال مختلفہ میں قدر اجماعی نہ تھی تو اس حادثے میں مجتہدین متاخرین کو اقوال تجویز کرنا درست ہے۔ اب جس جس حادثے میں ان متاخرین کا باہم یا صحابۂ کرام کے ساتھ اختلاف آرا واقع ہوا تو ان کے بعد والے مجتہدین کو اس کے علاوہ قول کرنا جائز نہیں؛ لہٰذا امام ابو ثور وغیرہ کا اقوال سابقین کے مخالف (مطلقاً عند الاکثر، اور مقدار اجماعی میں، عند البعض) قول کرنا خرق اجماع ہے، تو ان کے اختلاف پر اجماع مرکب کیوں کر موقوف رکھا جائے گا؟ البتہ اگر کوئی حادثہ زمانۂ ائمۂ اربعہ تک مسکوت عنہ رہا ہو، یا بعض کے مذہب کی بنا پر کسی مسئلے کے اقوال میں قدر اجماعی موجود نہ ہو تو اس مسئلے میں مجتہدین لاحقین کو اجتہاد کرنا جائز ہے۔ لیکن جو لوگ حصر کے مدعی ہیں انھوں نے

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، الأصل الثالث: الإجماع، مسئلة: إذا لم يتجاوز أهل العصر... إلخ، ج:۲، ص: ۲۸۷، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

مذاہب اربعہ میں اسی نظر سے حصر کیا ہے کہ ائمۂ اربعہ کے بعد کوئی ایسا حادثہ کہ ائمۂ اربعہ کے اقوال کلیہ و جزئیہ اس پر مشتمل نہ ہوں، بحکم استقرا نہیں نکل سکتا؛ لہٰذا کسی اور مجتہد کا اجتہاد مقلدین کا محتاج الیہ نہیں، اس لیے کہ حوادثِ کلیہ و جزئیہ، اقوال ائمۂ اربعہ میں منحصر ہو چکے۔ مقلد کو جس مسئلے میں تقلید کی حاجت ہو ائمۂ اربعہ کے اقوال کی طرف رجوع کرے، (اور ان اقوال کے برخلاف کسی مجتہد کا اجتہاد) مخالفت اجماع کے سبب جائز نہیں، کما مر مفصلاً.

اور اس بات کے بعد کہ ائمۂ اربعہ کے بعد کسی مجتہد کو مذاہب اربعہ کے مخالف قول کرنا جائز نہیں، اگر کوئی عالم مرتبۂ اجتہاد کو پہنچے گا تو اس کی غایت سعی یہی ہوگی کہ اقوال متقدمین سے کسی قول کو اختیار کرے گا ورنہ جو بات نئی نکالے گا اس میں متقدمین کا خلاف لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے۔

صاحبِ تفسیرات احمدیہ کے اعتراض کا جواب

اس تحقیق سے ملا احمد جیون، صاحبِ تفسیر احمدی کا اعتراض دفع ہو گیا؛ اس لیے کہ ہم نے یہ شق اختیار کی کہ اجماع مرکب میں اتحاد زمانہ شرط نہیں اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا کوئی قول جملہ سابقین کے مخالف نہیں ہے، بلکہ یا تو انھیں کے اقوال میں سے کسی قول کو اختیار کیا ہے یا امور مسکوت عنہا میں استنباط اور اعتبار کیا ہے، یہی حال امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا ہے کہ انھوں نے کوئی ایسی بات نہیں فرمائی جس میں تمام سابقین سے مخالفت لازم ہو، اور ان کے بعد کوئی مسکوت عنہا حادثہ باقی نہ رہا کہ ائمۂ اربعہ کے اقوال اس پر حاوی نہ ہوں۔ اب مجتہدین متاخرین بعض اقوال کو اختیار کرنے اور متقدمین کے بعض اختیارات کو ترجیح دینے کے علاوہ نئی بات نکال ہی نہیں سکتے، تو ہمارا اختلاف مثلاً اس کے کب لائق ہے کہ اجماعِ مرکب اس پر موقوف ہو؛ اس لیے کہ **اولاً:** تو ہم لوگ مجتہد نہیں۔ اور بالفرض ہم میں سے کوئی مجتہد بھی ہو جائے تو اسے سابقین کی مخالفت کب جائز ہے؟ فلا اعتداد باختلافه.[1]

اور امام ابو ثور وغیرہم کا اجتہاد مستقل اگر تسلیم بھی کیا جائے تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان کے اقوال ائمۂ اربعہ کے مخالف ہوں؟ ممکن ہے کہ ان کی رائے ائمۂ اربعہ کے اقوال میں سے کسی قول کے موافق واقع ہو، و من ادعی المخالفة فعليه البيان. اور بالفرض اگر ان کا کوئی قول ائمۂ اربعہ کے مخالف ہو تو ضرور وہ کسی صحابی یا تابعی وغیرہم، متقدمین کے موافق ہو گا، و إن لم نعلمه مفصلاً، کما مر عن "المسلّم".

اور وہ جواب جو خود صاحبِ تفسیر احمدی نے اپنے اعتراض کا دیا ہے ہمارے جواب سے قریب ہے، لیکن وہ صرف اتحاد زمانی کی شق پر ہی مرتب نہیں ہے، جیسا کہ صاحبِ تفسیر احمدی نے گمان کیا۔ اور "مولفِ

(۱) یعنی اس کے اختلاف کا کوئی اعتبار و شمار نہیں۔

معیار" کا اپنے دعوے کے ساتھ اس کی جواب دہی سے مشرف ہونا، خیال خام اور دعوائے محض ہے۔ عُقلا ایسی تشریف کو فضیحت سے بدتر سمجھتے ہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ صاحبِ تفسیرِ احمدی "نور الانوار" میں صاحبِ ''منار'' کے اس قول:

"والأمة إذا اختلفوا في مسئلة في أي عصر كان، علىٰ أقوال كان إجماعا منهم علىٰ أن ماعداها باطل "کے ذیل میں فرماتے ہیں۔

"ولا يجوز لمن بعدهم إحداث قول آخر، كما في الحامل المتوفىٰ عنها زوجها، قيل: تعتد بعدة الحامل، و قيل: بأبعد الأجلين. فلا يجوز أن تعتد بعدة الوفاة إذا لم تكن أبعد الأجلين. و قيل: هٰذا في الصحابة خاصةً، أي: بطلان القول الثالث في الصحابة فقط؛ فإنهم إن اختلفوا علىٰ قولين كان إجماعا علىٰ بطلان القول الثالث، دون سائر الأمة. و لكن الحق أن بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر، و هٰذا يسمىٰ إجماعا مركبا؛ لأنه نشأ من اختلاف القولين، و هو أقسام: قسم منها يسمىٰ بعدم القائل بالفصل، و قد بينها صاحب "التوضيح" بما لا يتصور المزيد عليه. و عندي أن هٰذا الأصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الأربعة، و بطلان الخامس المستحدث. و لكن يرد عليه أنه إن أريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد، فينبغي أن يكون مذهب الشافعي و أحمد بن حنبل –رحمهما الله– باطلاً حين اختلف أبو حنيفة مع مالك –رحمهما الله– في زمان واحد. و إن أريد بالاختلاف أعم من أن يكون في زمان واحد أم لا، فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي و أحمد بن حنبل رحمهما الله تعالىٰ؟ و الجواب عنه صعب" اھ[1].

اس عبارت کا مختصراً حاصل یہ ہے کہ جس وقت امت محمدی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم — یعنی اس امت کے مجتہدین اہل حل و عقد — کسی مسئلے میں چند اقوال پر اختلاف کریں تو یہ قول آخر کے بطلان پر اجماع ہے اور اس کا نام اجماعِ مرکب ہے۔ اور میرے نزدیک مذاہب اربعہ کے درمیان انحصارِ مذاہب کا منشا یہی قاعدہ ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اجماعِ مرکب کے لیے جو اختلاف چاہیے اگر ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف ہے تو ظاہر ہے کہ مجتہدین اربعہ کا زمانہ ایک نہ تھا پھر ان کے اختلاف سے ائمۂ اربعہ کے مخالف، قول آخر کے بطلان پر اجماعِ مرکب کیوں کر منعقد ہوگا؟ بلکہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کا زمانہ ایک تھا تو

(۱) نور الأنوار شرح المنار، مبحث الإجماع قبيل باب القياس، ص: ۲۲۷، مجلس البركات جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

چاہیے کہ ان کے اختلاف کے بعد امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کو ان کے مخالف کوئی قول کہنا جائز نہ ہو۔ اور اگر ایک زمانے کے مجتہدین کی تخصیص نہیں ہے بلکہ کسی زمانے کے مجتہدین ہوں ان کے اختلاف سے اجماعِ مرکب بن جائے گا، تو ائمۂ اربعہ کے بعد بھی بہت سے علما اور مجتہدین ہوئے ہیں تو چاہیے کہ ان کا اور مجتہدین سابقین کا اختلاف مل کر اجماعِ مرکب کے لیے کافی ہو، اور اس تقدیر پر ائمۂ اربعہ کے مذہب کے علاوہ کوئی دوسرا مذہب باطل نہ ہوگا، اھ خلاصته مع أدنیٰ توضيح.

"تفسیر احمدی" میں اس اعتراض کا جواب اس طور پر دیا ہے:

"إلا أن يقال: الاختلاف المعتبر هو الذي في زمان واحد، والشافعي وغيره إذا قالوا قولا إنما يقولون إذا جرىٰ رأي أبي يوسف و محمد مع أبي حنيفة رحمهم الله، أو كان اختلاف بين الصحابة، فأخذ أبو حنيفة رحمه الله تعالىٰ بقول صحابي، و مالك و الشافعي بقول صحابي آخر" اھ مختصراً [1].

اس کلام کا معنی جو ظاہر عبارت سے مستفاد ہے، یہ ہے کہ اختلاف معتبر ایک ہی زمانے کا اختلاف ہے، اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے اقوال امامین سابقین اور مجتہدین صحابہ و تابعین کے مخالف نہیں ہے؛ اس لیے کہ امام شافعی کا جو قول مثلاً امام ابو حنیفہ کے مخالف معلوم ہوا وہ یا تو امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے، یا امام محمد کے قول کے مطابق یا دونوں کے قول کے مطابق۔ اور ان دونوں صاحبوں نے زمانۂ امام میں اجتہاد کیا تھا، اگرچہ اقوال اجتہادیہ میں امام ابو حنیفہ کے وضع کردہ قواعد پر مسائل کی تخریج کی تھی۔ یا کبھی امام نے کسی مسئلے میں دو تین قیاس ذکر کیے تھے اور بذات خود ان میں سے کسی قیاس کو اختیار کیا تھا اور صاحبین نے دوسرے قیاس کو ترجیح دی تھی، یا امام شافعی کا وہ قول صحابہ یا تابعین میں سے کسی اور مجتہد کی رائے کے مطابق واقع ہوا تھا، پس امام شافعی کا وہ قول اُس اجماعِ مرکب کے مخالف نہ ہوا، جو مجتہدین سابقین کے اختلاف کے ساتھ منعقد ہوا تھا، بلکہ اقوال سابقین ہی میں داخل ہوا۔

اب ملا احمد کا یہ جواب ہمارے جواب سے قریب ہے اور صاحبِ "مسلّم" کی تحقیق کی طرف راجع ہے، کما ذکرنا سابقاً۔ لیکن اس جواب کو اتحاد زمانہ کی شرط ہونے پر مرتب کرنا ضروری نہیں۔ علاوہ ازیں اس جواب کی حاجت اُس جگہ ہے جہاں متقدمین مجتہدین کے اقوال اس حادثے میں مختلف ہوں اور مذہب بعض پر بنا کرتے ہوئے ان اقوال میں قدر اجماعی بھی ہو، اور امام شافعی کا قول مثلاً اس کے خلاف ہو اور جس حادثے میں متقدمین نے مثلاً مختلف اقوال نہیں فرمائے اور نہ ایک قول پر اجماع کیا، اور امام شافعی نے مثلاً اس میں اپنے اجتہاد سے کوئی قول کیا، تو ظاہر ہے کہ وہاں پر اجماعِ مرکب کی مخالفت کا اعتراض اصلاً وارد نہیں ہوتا کہ جواب مذکور کی حاجت واقع ہو۔

(۱) التفسيرات الأحمدية، زیر آیت: و داؤد و سليمٰن إذ يحكمٰن في الحرث...الآية، ص: ۳۴٦.

اب غور کرو کہ مولفِ معیار نے جو یہ کہا: "یہ جواب دونوں وجہ سے باطل ہے: وجہ اول تو قابل مضحکہ ہے؛ کیوں کہ جب ایک دفعہ امام مالک اور امام اعظم کا اختلاف مثلاً مقدارِ مسحِ راس میں ایک زمانے میں واقع ہوا اور اس کو اجماعِ مرکب فرض کیا گیا، تو انعقاد اجماع کے بعد امام شافعی کا مسح راس میں ایک تیسرا قول پیش کرتے وقت، جو ان دونوں کے مخالف ہے، امام ابو یوسف اور امام محمد کی رائے کا امام ابو حنیفہ کے موافق ہونا کیا فائدہ دے گا؟ بلکہ اگر امام ابو یوسف کو خود امام ابو حنیفہ فرض کیا جائے تو بھی کچھ فائدہ نہیں؛ اس لیے کہ ایک دفعہ اجماعِ مرکب منعقد ہو گیا اور قولِ ثالث کا احداث باطل ٹھہرایا گیا" انتہیٰ — کیسا رجم بالغیب اور اٹکل کلام ہے بلا وجہ بزرگوں پر زبان طعن و تشنیع دراز کرنا ایسی بلاے سفاہت میں مبتلا کرتا ہے۔

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد　　　میلش اندر طعنۂ پاکاں برد

ملا احمد جیون نے صرف امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے اختلاف کو قول آخر کے بطلان پر اجماعِ مرکب کہاں قرار دیا ہے؟ انھوں نے تو ایک زمانے کے مجتہدین کا اختلاف مراد لیا ہے، تو امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ کے زمانے میں ایک حادثے میں مجتہدین کے جتنے اقوال ہوں گے، ان سب کے خلاف قول کرنا، اجماعِ مرکب کے مخالف ہوگا، اور بناءً علیٰ مذهب البعض یہ شرط بھی ہے کہ ان اقوال میں قدر اجماعی بھی ہو، اور ظاہر ہے کہ زمانۂ مذکورہ میں صحابہ اور تابعین متقدمین کے اقوال بھی موجود تھے، تو جب امام شافعی کا قول امام ابو حنیفہ کے زمانے کے مجتہدین مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہم میں سے کسی مجتہد کے موافق، یا صحابہ یا تابعین متقدمین کی آرا کے مطابق واقع ہوگا، یا مذہب بعض کی تقدیر پر اقوال مذکورہ میں قدر اجماعی نہ ہوگی تو امام شافعی کا قول باطل نہ ہوگا۔ اور نہ اجماعِ مرکب کے خلاف ہوگا۔

اور ملا احمد کے کلام سے یہ امر ثابت کرنا باطل ہوگا کہ صرف امام ابو حنیفہ اور امام مالک کی مخالفت سے امام شافعی کا قول باطل ہو جائے، یہ ملا احمد کی عبارت کے خلاف ہے۔ ہاں! امر یہ ہے کہ ملا احمد نے مخالفت شافعی کے جواز کی جو دو صورتیں مثلاً ذکر کی ہیں، جواز مخالفت کا حصر انھیں دو وجہوں میں مقصود نہیں۔ اب مثلاً مسح راس میں امام ابو حنیفہ اور امام مالک کا جو اختلاف ہوا، ایک صاحب نے کہا: چوتھائی سر کا مسح فرض ہے۔ دوسرے صاحب نے فرمایا: پورے سر کا مسح فرض ہے، صرف اس اختلاف سے امام شافعی کا یہ قول: "تین بالوں کی مقدار مسح راس فرض ہے" باطل نہیں ہوتا، جب تک کہ مثلاً یہ امر ثابت نہ ہو کہ امام شافعی کی یہ رائے جملہ مجتہدین سابقین صحابہ اور تابعین کے خلاف ہے، كما مر مفصلاً۔

اور ملا احمد نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کی رائے کے لیے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کے ساتھ موافقت کا کب قول کیا کہ مولفِ معیار نے کہا کہ: "بعد انقطاع اجماع کے وقت احداث شافعی کے قولِ ثالث کو مسحِ سر

میں، جو مخالف ہے ان دونوں کے موافقت رائے ابی یوسف اور محمد کے ابوحنفیہ سے کیا فائدہ کرے گی؟" انتہیٰ۔

شاید لفظ "إذا جرى به رأي أبي يوسف مع أبي حنيفة" سے فہم مولف میں موافقتِ رائے سما گئی! حاشا کہ ملا احمد کا یہ مقصود ہو۔

اور افسوس ہے کہ وہ علما جو اپنے آپ کو ائمۂ مجتہدین سے بڑھ کر مجتہد اور معترض گردانیں، اس عبارت سے موافقت رائے سمجھیں! ایسی بات تو کوئی عقل مند نہ کہے گا چہ جائے کہ وہ عالم ہو۔ ملا احمد کے اس کلام کا معنی یہ ہے کہ جس وقت مثلاً امام ابو یوسف اور امام محمد کا اجتہاد امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہوا اور امر اجتہادی میں باہم اختلاف واقع ہوا، اور ان کے بعد مثلاً امام شافعی نے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کی مخالفت کا قول کیا، تو صرف اس مخالفت سے قول شافعی باطل نہ ہوگا، اس لیے کہ کبھی ایسا ہوگا کہ مثلاً امام شافعی کا قول، صاحبین یا ان میں سے کسی کے موافق ہوگا، اور مثلاً صاحبین کی رائے امامین متقدمین (ابو حنیفہ و مالک) کے زمانے میں جاری اور واقع ہوئی تھی، تو اجماع مرکب میں داخل ہوگی، اور امام شافعی کی رائے اجماعِ مرکب کے مخالف نہ ہوگی، و ھو کما ترىٰ یرجع إلى ما نقلنا سابقا عن "مسلّم الثبوت".

اب دیکھو کہ مولفِ معیار کی فہم قابل مضحکہ ہے یا ملا احمد کا جواب! اب مولف کی باقی تفریعات جو اسی خوش فہمی پر مبنی ہیں جس کا بیان ہو چکا، وہ سب باطل ہوگئیں۔ اسی طرح اس خوش فہمی پر مبنی مولف کا "علاوہ" بھی باطل ہوگیا۔ المبني على الفاسد فاسد، مشہور و مقبول قضیہ ہے۔

> اور وجہ ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے؛ کیوں کہ وجہ ثانی سے اسی قدر لازم آتا ہے کہ جس مسئلے میں ائمۂ اربعہ کا اختلاف، اختلاف صحابہ کے موافق ہوگا، اس میں قول آخر کا احداث ممنوع ہے، نہ کہ تمام مسائل میں، اور بہت سے مسائل قیاسیہ مختلف فیہا ائمۂ اربعہ کے ایسے ہیں جن میں ان کا اختلاف، اختلاف صحابہ کی طرف راجع نہیں ہے۔ پھر ان میں قول آخر کا احداث درست ہوگا، تو ملا احمد صاحب کا جواب بوجہ احسن مخدوش و باطل ہوا، اور انحصار مذاہب کا دعویٰ بزعم اجماعِ مرکب بوجہ اوضح منقوض ہوا۔ فالحمد لله على توفيقه و إلهامه الحق بتحقيقه. پس ناظرین اہل انصاف اور علمائے اصول بے اعتساف سے امید غور اور انصاف ہے۔ (معیار الحق)

قوله: اور وجہ ثانی کا لغو ہونا بھی ظاہر ہے، الخ۔

اقول: ملا احمد کے کلام کی وجہ ثانی کے لغو ہونے کا دعویٰ (جو مولفِ معیار سے واقع ہوا) اس کا خود لغو ہونا وجہ اول کے جواب الجواب سے ظاہر ہو چکا؛ اس لیے کہ اس کلام سے ملا احمد کا مقصود یہ نہیں کہ امامین متقدمین سے امام شافعی کی مخالفت کا جواز انھیں دو وجہوں میں منحصر ہے بلکہ ان دونوں وجہوں کا ذکر بطور تمثیل ہے؛ لہٰذا امام شافعی یا احمد بن حنبل کی جو رائے مثلاً امامین متقدمین کے مخالف ہوگی وہ یا تو امام ابو یوسف کے موافق ہوگی یا امام محمد کے، یا دونوں کے، یا امام ابو حنیفہ کے معاصر کسی اور مجتہد کے، یا متقدمین صحابہ و تابعین کے۔ یا وہ امر ایسا ہوگا کہ آرائے سابقین نے اس میں اختلاف نہ کیا ہوگا، بلکہ یا تو حادثۂ مسکوت عنہا ہوگا، یا اس

میں کسی ایک کا قول اجتہادی ہوگا، یا مذہب بعض پر بنا کرتے ہوئے اقوال مختلفہ میں قدر اجماعی نہ ہوگی، تو مثلاً ہم پر امام شافعی کے قول کا بطلان اس وقت لازم کیا جائے جب امور مذکورہ کا عدم ثابت کیا جائے، و دونہ خرط القتاد(۱) تو مولفِ معیار کا یہ کہنا: "احتمال اتفاقِ رائے امام شافعی کا ساتھ صحابہ کے جمیع آرائے مخالفہ امام شافعی میں نہیں ہوسکتا" انتہیٰ — قائل کے لیے نہ کچھ مفید اور نہ ہمارے لیے کچھ مضر، اس لیے کہ **اول:** تو یہ امر بلا دلیل و سند ادعائے محض ہے، جو قابل توجہ اور احتمال اتفاق کے لیے رافع نہیں ہوسکتا۔

ثانیاً: یہ کہ ہم نے تسلیم کیا کہ احتمال اتفاق، تمام آرائے مخالفہ میں نہیں ہوسکتا، لیکن ہمارا مقصود آرائے صحابہ کے اتفاق کے احتمال کے درمیان، امامین متقدمین کے لیے مخالفت امام شافعی کے وجوہ جواز کا حصر نہیں ہے کہ بعض مسائل کے احتمال اتفاق کے رفع سے ان مسائل کا بطلان لازم آئے۔ جواز مخالفت کی وجہیں بہت ہیں، کما سبق. اب دیکھو کہ مولفِ معیار کو اس جگہ ان خیالات فاسدہ اور اوہام واہیہ سے استغفار اور استعاذہ کرنا چاہیے، نہ کہ توفیق اور الہام حق کے گمان پر حمد و ثنا۔

ع بر عکس نہند نام زنگی کافور

واللہ سبحانه الموفق للسداد، و منه الوصول إلى سبيل الرشاد.

تنویر الحق کی عبارت سمجھنے میں مولفِ معیار کی کج فہمی اور ناانصافی

اور مولف نے قولِ ثالث کے اخیر میں جو یہ دعویٰ کیا کہ ابن صلاح نے اس نظر سے کہ مذاہب اربعہ پر اجماع مرکب منعقد ہوگیا ہے، غیر ائمہ اربعہ کی تقلید کو ممنوع کہا ہے۔ اور مولف نے اس دعوے کو کتاب "مسلّم الثبوت" کی طرف مسند کیا ہے، یہ غلط محض اور کذب بحت ہے؛ اس لیے کہ خود "مسلّم الثبوت" میں ہی لکھا ہے کہ ابن الصلاح نے تقلیدِ غیر الاربعہ کو اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب اربعہ خود مدون اور مفصل ہوگئے ہیں، اور باب باب اور فصل فصل کیے گئے ہیں۔ اور خوب مہذب اور منقح اور معلل ہوگئے ہیں۔ اور سوائے ان مذاہب کے یہ تحقیق، تفصیل، تعلیل، تبویب اور تنقیح کسی میں پائی نہیں جاتی۔
اور صاحب مسلّم نے ابن صلاح کی اس نظر کو، جو در اصل مبنی اس کا قول امام الحرمین کا ہے، بھی باطل کر دیا ہے، بدلیل اجماع صحابہ اور اجماع تمام مسلمین کے۔ (معیار الحق)

قوله: اور مولف نے قولِ ثالث کے اخیر میں جو یہ دعویٰ کیا، الخ۔

اقول: پہلے صاحبِ تنویر کا حاصل کلام سنو! پھر اس کی تطبیق "مسلّم الثبوت" سے دیکھو! اس کے بعد مولفِ معیار کی بے انصافی معلوم کرو۔ صاحبِ تنویر نے کہا:

"پس بہ سبب اُس اجماع کے جو نقل کیا گیا ثقات سے، محدث ابن صلاح (جو اہل حدیث اور اہلِ اصول کے درمیان مشہور ہیں) نے کہا: "إن تقليد غير الأئمة ممنوع، "مسلّم الثبوت" میں ایسا ہی کہا، انتہیٰ"۔

(۱) اور یہ بہت مشکل ہے۔

اور ''مسلّم الثبوت'' کی عبارت یہ ہے:

"أجمع المحققون علی منع العوام من تقليد الصحابة، بل عليهم اتباع الذين سبروا، و بوبوا، فهذبوا، و نقحوا، و جمعوا، و فرقوا، و عللوا، و فصلوا. و عليه بنى ابن الصلاح منع تقليد غير الأربعة؛ لأن ذلك لم يُدْر في غيرهم، و فيه ما فيه" اهـ[1].

''یعنی محققین نے عوام کے لیے تقلید صحابہ سے منع پر اجماع کیا ہے، بلکہ ان پر ان لوگوں کا اتباع واجب ہے جنھوں نے مسائل میں غور کیا، باب باب کو علاحدہ کیا، پھر زوائد سے مہذب کیا، اختلاط سے منقح کیا، اور وجہ جامع کے ساتھ احکام کو جمع کیا، اور وجہ فرق کے ساتھ فرق کیا، ان کی علتیں بیان کیں، اور تفصیل کی۔ اور ابن صلاح نے غیر ائمہ کی تقلید کی ممانعت کو اسی پر مبنی کیا۔ اس لیے کہ ائمۂ اربعہ کے علاوہ یہ امور کسی اور مذہب میں نہیں پائے جاتے۔ اور یہ کلام محل نظر ہے" انتہیٰ۔

اب ارباب فہم و انصاف سے امید غور ہے کہ مولفِ تنویر نے یہ کہاں کہا ہے کہ "اجماع مرکب پر مبتنی کر کے ابن صلاح نے تقلیدِ غیر ائمۂ اربعہ سے منع کیا ہے" البتہ ابن صلاح کا منع کرنا اجماع محققین پر مبنی ہے، جسے صاحبِ ''مسلّم'' نے نقل کیا ہے۔ اسی کو صاحبِ تنویر نے ''مسلّم'' سے نقل کر دیا ہے۔ اور اس اجماع محققین کو امام فخر الدین رازی نے نقل کیا ہے۔ ہاں! وہ اجماع بہ نظر ضبط، تبویب اور تعلیل وغیرہ کے تھا، نہ یہ کہ ابن صلاح کا منع تبویب وغیرہ پر مرتب ہے، جیسا کہ مولفِ معیار نے سمجھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ: ''ابن صلاح نے تقلیدِ غیر الاربعہ سے اس نظر سے منع کیا ہے کہ یہ مذاہب مدون اور مفصل ہو گئے اور باب باب اور فصل ہو گئے۔ اور خوب منقح اور معلل ہو گئے ہیں۔ اور ان مذاہب کے سوا یہ تنقیح، تحقیق اور تفصیل اور جگہ نہیں پائی جاتی" انتہیٰ۔ اجماع پر منع کا ترتب اور تبویب وغیرہ پر اجماع کا ترتب ایک علاحدہ امر ہے۔ اور تبویب وغیرہ پر بالذات منع کا ترتب ایک جدا امر ہے، و بينهما بون بعيد، لا يخفى علی من له أدنى لب و مهارة بالعلوم، و مناسبة بالفهوم[2].

اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ اجماع (جو صاحبِ تنویر نے ذکر کیا ہے، کہ ثقات سے منقول ہے) وہ تقلید ائمۂ اربعہ پر اجماع ہے، اور اجماع محققین جو امام نے نقل کیا اور ابن صلاح کے منع کا مبنیٰ قرار پایا وہ ان لوگوں کی تقلید پر اجماع ہے جنھوں نے تبویب اور تنقیح وغیرہ کی ہے، تو ابن صلاح کے قول کی بنا ثقات سے منقول اجماع پر

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص:۴۳۹، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) یعنی ان دونوں کے مابین بہت فرق ہے، جنھیں کچھ سمجھ، علم کی مہارت اور عقلِ سلیم حاصل ہے، ان پر یہ بات مخفی نہیں۔

کیوں کر ہوگی؟ بلکہ اس تقدیر پر تو ابن صلاح کا دعویٰ اور ثقات کا امر اجماعی دونوں متحد ہوں گے نہ کہ ایک مَبنی اور دوسرا مَبنیٰ۔ تو ہم کہیں گے کہ: صاحبِ "مسلّم" نے امام سے ان مذاہب کی تقلید کے وجوب پر اجماع محققین نقل کیا ہے، جن میں تبویب وغیرہ ہوئی ہے اور وہ اس اجماع کی طرف راجع ہے جسے ائمۂ اربعہ کی تقلید پر ثقات سے نقل کیا ہے؛ اس لیے کہ یہ امور مذکورہ ائمۂ اربعہ کے علاوہ اور کسی مذہب میں نہیں پائے جاتے، تو ابن صلاح نے غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کے منع کو اجماع محققین کے مرجع اور مصداق پر مرتب کیا ہے یعنی وہ اجماع جو تقلید ائمۂ اربعہ کے وجوب پر ثقات سے منقول تھا۔

اور وہ جو مولفِ معیار نے کہا ہے کہ: "مبنیٰ قول ابن صلاح کا، قول امام الحرمین کا ہے" — سراسر غلط ہے۔ امام الحرمین نے ابن صلاح کے قول کے مثل عوام کے لیے صحابۂ کرام کی تقلید کے قول کو منع کیا ہے، اور اس منع کو محققین کی طرف منسوب کیا ہے۔ البتہ امام فخر الدین رازی اس منع پر اجماع محققین نقل کرتے ہیں۔ اور ابن صلاح اس پر غیر ائمۂ اربعہ کی تقلید کی ممانعت متفرع فرماتے ہیں۔ شاید مولفِ معیار نے لفظ "قال الإمام" سے جو "مسلّم" میں مذکور ہے "امام الحرمین" سمجھا۔ اور قلت نظر و شوق تخطیہ کے سبب اجماع محققین کے ناقل کو نہ پہچانا۔

قال العلامة السيد السمهودي الشافعي في "العقد الفريد":

"نقل إمام الحرمين عن المحققين امتناع تقليد الإمام للصحابة رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين، وإن كانوا أجل قدرا؛ لارتفاع الثقة بمذاهبهم؛ إذ لم تدون و لم تحرر، بخلاف مذاهب الأئمة الذين لهم أتباع. و هذا أحد قولين حكاهما ابن السبكي في "جمع الجوامع" من غير ترجيح. و به جزم ابن الصلاح و زاد: أنه لا يقلد التابعين أيضا و لا غيرهم ممن لم يدون مذهبهم، و أن التقليد متعين للأئمة الأربعة دون غيرهم؛ لأن مذاهبهم انتشرت حتى ظهر تقييد مطلقها، و تخصيص عامها، بخلاف غيرهم، ففيه فتاوىٰ مجردة لعل لها مكملا أو مقيداً، لو انبسط كلامه فيها لظهر خلاف ما يبدو منه، فامتناع التقليد إذاً لتعذر الوقوف علىٰ حقيقة مذاهبهم. و الثاني: جواز تقليدهم كسائر المجتهدين، قال ابن السبكي: و هو الصحيح عندي، غير أني أقول: لا خلاف في الحقيقة، بل إن تحقق مذهبٌ لهم جاز وفاقاً، و إلا فلا. قلت: و إن تحقق ذلك فالمنع يتفرع علىٰ إيجاب المتمذهب بمذهب معين في جميع المسائل، و منع الانتقال عنه؛ إذ لا يعم مذهب الصحابي كل المسائل. و قال محقق الحنفية الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالىٰ: نقل الإمام – أي: الفخر الرازي رحمه الله تعالىٰ – إجماع المحققين علىٰ منع العوام من تقليد أعيان الصحابة، بل يقلدون مَن بعدهم الذين سبروا، و وضعوا، و دونوا. و علىٰ هذا ما ذكر بعض المتاخرين من

منع تقليد غير الأربعة؛ لانضباط مذاهبهم، و تقييد مسائلهم، و تخصيص عمومها، و لم يدر مثله في غيرهم؛ لانقراض أتباعهم، و هو صحيح" اھ.

مقلد پر صاحبِ فضل مجتہد کی تقلید کا وجوب اور قرافی مالکی کا رد

> اور مسلم الثبوت کی شرح میں مولانا بحر العلوم حنفی لکھنوی نے خوب تفصیل سے دلائل سے، قول ابن صلاح کو اور اس کے مبنی کو باطل کیا ہے۔ اور اچھی طرح سے تخصیص اور تعیین مذاہب اربعہ کو اٹھایا ہے۔ چناں چہ کہا ہے مسلم اور شرح بحر العلوم میں:
> قال الإمام: أجمع المحققون على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين، فإن أقوالهم قد تحتاج من استخراج الحكم منها إلى تنقية، كما في السنة، و لا يقدر العوام عليه، بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا، أي تعمقوا، و بوبوا، أي أوردوا أبوابا لكل مسئلة علاحدة، فهذبوا مسئلة كل باب، و نقحوا كل مسئلة عن غيرها، و جمعوا بجامع، و فرقوا بفارق، و عللوا، أي أوردوا لكل مسئلة مسئلة علة، و فصلوا تفصيلا، يعني يجب على العوام تقليد من تصدى لعلم الفقه، لا لأعيان الصحابة، و عليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الأئمة الأربعة، هم الإمام الهمام، إمام الأئمة أبو حنيفة الكوفي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد رحمهم الله تعالىٰ، و جزاهم عنا أحسن الجزاء؛ لأن ذلك المذكور لم يدر في غيرهم. و فيه ما فيه. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے "شرحِ مسلّم" سے جو بحر العلوم کا کلام نقل کیا ہے، اس کا حال سنو!

بحر العلوم "شرحِ مسلّم" میں ماتن کے بیان کے مطابق فرماتے ہیں:

"امام نے کہا: محققین نے عوام کو تقلید صحابہ سے منع پر اجماع کیا؛ اس لیے کہ صحابہ کے کلام سے حکم کا اخراج اکثر تنقیح اور تحقیق کے ساتھ ہوتا ہے، اور یہ امر عوام سے ممکن نہیں۔ ان پر واجب ہے کہ ان مذاہب کا اتباع کریں جن میں تعمق، تبویب، تہذیب مسائل، جمع علل، تفریق دلائل اور ان کی تفصیلِ اجمال اور تحقیقِ اقوال بخوبی ہوگئی ہے۔ اور ابن صلاح نے اسی اجماع پر تقلیدِ غیر ائمۂ اربعہ سے منع کو مبنی کیا ہے، اس لیے کہ یہ امور ائمۂ اربعہ کے علاوہ اور کسی مذہب میں نہیں پائے جاتے۔ اور اس میں ایک شبہہ ہے، وہ یہ کہ "قرافی مالکی" نے کہا: اس بات پر اجماع منعقد ہوچکا ہے کہ جو شخص مسلمان ہو اس کے لیے جائز ہے کہ جس عالم کی چاہے بغیر ممانعت، تقلید کرے، اور صحابہ نے اس بات پر اجماع کیا کہ جو شخص ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے فتوے پوچھے اس کے لیے جائز ہے کہ ابوہریرہ اور معاذ بن جبل اور ان کے علاوہ سے فتوے پوچھے، اور بلا انکار ان کے قول پر عمل کرے، تو جس کو ان دونوں اجماع کے رد کرنے کا دعویٰ ہو وہ بیان کرے اور دلیل لائے" اھ ترجمته ملخصاً.

أقول و بعونه سبحانه أحول و أصول: "قرافی مالکی" نے جو پہلا اجماع نقل کیا ہے، وہ اکثر ثقات کی نقل کے خلاف ہے، بلکہ یہ مسئلہ محققین و مجتہدین کے درمیان اختلافی ہے۔ اگر اجماعی ہوتا تو علمائے محققین اس میں اختلاف کیوں کرتے؟ علمائے حنفیہ اور امام رازی وغیرہ شافعیہ کے وہ اقوال گزر چکے جن

سے اس اجماع ادعائی کی مخالفت ظاہر ہے۔ اب شافعیہ کے چند اور اقوال سنو!

امام غزالی فرماتے ہیں: جب تقلید کا ارادہ کرنے والے کو دیگر مجتہدین پر ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک کی فضیلت معلوم ہو تو اس شخص کو تقلید میں اختیار نہیں، بلکہ اس پر واجب ہے کہ صاحبِ فضل ہی کی تقلید کرے۔ اور اگر فضل معلوم نہ ہو تو البتہ اسے اختیار ہے۔

اور علما میں سے کچھ لوگوں نے کہا: افضل کی طرف مراجعت لازم ہے۔

قال السيد السمهودي في "العقد الفريد":

"إذا تعدد من يصلح للتقليد، فهل يلزم مريده أن يجتهد، فيسأل أعلمهم؟ وجهان: قال ابن شريح: نعم. و اختاره ابن كج و القفال؛ لأنه يسهل عليه هذا القدر من الاجتهاد، و أصحهما عند الجمهور: أنه يتخير فيسأل من شاء؛ لأن الأولين كانوا يسألون علماء الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم، مع تفاوتهم في العلم و الفضل، و يعملون بقول مَن شاؤا من غير نكير. و قال الغزالي: و إن اعتقد أحدهم أعلم لم يجز أن يقلد غيره، و إن كان لا يلزمه البحث عن الأعلم إذا لم يعلم اختصاص أحدهم بزيادة علم. قال في "زوائد الروضة": هذا الذي قاله الغزالي، قد قاله غيره أيضاً، و هو و إن كان ظاهراً ففيه نظر؛ لما ذكرنا من سوال آحاد الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر، و قد يمنع هذا، و على الجملة، المختار ما ذكره الغزالي، فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين، و أعلم الورعين، و إن تعارضا قدم الأعلم على الأصح" اهـ.

و قال العلي القاري في رسالته المصنفة في بيان جواز الاقتداء بالمخالف: من أسلم أو تاب عن المعاصي، و التزم أحكام الشرع فله أن يختار من المذاهب أيّ مذهب شاء، إذا تعدد المجتهدون في البلد على قول من جوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل. و أما على قول من عين تقليد الفاضل — و هو الأحوط — فعليه أن يبحث و يتبع الفاضل" اهـ.

تو اس محل میں اس قدر مجتہدین اور محققین کے اختلاف کے باوجود تخییر پر اجماع کا دعویٰ کرنا کس طرح صحیح ہوگا؟

في الحاشية: قال القرافي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، و أجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر و عمر أميري المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل و غيرهما، و يعمل بقولهم من غير نكير، فمن ادعى برفع هذين الإجماعين فعليه البيان، اهـ. فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام. (معيار الحق)

اور قرافی نے جو یہ کہا کہ: "زمانۂ صحابہ میں اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ جو کوئی ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے فتوے پوچھے تو اس کو جائز ہے کہ اس کے بعد بلا انکار ابو ہریرہ اور معاذ بن جبل سے فتوے پوچھے"۔

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ اس مضمون پر صحابہ کا اجماع قولی تو ثابت اور منقول نہیں ہے اور محض سکوت اور عدم انکار کو اگر اجماع سکوتی قرار دیا جائے تو یہ امر محل نظر ہے؛ اس لیے کہ محض سکوت سے اجماع سکوتی منعقد نہیں ہوتا، جب تک کہ رضامندی کے قرائن نہ پائے جائیں، ممکن ہے کہ وہ سکوت، خلاف کے ثبوت یا اور کسی مصلحت کے سبب قرائن رضامندی کے بغیر ہو۔

قال التفتازاني في "التلويح":

"و قد يكون، أي: سكوت المجتهد للتأمل وغيره، كاعتقاد حقّية كل مجتهد، أو كون القائل أكبر سنا، أو أعظم قدراً، أو أوفر علماً، أو استقرار الخلاف، حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية و تكلم أحدهم بما يوافق مذهبه، وسكت الآخرون لم يكن إجماعا، ولا يحصل سكوتهم على الرضا؛ لتقرر الخلاف" اهـ[1].

تو زیر بحث مسئلے میں ممکن ہے کہ صحابہ کا اس پر عدمِ انکار اس وجہ سے ہو کہ مجتہدین صحابہ کے مذاہب، مدون اور حوادث وارده کو حاوی و شامل نہ تھے، تو اگر استفتا کرنے والوں کو بعض صحابہ سے استفتا کے ساتھ مقید کیا جاتا تو حرجِ عظیم واقع ہوتا، اور مقلد مستفتی کے مقاصد بالکل حاصل نہ ہوتے۔ بخلاف مجتہدین اربعہ کے زمانے کے کہ ان کے مذاہب، استفتا کرنے والوں کے حوادث و واقعات کو کلیۃً یا جزئیۃً حاوی و شامل ہیں، پھر ایسے عدم انکار سے اجماع سکوتی کیوں کر منعقد ہوگا؟

ثانیاً: اجماع کے تسلیم کی تقدیر پر ہم کہتے ہیں کہ: صحابہ کا یہ اجماع ضرورت کی وجہ سے، اور زمانۂ صحابہ کے ساتھ مخصوص تھا۔ یعنی صحابہ نے جب دیکھا کہ ہر ایک صحابي کا مذہب اصول کے عدم تدوین اور حوادث کے عدم ضبط کی وجہ سے استفتا کرنے والوں کی ضروریات اور لا متناہی حوادث کے لیے کافی نہیں، تو اس ضرورت سے انکار نہ کیا کہ مستفتی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے باوجود حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مسئلہ پوچھ لے۔ اب یہ مخصوص اجماع جو بتقاضائے ضرورت تھا، دوسرے مجتہدین کے زمانے کی طرف، جس میں ضرورت مذکورہ کا تحقق نہیں، متعدّی نہیں ہو سکتا۔

قال الشيخ العلامة شرف الاسلام أبو الفتح البغدادي، الشافعي في "كتاب الوصول":

"و أما قولهم: إن الصحابة ما كلفوا العوام تقليد واحد معين، فإنما جاز ذلك؛ لأنه لم يظهر لكل منهم من الأصول والقواعد ما يفي بأحكام الحوادث

(۱) التلويح، الأول في أركان الإجماع، ج:۲، ص: ۹۰، ۹۱، دار الكتب العلمية، بيروت.

والوقائع؛ فإنهم اشتغلوا بتوسيع الخطة، و خصهم الله تعالىٰ بتلك الفضيلة، و أتاح لمن جاء بعدهم بفضيلة تهذيب الأصول، و تفريع المسائل و لأن الصحابة ما كان لبعضهم علىٰ بعض تفاوت في الاجتهاد، بل كانوا في الاجتهاد سواءً؛ فلهذا لا يجب عليهم تعيين المقلدين" اھ.

توبحر العلوم "مسلّم" کے حاشیۂ منہیہ کے مطابق جو یہ فرماتے ہیں:

"فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام" (یعنی ان دونوں اجماعوں کے ساتھ امام کا قول منقول باطل ہوا۔)

یہ قول ساقط ہے؛ اس لیے کہ دعوائے قرافی کے دونوں اجماع باطل ہوئے۔ والمتفرع على الباطل باطل.

بحر العلوم کے اعتراضات کا جواب

و قوله: أجمع المحققون، لا يفهم منه الإجماع الذي هو حجة، حتىٰ يقال: يلزم تعارض الإجماعين، بل الذي يكون مختارا عند أحد، و يكون الجماعة متفقين عليه، يقال: أجمع المحققون على كذا.

ثم في كلامه خلل آخر و هو أن التبويب لا دخل له في التقليد، و كذا التفصيل؛ فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل، و إلا سأل عن مجتهد آخر، فافهم. و بطل بهذا قول ابن الصلاح.

ثم في كلامه خلل آخر؛ إذ المجتهدون الآخرون أيضا بذلوا جهدهم مثل الأئمة الأربعة، و إنكار هذا مكابرة و سوء أدب. فالحق أنه إنما منع من منع تقليد غيرهم؛ لأنه لم يبق رواية مذهبهم محفوظة، حتىٰ لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها. (معیار الحق)

اور بحر العلوم نے جو یہ فرمایا: "و قوله: أجمع المحققون لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة حتى يقال: يلزم تعارض الإجماعين" إلخ[1]. (یعنی لفظ "أجمع المحققون" سے وہ اجماع مصطلح جو حجت شرعیہ ہے، نہیں سمجھا جاتا، کہ دونوں اجماعوں کا تعارض لازم آئے۔ انتہیٰ۔)

اگر اس سے یہ مراد ہے کہ "أجمع المحققون" کا لفظ اجماع اصطلاحی میں نص صریح نہیں ہے بلکہ اس میں احتمال ہے کہ اس سے مراد اجماع اصطلاحی لیا جائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ محققین کا اتفاق اجماع اصطلاحی کے علاوہ مراد ہو، توسلّم ہے۔ لیکن جس وقت ابن ہمام اور ابن نجیم وغیرہما کے کلام سے اجماع اصطلاحی کی تصریح نقل کر دی گئی، تو معلوم ہوا کہ اس کلام میں محققین سے مراد وہ مجتہدین ہیں جن کا اجماع حجت شرعیہ ہوتا ہے، اور دوسرا احتمال باقی نہ رہا۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ لفظ "أجمع المحققون" سے لغت وعرف کے مطابق اجماع اصطلاحی مراد نہیں لیا جا سکتا، تو یہ امر ممنوع بلکہ صریح غلط ہے، كما لا يخفىٰ على المتفطن.

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص: ۴۳۹، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

اور زیر بحث مسئلے میں "قرافی" نے جو دعواے اجماع کیا تھا اس کا بطلان بخوبی واضح ہو چکا۔ اب امام رازی، ابن ہمام اور ابن نجیم وغیرہ سے منقول اجماع کے علاوہ کوئی دوسری چیز باقی نہ رہی، تو صورت واقعہ میں دونوں اجماع کے تعارض کا احتمال (کہ ہمارے لیے وہ بھی مضر نہ تھا) ہو ہی نہیں سکتا۔

اور بحر العلوم جو یہ فرماتے ہیں:

"ثم في كلامه خلل آخر، و هو أن التبويب لا دخل له في التقليد، و كذا التفصيل؛ فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل، و إلا سأل عن مجتهد آخر" اھ[1].

نہایت عجیب بات ہے؛ اس لیے کہ کلام مذکور کے قائل نے تبویب اور تفصیل کو تقلید مقلد کے لیے موقوف علیہ نہیں مانا کہ یہ کہا جائے کہ: تبویب کو تقلید مقلد میں دخل نہیں ہے۔ البتہ اس قائل نے مجموعہ اُمور پر صحتِ تقلید کا حکم مرتب کیا ہے۔ ان امور میں سے بعض وہ ہیں جن کے بغیر تقلید ممکن نہیں، جیسے تنقیح مسائل اور ضبطِ کلیاتِ حوادث۔ اور بعض وہ ہیں جن کا استحساناً تقلید میں دخل ہے، جیسے تبویب اور تفصیل۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جس وقت مسائل کے باب باب اور حوادث کے فصل فصل علاحدہ ہوں گے تو مقلدین کو تقلید میں پریشانی اور حکم حادثہ کی تفتیش کی ضرورت بہت کم ہوگی۔ اور اگر مسائل ضبط و ابواب و فصول کے بغیر منتشر و پریشان ہوں گے تو مقلدین کو تفتیش احکام میں بے حد دشواری ہوگی، بلکہ بہت سے مسائل مل ہی نہ سکیں گے؛ لہٰذا محققین کی شان سے بہت بعید ہے کہ وہ دخل استحسانی کا انکار کریں، اور قائل نے تبویب و تفصیل کی بہ نسبت موقوف علیہ ہونے کا دعوی بھی نہیں کیا۔

اور جو یہ کہتے ہیں کہ: "اگر مقلد صحابی کی مراد کو سمجھ گیا تو عمل کر لے گا، اور اگر نہ سمجھا تو کسی اور مجتہد سے پوچھ لے گا"۔ تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں: دوسرے مجتہد کے کلام میں وہ تفصیل جس سے مقلد کی سمجھ میں مسئلہ آجائے، ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ تقلید مقلد میں مجتہد کی مراد سمجھنے کے لیے تفصیل کو دخل ہوا۔ اور اگر نہیں ہے تو جس طرح مقلد پہلے مجتہد کا کلام عدم تفصیل کے باعث نہیں سمجھا تھا اُسی طرح مجتہد ثانی کا کلام بھی نہ سمجھے گا، پھر مجتہد ثالث کے بیان کی طرف محتاج ہوگا۔ اور اس میں بھی یہی کلام ہے۔ وهلم جراً، فيلزم التسلسل، أو ينتهي إلى التفصيل، و فيه المطلوب.

اور دوسرے مجتہد سے پوچھ لینا بھی اسی وقت ممکن ہے کہ ایک زمانے میں چند مجتہدین موجود ہوں اور اگر ایسا نہ ہو تو مجتہد کے کلام میں تفصیل کے بغیر تقلید ممکن نہ ہوگی۔ اور جس وقت اُن مجتہدین کی تقلید کے وجوب کا حکم کیا گیا جن کے مذاہب مبوب، مفصل، منقح اور مہذب ہیں، اور ائمہ اربعہ میں منحصر ہیں، تو تلاش، تخصیص عمومات، تقیید اطلاقات اور ترجیح مرجحات وغیرہ (کہ یہ امور اکثر مقلدین پر بہت گراں ہیں) کی کوئی تکلیف واقع نہ ہوگی۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، فرع: قال الإمام: أجمع المحققون، إلخ، ج: ۲، ص: ۴۳۹، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

اور بحر العلوم نے جو یہ فرمایا:
"ثم في كلامه خلل آخر؛ إذ المجتهدون الآخرون أيضا بذلوا جهدهم مثل بذل الأئمة الأربعة" إلخ[1].
"یعنی اور مجتہدین نے بھی ائمۂ اربعہ کے مثل مسائل دین کی تحقیق اور استنباط احکام میں کوششیں کی ہیں۔ اس کا انکار مکابرہ ہے، پھر ان کو لائق تقلید نہ ٹھہرانا اکابر دین کے ساتھ سخت بے ادبی ہے"۔
میں کہتا ہوں کہ: دیگر مجتہدین کی سعیِ بلیغ اور اجتہاد فی الدین کا کس نے انکار کیا؟ اور ائمۂ مجتہدین کو کون برا کہتا ہے؟ جو لوگ ائمۂ اربعہ کے علاوہ کی تقلید سے منع کرتے ہیں، تو اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ دیگر مجتہدین کے مذاہب بطور تبویب و تنقیح وغیرہ مدون نہیں ہیں جو کہ تقلیدِ مقلد کے لیے ضروری ہیں۔ اور ائمۂ اربعہ کے زمانے کے بعد ایسے مجتہدین کی کثرت نہ رہی جو لائق تقلید ہوں، کہ اگر بعض کے مذہب میں کوئی حکم نہیں سمجھتا تو دوسرے مجتہد کی طرف رجوع کرتا، اور مذاہب ائمۂ اربعہ میں مقلد کو تقلید کے لیے جن امور کی حاجت ہے، سب موجود ہیں؛ لہٰذا انھیں کی تقلید متعیّن ہے۔ چناں چہ ابن صلاح کی توجیہ جو علامہ سمہودی نے "عقد فرید" میں نقل کی ہے، اس پر صراحۃً دال ہے، اور وہ یہ ہے:
"لأن مذاهبهم انتشرت حتى ظهر تقييد مطلقها و تخصيص عامها، بخلاف غيرهم، ففيه فتاوىٰ مجردة، لعل لها مكملا أو مقيداً لو انبسط كلامه فيها لظهر خلاف ما يبدو منه؛ فامتناع التقليد إذاً؛ لتعذر الوقوف علىٰ حقيقة مذاهبهم" اھ.
اب غور کرو کہ اس میں دوسرے مجتہدین کی سعیِ بلیغ کا انکار اور ان کی بے ادبی کہاں ہے؟ اور ثبوت اجتہاد اور بذل سعی سے یہ کب لازم آتا ہے کہ یہ مجتہد در حقیقت اجتہاد میں کامل ہو، اور اس کی کوشش و محنت سے تقلید کے امور ضروریہ کا ثمرہ بھی حاصل ہو۔ البتہ اگر کسی مجتہد کا مذہب منصف و صالح محققین کے درمیان منتشر ہو اور وہ محققین اس قدر ہوں کہ ان کا کلام لغویت اور کذب پر محمول نہ ہو سکے، اور وہ سب اس کا قول کریں کہ اس مذہب میں مثلاً تقلید کے امور ضروریہ موجود ہیں تو یہ امر ثابت ہوگا، و إلا فلا. اور مذاہب ائمۂ اربعہ کے علاوہ کسی اور مذہب پر ایسے محققین کا اجتماع نہیں پایا جاتا۔ اور انصاف پسند عاقل پر ظاہر ہو چکا ہوگا کہ یہ کہنا:
"جس کسی نے تقلیدِ غیرِ ائمۂ اربعہ سے منع کیا ہے، تو اسی نظر سے منع کیا ہے کہ کوئی روایت ان کے مذہب کی محفوظ نہ رہی۔ اور اگر کوئی روایت صحیحہ ان کے مذہب کی مل جائے تو عمل کرنا اس پر جائز ہے" الخ — محض ظن و تخمین ہے؛ اس لیے کہ جس وقت غیرِ ائمۂ اربعہ کی تقلید کے جواز کو منع کرنے والے (جیسے امام الحرمین اور ابن صلاح

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، ج: ۲، ص: ۴۳۹، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

وغیرہ محققین) منع کی علت تدوین اور ضبط ابواب وغیرہ نہ ہونے کو بیان کرتے ہیں، کما نقلنا سابقاً. تو روایت صحیحہ کے عدمِ وجدان کے احتمال کو منع کی علت ٹھہرانا محض وہم ہے. و كذالك ما يترتب عليه. تو اگر مثلاً کسی کو سفیان ثوری رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر ایک روایت صحیحہ مل جائے تو یہ معلوم نہیں کہ اس کا مطلق، مقید اور اس کا عام، مخصوص ہوا ہے یا نہیں۔ یا اس روایت سے صاحبِ مذہب کا رجوع ہوا ہے یا نہیں؟ اگر اس روایت میں اہل تحقیق کا قبول کرنا اور اس کی شہرت بلکہ مذہب سفیان ثوری کی اکثر روایات علماے فحول اور محققین اہل دیانت کے درمیان مقبول ہوئی ہوتیں جیسا کہ یہ امر مذاہب اربعہ میں متحقق ہے، تو یہ احتمالات ختم ہو جاتے اور روایت مذکورہ قابلِ عمل ہوتی اور اس کا محض پایا جانا صحتِ عمل کے لیے کافی نہیں۔

متاخرین کا مذہبِ ابن ابی لیلیٰ پر فتویٰ دینے کی وجہ

ألا ترىٰ أن المتاخرين أفتوا بتحليف الشهود، إقامة له مقام التزكية علىٰ مذهب ابن أبي ليلىٰ، فافهم، انتهىٰ ما في المسلم و شرحه لبحر العلوم. اور ایسا ہی فاضل قندھاری نے مغتنم الحصول میں فرمایا ہے۔ تو اس عبارت مسلم کی، اور شرح کی سے جناب مولف کی کیسی تکذیب ہوئی۔ اور معلوم ہوا کہ منع کرنا ابن صلاح کا تقلید سے غیر ائمۂ اربعہ کی، اجماع مرکب پر مبنی نہیں، بلکہ قول پر امام الحرمین کے۔ اور وہ پھر بھی غلط اور مخالف اجماع صحابہ اور اجماع تمام مسلمین کے ہے۔ اور اسی جگہ سے باطل ہوا، جو کہ مولف نے اعتراض فيه ما فيه سے جواب نا صواب دیا تھا، اور کہا تھا کہ: اٹھ گیا شبہہ اس کا ساتھ نقل کرنے ان ثقات مذکورین کے اس اجماع کو، انتہیٰ۔ اور وجہ باطل ہونے اس جواب کے یہ ہے کہ مبنی اعتراض مسلم کا اجماع صحابہ کا ہے، جس کے بعد کوئی اجماع مخالف اس کے اور ناسخ اس کا، باجماع اہل اصول کے مقبول نہیں ہے، اور اجماع تمام مسلمین کا ہے جو کہ قرافی نے نقل کیا ہے۔ اور مبنی مولف کے جواب کا اختلاف ائمۂ اربعہ کا ہے، جس کو بے دلیل و حجت، اجماع مرکب نام رکھ لیا ہے۔ اور جس کی قرار واقعی تغلیط کی گئی ہے، فتدبر، و لا تكن من المغترين.

تنبیہ: بعد رد کر دینے دعوی اجماع مرکب کے حاجت رد کرنے کی باقی کلام مولف کو نہ رہی، کیوں کہ وہ تمام اسی سے مستنبط اور اسی پر مبنی ہے، اور جب کہ مبنی اور اصل باطل ہو گیا تو جو کچھ اس پر بنا کیا گیا ہے، اور اس پر متفرع کیا ہے، بطریق اولیٰ باطل ہو گیا، لیکن چوں کہ کلام باقی مولف کا، قطع نظر بطلان دعویٰ اجماع مرکب کے سے ہے، اور دلائل اور وجوہات سے بھی باطل ہے؛ اس لیے اس کے رد کے درپے ہوتے ہیں۔ (معیار الحق)

اور بحر العلوم نے جو یہ فرمایا:

"ألا ترىٰ أن المتاخرين أفتوا بتحليف الشهود، إقامة له موقع التزكية علىٰ مذهب ابن أبي ليلىٰ" إلخ[1].

معلوم نہیں کہ کون سے متاخرین نے تحلیف شہود کو تزکیہ کے قائم مقام کر کے فتویٰ دیا ہے؟ مذہب حنفی کی کتب متداولہ، جیسے ہدایہ، شرح وقایہ، قدوری، کنز الدقائق، ملتقیٰ، در مختار، شامی، قاضی خان، عالم گیری،

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص: ٤٣٩، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

درر، غرر، قہستانی اور تاتار خانی وغیرہ میں بہت تلاش کیا گیا لیکن اس کا کہیں نشان تک نہ ملا بلکہ اکثر جگہ اس کے مخالف دیکھنے میں آیا۔

قال في "الدر المختار" في كتاب الشهادات:

"لو علم الشاهد أن القاضي يحلفه، و يعمل بالمنسوخ، له الامتناع عن أداء الشهادة؛ لأنه لا يلزمه" اهـ. —بزازيه—[1].

و قال في كتاب القضاء:

"أمر السلطان إنما ينفذ إذا وافق الشرع و إلا فلا. — الأشباه من القاعدة الخامسة، و فوائد شتىٰ— فلو أمر قضاته بتحليف الشهود وجب على العلماء أن ينصحوه، و يقولوا له: لا تكلف قضاتك إلى أمر يلزم منه سخطك، أو سخط الخالق تعالىٰ" اهـ. و هكذا في أكثر الكتب.[2].

اول: تو مولانا کا یہ کلام فقہ حنفی کی معتبر و مشہور کتابوں کے مخالف ہے۔

دوسرے: یہ کہ تسلیم صحت کی تقدیر پر ہم کہتے کہ: یہ کیسے معلوم ہوا کہ متاخرین نے ابن ابی لیلیٰ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ ممکن ہے کہ ہمارے ائمہ حنفیہ سے بھی کوئی روایت ابن ابی لیلیٰ کے مذہب کے موافق پائی گئی ہو۔

تیسرے: یہ کہ یہ تسلیم کیا کہ متاخرین نے مذہب ابن ابی لیلیٰ ہی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن ان کے مذہب پر یہ فتویٰ دینا وقوعِ ضرورت کے سبب ہے؛ اس لیے کہ اِس زمانے میں تزکیہ شہود میں فتنہ و فساد بھڑکنے کا خوف اور شناعت و قباحت ہے اور صاحبِ تزکیہ وعدل گواہ بہت کم یاب ہیں؛ لہٰذا اگر تزکیہ کی شرط بحال رکھی جائے تو آپس میں بہت زیادہ بغض و حسد برپا ہوگا، اور شہادت کا باب بھی بند ہو جائے گا؛ اس لیے کہ صاحبِ تزکیہ گواہ کا پایا جانا دشوار ہے؛ اس لیے ابن ابی لیلیٰ کے مذہب پر فتویٰ تجویز کیا۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ جب ضرورتِ شرعیہ معتبرہ واقع ہو تو دوسرے مجتہد کے قول پر فتویٰ دینا درست ہے، كما هو مصرح في كتب الفقه.

اور متنازع فیہ مسئلے میں تو معاملہ یہ تھا کہ وقوعِ ضرورت کے بغیر ایک امام کی تقلید مختار کو چھوڑ کر دوسرے امام کی تقلید درست ہے یا نہیں؟ اور مولانا بحر العلوم کا کلام صراحۃً اس امر پر دال ہے کہ بالذات صلاحیت تقلید میں تمام مجتہدین یکساں ہیں، اور وہ اس امر کو دلائل و براہین سے ثابت کرتے ہیں (جس میں ہم نے شرح و بسط کے ساتھ کلام کیا ہے) اور عرض عارض کی بنا پر کسی ایک امام کی تقلید کی تعیین کو مولانا بھی تسلیم کرتے ہیں،

(۱) الدر المختار، باب: سبب الدعوىٰ، ج:۵، ص: ۵۴۹، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۲هـ.

(۲) الدر المختار، كتاب القضاء، مطلب: طاعة الإمام واجبة، ج:۵، ص: ۵۲۲، دار الفكر، بيروت، ۱۴۱۲هـ.

اور ہمارا مقصود بھی یہی ہے۔ مولانا موصوف کی تحقیق اور ہمارے بیان میں کوئی منافات نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آیا کہ مولانا موصوف نے روایات صحیحہ کے نہ پائے جانے کے سبب تقلید بعض کی تعیین کی، اور ہم نے ابواب و فصول کے ضبط اور تنقیح و تہذیب کے سبب، یا اجماعِ مرکب کے تحقق کے باعث مذاہب اربعہ کے علاوہ کی تقلید کو باطل قرار دیا۔ اور بحر العلوم کی تحقیق میں جو کلام کیا گیا صاحبِ "مغتنم الحصول" کی تحقیق میں بھی یہی کلام ہے؛ فاندفع الکلامان، و ثبت ما ادعیناه، بفضل اللہ سبحانہ، و علیه التکلان.

اور جب "قرافی مالکی" کا دعواے اجماع بحر العلوم کے کلام کے رد کے ضمن میں باطل ہو گیا تو "مولفِ تنویر" کا جواب باصواب پایۂ ثبوت کو پہنچا، اور انصاف پسند عقلا پر مولفِ معیار کے ہفوات کی کمزوری ظاہر ہو گئی۔

تقلید کے شرک ہونے کا ابطال

قال (صاحب التنویر): پس ثابت ہوئیں اس سے کتنی باتیں: اول تو یہ کہ باطل ہوا قول ان جہلا کا کہ کہا انھوں نے تقلید شرک ہے بسبب قول اللہ تعالیٰ کے: ﴿قُلْ يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْـًٔا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [آل عمران: ٦٤] اور بسبب قول اللہ تعالیٰ کے: ﴿اِتَّخَذُوْۤا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [التوبة: ۳۱] پس حاصل یہ کہ یہ قول باطل ہے، بسبب اس اجماع کے، کہ منقول ہے بڑے علما سے۔ اور بسبب قول اللہ تعالیٰ کے: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. اور بسبب اس قول، اللہ تعالیٰ کے: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ [النحل: ۴۳].

أقول: یہ چوٹ ہے مولوی اسمٰعیل دہلوی صاحب پر، تو ثابت ہوا کہ جو کہ ہم نے خطبے میں کہا تھا کہ: رسالۂ مولف کا مقابلہ مولوی اسمٰعیل کی تالیف سے ہوا ہے، سو اس کا بیان پھر ہوگا، پہلے ایک مقدمہ سن لینا چاہیے۔ (معیار الحق)

قوله: یہ چوٹ ہے مولوی اسمٰعیل صاحب پر، الخ۔

اقول: نہ مولوی اسمٰعیل پر چوٹ ہے نہ کسی مسلمان پر، بلکہ احقاق حق ہے اور ائمۂ دین سے طعن و اعتراض کو دفع کرنا ہے، اور اکابر مجتہدین سے شرک کی تہمت ہٹانا ہے؛ اس لیے کہ مجتہدین مطلق کے علاوہ امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، حسن بن زیاد، طحاوی اور کرخی وغیرہ متبعین مذہب حنفی کے مثل ہزاروں اکابر دین اور علماے مجتہدین مذاہب، اور اسی طرح مذاہب باقیہ کے متبعین سب کے سب اپنے مجتہدین کی تقلید کرتے چلے آئے ہیں۔ اور جو تقلید فقہا اور اہلِ اصول کے عرف میں مشہور و متبادر ہے وہ مجتہد مطلق کے علاوہ کی مجتہد مطلق ہی کی تقلید ہے، تو اگر یہ تقلید مشہور جس کے یہ تمام علماے دین اور فقہاے مجتہدین مرتکب تھے اور ہیں، شرک ٹھہرے، تو ہزاروں بلکہ لاکھوں ائمۂ ہدیٰ اور عمائد ملت مصطفیٰ ﷺ مشرک ہو جائیں گے! نعوذ باللہ سبحانہ منها. اور ان ائمۂ دین اور جماعت مجتہدین کو مشرک ٹھہرانا اور وجوہ باطلہ کے ساتھ ان پر الزام کفر کرنا بے وقوف جاہل کا کام ہے؛ اس لیے کہ مولفِ تنویر نے اس کلام کے قائل کو جاہل کہا ہے۔ اور مولوی اسمٰعیل کی

شان سے یہ امر بہت بعید ہے کہ جماعت ہادین مہتدین پر ایسی بے معنی تہمت لگائیں یقیناً کسی جاہل سفیہ نے اس کی نسبت ان کی طرف کی ہے [1]۔ اور اگر بالفرض انھوں نے کہا ہو تو وہ کوئی معصوم اور مجتہد مقبول نہ تھے کہ ان کا کلام حجت ہو۔ ہر عقل مند جانتا ہے کہ یہ جہالت کی بات ہے، اگرچہ اس کا قائل صالح اور عالم ہو، تو ابلہ فریبی کر کے مولفِ تنویر کے کلام میں غور کیے بغیر اسے چوٹ ٹھہرانا، اور حمقاے معظمین مولوی اسماعیل، اول وہلہ میں شغف میں لانا، خود احمقوں کی جماعت میں داخل ہونا ہے، و من الله سبحانه العصمة.

اگر بغور دیکھا جائے تو اس جگہ مولفِ معیار کا کلام تمام ائمۂ دین اور مذاہب اربعہ کے صلحاے مجتہدین پر چوٹ ہے اور انھیں مشرک و کافر قرار دینا ہے۔

مولفِ معیار کے تمہیدی مقدمہ کا رد

وہ مقدمہ یہ ہے کہ معنی تقلید کے اصطلاح میں اہل اصول کے یہ ہیں کہ مان لینا اور عمل کر لینا ساتھ قول بلا دلیل اس شخص کے جس کا قول حجت شرعی نہ ہو۔ تو بنا بر اس اصطلاح کے رجوع کرنا عامی کا طرف مجتہدوں کے، اور تقلید کرنی ان کی کسی مسئلہ میں تقلید نہ ہوگی، بلکہ اس کو اتباع اور سوال کہیں گے۔ اور معنی تقلید کے عرف میں یہ ہیں کہ وقت لاعلمی کے کسی اہل علم کا قول مان لینا اور اس پر عمل کرنا، اور اسی معنی عرفی سے مجتہدوں کے اتباع کو تقلید بولا جاتا ہے۔ چناں چہ ملا حسن شرنبلالی حنفی، عقد الفرید میں فرماتے ہیں: حقيقة التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج الأربعة الشرعية بلا حجة منها، فليس الرجوع إلى النبي ﷺ، والإجماع من التقليد؛ لأن كلّا منهما حجة شرعية من الحجج الشرعية. و على هذا اقتصر الكمال في تحريره، و قال ابن أمير الحاج: و على هذا عمل العامي بقول المفتي و عمل القاضي بقول العدول؛ لأن كلا منهما و إن لم يكن إحدى الحجج فليس العمل به بلا حجة شرعية؛ لإيجاب النص أخذ العامي بقول المفتي، و أخذ القاضي بقول العدول. انتهى ما في العقد الفريد لبيان الراجح من الاختلاف في جواز التقليد. اور فاضل قندھاری، مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں: التقليد العمل بقول من ليس قوله من الحجج الشرعية بلا حجة، فالرجوع إلى النبي عليه الصلاة والسلام، أو إلى الإجماع ليس منه، هكذا رجوع العامي إلى المفتي، والقاضي إلى العدول؛ لوجوبه بالنص بل رجوع المجتهد أو العامي إلى مثله، لكن العرف على أن العامي مقلد للمجتهد، قال إمام الحرمين: و عليه معظم الأصوليين. و قال الغزالي والآمدي و ابن الحاجب: إن سمى الرجوع إلى الرسول و إلى الإجماع و إلى المفتي و إلى الشهود تقليدا فلا مشاحة، اھ. پس ثابت ہوا کہ آں حضرت ﷺ کی پیروی کو، اور مجتہدین کے اتباع کو تقلید کہنا مجوز ہے۔ تمت المقدمة. (معیار الحق)

اب پہلے مولفِ معیار کے تمہیدی مقدمہ کا حال سنو۔ بعدہٗ اس کی غلطی معلوم کرو۔ اس کے بعد اصل مسئلہ میں کلام کیا جائے گا۔ مولفِ معیار نے مقدمہ میں جو یہ کہا کہ:

---

(۱) شاید مصنف کتاب علامہ مفتی ارشاد حسین رام پوری علیہ الرحمہ کو مولوی اسماعیل دہلوی کے اقوال، معتقدات اور تفردات پر کامل اطلاع نہ ہو سکی، ورنہ مولوی صاحب مذکور سے یہ امر بالکل بعید نہیں، اور سلف و خلف کے معتقدات کے خلاف ان کے تفردات جگ ظاہر ہیں۔ تفصیل کے لیے تقویۃ الایمان، صراط مستقیم، تنویر العینین اور ایضاح الحق اور ان کے رد میں لکھی جانے والی کتابوں کی طرف مراجعت کی جائے۔ (محمد صادق مصباحی)

"معنی تقلید کے اصطلاح اہلِ اصول میں یہ ہیں کہ مان لینا اور عمل کرلینا، ساتھ قول بلا دلیل اس شخص کے جس کا قول حجت شرعی نہیں" انتہیٰ — اس کے باوجود کہ اس عبارت میں "بلا دلیل" کو "قول" کی صفت قرار دیا ہے۔ یعنی ایسے کے قول کو مان لینا جو بلا دلیل ہے اور یہ قول اس شخص کا ہے جس کا قول حجت شرعیہ نہیں ہے۔ "عقد فرید، اور مغتنم الحصول" سے جو کلام منقول ہے، اس سے یہ امر نہیں سمجھا جاتا، بلکہ "بلا دلیل" "عمل" کا متعلق ہے، یعنی وجوب عمل کے سبب کو تلاش کیے بغیر اور اقامت برہان کے بغیر اس شخص کے قول پر عمل کرنا جس کا قول شرعی دلیلوں میں سے نہیں، و عبارته هٰكذا:

"حقيقة التقليد العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج الأربعة الشرعية بلا حجة منها" اھ.

اور صاحبِ "مسلّم الثبوت وبدیع الاصول" وغیرہ کے کلام سے بھی یہ امر ظاہر ہے کہ لفظ "بلا دلیل" "عمل" کی قید ہے نہ کہ "قول" کی صفت۔ یہ قائل کو مفید نہیں؛ کیوں کہ خود اس کے منقولہ کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ اکثر اہلِ اصول کے درمیان یہ امر مشہور و معروف ہے کہ عامی، مجتہد کا مقلد ہے، تو عامی کا مجتہد کی اتباع تقلید قرار پائی، اور کلام کی بنا متبادر و معروف کے اوپر ہونا چاہیے نہ یہ کہ غیر معروف معنی مراد لے کر مخاطب عوام کو خبط اور شکوک و شبہات میں ڈالا جائے۔

قال العلامة البهاري في "مسلّم الثبوت":

"التقليد: العمل بقول الغير من غير حجة، كأخذ العامي والمجتهد من مثله، فالرجوع إلى النبي عليه السلام، أو إلى الإجماع ليس منه، و كذا العامي إلى المفتي، و القاضي إلى العدول؛ لإيجاب النص ذالك عليهما. لكن العرف على أن العامي مقلد للمجتهد، قال الإمام و عليه معظم الأصوليين" اھ. و هكذا في "بديع الأصول" و غيره[1].

یہاں تک مولفِ معیار کے تمہیدی مقدمہ کا بیان ہو چکا اور اس کی غلطی واضح کردی گئی، تاکہ اس پر جو امر متفرع کیا گیا ہے، باطل ہو جائے، و سيجيء تفصيله في المقصود.

عالم بالحدیث والقرآن کی تحقیق

{اور جب کہ مقدمہ ممہد ہوا، تو اب معلوم کرنا چاہیے کہ تقلید مجتہدوں کی عالم بالحدیث والقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے، یا حدیث سے اس مسئلہ معلومہ میں نہ چاہیے۔ مثلاً جب کہ عالم بالحدیث وبالقرآن کو معلوم ہو کہ پانچ وقت کی نماز فرض ہے ہر مکلف پر، تو پھر اس کو اس مسئلہ میں تقلید کسی مجتہد کی نہ چاہیے، بلکہ اس وقت تقلید رسول مقبول ﷺ کی ضرور چاہیے۔ اس لیے کہ جس آیت کے حکم سے تقلید ثابت ہے تو وہ اسی صورت میں ہے جب کہ لاعلمی ہو۔}

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة: في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص:۴۳۲، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اب مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "تقلید مجتہدوں کی عالم بالحدیث و بالقرآن کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے قرآن مجید سے، یا حدیث سے اس مسئلۂ معلومہ میں نہ چاہیے" انتہیٰ — لا حاصل کلام ہے۔ اور دین میں حد درجہ افساد کا موجب؛ اس لیے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ عالم بالحدیث اور بالقرآن سے کیا مراد ہے؟ اگر مجتہد مراد ہے، خواہ کسی خاص اور معین مسئلے میں ہو یا جملہ مسائل میں، تو یہ ہے کہ مجتہد مطلق جو تمام مسائل میں مجتہد ہے اسے کسی اور کی تقلید نہ کرنی چاہیے، اور مجتہد فی بعض المسائل کو بعض کے نزدیک جملہ مسائل میں تقلید ضروری ہے؛ اس لیے کہ ان بعض کے نزدیک اجتہاد فی بعض المسائل معتبر نہیں ہے، اور بعض کے نزدیک بجز ان مسائل کے جن میں یہ شخص مجتہد ہے، اور تمام مسائل اجتہادیہ میں تقلید واجب ہے۔ محققین کے نزدیک یہی قول اخیر راجح ہے۔

قال السيد السمهودي في "العقد الفريد":

"التقليد قبول قول الغير بأن يعتقد من غير معرفة دليله، فأما مع معرفة دليله فلا يكون إلا لمجتهد؛ لتوقف معرفة الدليل علىٰ معرفة سلامته عن المعارض بناءً علىٰ وجوب البحث عن المعارض، و معرفة السلامة عنه متوقفة على استقراء الأدلة كلها، ولا يقدر علىٰ ذلك إلا المجتهد. و من لم يوجب البحث عن المعارض، و اكتفىٰ بمجرد معرفة الدليل، كمن أجاز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، فلم يكتف بمعرفته من غير مجتهد؛ إذ لا وثوق بمعرفة غيره في الأدلة الظنية. و يجب التقليد علىٰ من لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق، عاميا محضا أو غيره، و لو بلغ رتبة الاجتهاد في بعض مسائل الفقه، أو بعض أبوابه، كالفرائض فيما لا يقدر على الاجتهاد فيه، بناءً على القول بتجزي الاجتهاد، و هو الراجح، و قلد مطلقا بناءً على المرجوح، و هو أنه لا يتجزى" اهـ.

لیکن جو وجوب تقلید کے قائل ہیں وہ مجتہدین پر — خواہ مجتہد مطلق ہوں یا مجتہد فی بعض المسائل — ان مسائل میں جن میں انھیں اجتہاد کی قدرت ہے، تقلید کے وجوب کا حکم نہیں کرتے؛ لہٰذا یہ کلام ان کے لیے مضر نہیں۔

اور اگر عالم بالحدیث اور بالقرآن سے مراد یہ ہے کہ اساتذہ سے حدیث و قرآن وغیرہ کا ترجمہ سن کر اور کتابیں دیکھ کر معلوم کر لیتا ہے اور تمام واقعات اجتہادیہ یا بعض میں رتبۂ اجتہاد کو نہیں پہنچا تو اس پر مجتہد کی تقلید واجب ہے۔ اور مولف کا یہ کلام باطل ہے کہ: "عالم بالحدیث اور بالقرآن کو مسئلۂ معلومہ میں تقلید مجتہد کی نہ چاہیے" كما نقلنا عن السيد السمهودي آنفاً.

و قال في "مسلّم الثبوت":

"غير المجتهد المطلق، و لو عالما يلزمه التقليد في ما لا يقدر عليه من الاجتهاديات على التجزي، و مطلقاً على نفيه. و هكذا في "شرحه" لبحر العلوم"(1).

و قال في "بديع الأصول":

"و المستفتي إن كان مجتهدا فقد سبق، أو عاميا، أو محصلا لعلم معتبر فوظيفته الاتباع على المختار" اهـ.

و قال العلي القاري في رسالته المعمولة في جواز الاقتداء بالمخالف مذهباً:

"قالوا: الواجب على المقلد المطلق اتباع مجتهد في جميع المسائل، فلا يجوز له أن يعمل في واقعة إلا بتقليد مجتهد أي مجتهد كان. و أما إذا كان في البعض اختلف" اهـ.

> قال الله تعالیٰ: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾[النحل: ٤٣] یعنی پس سوال کرو اہل ذکر سے اگر نہ جانتے ہو تم، اور یہی آیت دلیل ہے وجوب تقلید پر، كما أشار إليه المحقق ابن الهمام في التحرير وغيره. اور ظاہر ہے کہ امر بالسوال آیت میں مقید بالشرط ہے، اور اصول فقہ میں محقق ہے کہ حکم مقید بالشرط متعدی نہیں ہوتا ہے اس فرد میں جو کہ مجرد ہو اس شرط سے۔ چناں چہ مسلم الثبوت میں لکھا ہے: الظاهر أن التخصيص بمعنى القصر اتفاق، و إنما الخلاف في إثبات النقيض، اهـ. اور توضیح میں لکھا ہے: و عندنا لا يثبت به، أي: بالتعليق، بل يبقى الحكم على العدم الأصلي، حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما أصليا، اهـ. اور نہیں کوئی ایسی دلیل قرآن سے، یا حدیث سے، یا اجماع سے، یا قیاس سے جو کہ باجود علم کے تقلید کو واجب یا جائز کر دے، اور اس کو عدم اصلی سے نکالے۔ بلکہ کئی آیات، صریح دلالت کرتی ہیں اس پر کہ بہ مجرد علم کسی مسئلہ کے قرآن یا حدیث سے بدون کسی کی تقلید کے، پیروی قرآن اور حدیث کی لازم ہے۔ قال الله تعالیٰ: ﴿وَلَىِٕنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِيْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ ﴾[البقرة: ١٢٠] اور وجہ استدلال کی اس آیت سے، عن قریب شاہ عبدالعزیز قدس سرہ کے کلام سے معلوم ہوگی۔ (معیار الحق)

اور یہ کہنا کہ: "آیت: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ﴾ اس بات کو چاہتی ہے کہ لاعلمی کے وقت سوال اور تقلید واجب ہے، اور عالم بالحدیث و القرآن بے علم نہیں کہ تقلید کرے" — بھی ساقط ہے؛ اس لیے کہ احکام اجتہادیہ کو مجتہد کے علاوہ مقلدین میں سے کوئی نہیں جانتا۔ اور قرآن شریف اور حدیث کا اگر کچھ ترجمہ وغیرہ حاصل کیا تو اہل شرع کے نزدیک یہ علم اس قدر معتبر نہیں کہ اس پر اجتہادی واقعات کا علم بطور استنباط متفرع ہو، كما ظهر من كلام السيد السمهودي، و العلامة البهاري، و صاحب البديع و غيرهم.

(1) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة: في الاجتهاد و التقليد، ج:٢، ص:٤٣٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

اور آیت کریمہ: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَ هُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ﴾(۱) کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت تجھ کو دین حق معلوم ہو گیا اور اس کے بعد دین حق کو چھوڑ کر یہود ونصاریٰ کی خواہشات اور بدعتوں کا اتباع کرے گا تو حضرت حق سبحانہ کی ناراضی کا موجب ہوگا، اور اللہ تعالیٰ اس صورت میں نصرت ومعاونت نہ فرمائے گا۔

قال الزمخشري في "الكشاف":

"﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَ هُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠] أي: أقوالهم التي هي أهواء و بدع ﴿ بَعْدَ الَّذِیْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [البقرة: ١٢٠] أي: من الدين المعلوم صحته بالبراهين الصحيحة" اهـ(٢).

و قال في "النيشا پوري":

"﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَ هُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠] أي: مشتهياتهم و آراءهم الباطلة المنسوخة، ﴿بَعْدَ الَّذِیْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ بأمر الديانة لوضوح البراهين، و سطوع الدلائل" اهـ(٣).

اب غور کرنا چاہیے کہ اس آیت سے یہ کہاں معلوم ہوتا ہے کہ ایسا عالم بالحدیث والقرآن —جو مجتہد نہیں ہے، اور شرع الٰہی میں اس کا علم ایسا معتبر نہیں کہ اس پر عمل کیا جائے— اسے کسی مجتہد کی تقلید نہیں کرنی چاہیے۔ البتہ اگر مجتہدین کی نسبت یہ بات کہی جائے تو ممکن ہے؛ کہ ان کا علم شرع میں قابل قبول اور لائق عمل ہے۔

دوسرے یہ کہ مجتہدین کا اجتہاد بدعت اور خواہش نفس نہیں کہ عالم بالحدیث کے لیے ان کی تقلید اتباع ہوا اور خواہش نفس کی پیروی ٹھہرے، اور بحکم آیت کریمہ ممنوع ہو! افسوس کی بات ہے کہ وہ نصوص جو یہود ونصاریٰ کی بدعات وخواہشات کی قباحت پر دال ہیں انھیں مجتہدین کے حق میں محمول کیا جائے! اور وہ نہیِ صریح جو یہود ونصاریٰ کی بدعات وخواہشات کے اتباع کے بارے میں وارد ہوئی قرآن وحدیث کا ترجمہ جاننے والوں کے لیے اسے مجتہدین کی تقلید کی طرف پھیرا جائے۔ بغیر کسی دلیل کے جب علما کی عقل وفہم کا یہ مرتبہ ہے تو ان کے معتقدین عوام الناس کیا کچھ کہیں گے؟

{ و قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِیْنَ یَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ ؕ اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨] (معیار الحق) }

(١) القرآن، سورة البقرة: ٢، آية: ١٢٠.

(٢) تفسير كشاف، ج:١، ص: ٣٠٨، انتشارات آفتاب، تهران.

(٣) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوری، على هامش تفسير الطبري، ج:١، ص: ٣٧٩، المطبعة الميمنية، مصر.

اور آیت کریمہ:﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ ...الآية﴾[۲] جو مجتہدین اور احکام کے ناقدینِ ممیزین کی مدح پر دال ہے، اس سے یہ سمجھ لیا کہ محض حدیث وقرآن کا ترجمہ جان لینے سے تقلید کی حاجت نہیں رہ جاتی؟

قال العلامة الزمخشري في "الكشاف":

"﴿الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ﴾ [الزمر:۱۸] الذين اجتنبوا وأنابوا، لا غيرهم. و إنما أراد بهم أن يكون مع الاجتناب و الإنابة على هذه الصفة، فوضع الظاهر موضع الضمير، و أراد أن يكونوا نقاداً في الدين، يميزون بين الحسن، و الأحسن، و الفاضل، و الأفضل. فإذا اعترضهم أمران: واجب و ندب، اختاروا الواجب، و كذلك المباح والندب؛ حرصا على ما هو أقرب عند الله، و أكثر ثواباً. و يدخل تحته المذاهب و اختيار أثبتها على السبك، و أقواها عند السبر، و أبينها دليلا أو أمارة، و أن لا تكون في مذهبك كما قال القائل، و لا تكن مثل عير قيد فانقاد، يريد المقلد" اهـ[۲].

''یعنی وہ لوگ جو قول کو سنتے ہیں تو اچھے اور عمدہ کا اتباع کرتے ہیں یہ وہی لوگ ہیں جنھوں نے اللہ کی نافرمانی سے اجتناب کیا اور اس کی طرف رجوع کیا، نہ کہ ان کے علاوہ۔ اور اس سے مقصود یہ ہے کہ معاصی سے اجتناب اور انابت کے باوجود یہ بھی ہو کہ انھیں دین میں تنقید و تمیز کا مرتبہ حاصل ہو، اور اچھی بات کو بہت اچھے طریقے سے امتیاز دے سکیں، مثلاً ان کے سامنے دو حکم پیش ہو، ایک واجب دوسرا مندوب، تو واجب کو اختیار کریں، اور انھیں یہ بات معلوم ہو کہ واجب میں مندوب سے زیادہ اجر ہے، اور مندوب و مباح کا حال بھی یہی ہے۔ اور اس میں مذاہب داخل ہیں یعنی یہ حکم مجتہدین اور مقلدین دونوں کے لیے عام ہے؛ اس لیے کہ اپنے اپنے مرتبے کے مطابق احکام میں تمیز دینا اور ان میں سے ہر ایک میں فاضل اور افضل کے درمیان فرق کرنا ممکن ہے، تو اس آیت سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس میں اتباع مذاہب کی ممانعت ہے، بلکہ یہ چاہیے کہ جو کوئی مذہب اختیار کرے تو از روے تنقیح اس کا اثبت ہونا اور از روے دلیل اس کے اظہر مذاہب ہونے کو دیکھ لے، نہ یہ کہ احسن اور افضل کو نہ دیکھے اور نابینا بن کر کسی کی تقلید کرے. اھ خلاصة ترجمته مع بعض توضیح''.

(۱) القرآن، الزمر:۳۹، آیت: ۱۸، ۱۷.
ترجمہ: تو خوشی سناؤ میرے ان بندوں کو، جو کان لگا کر بات سنیں پھر اس کے بہتر پر چلیں۔
(۲) الکشاف، ج:۳، ص:۳۹۳، انتشارات آفتاب، تهران.

اس جگہ غور کرو کہ عالم بالحدیث والقرآن کے لیے تقلید سے کہاں ممانعت ہے؟ البتہ جو لوگ برے اچھے اور بہت اچھے میں تمیز نہیں کرتے اور اندھوں کی طرح کسی کا اتباع کرتے ہیں وہ اس بشارت میں داخل نہیں، اور ان کو یہ مرتبہ حاصل نہیں۔ اور عالم بالحدیث والقرآن کے لیے اس میں ممانعت تقلید سے کیا بحث؟ بلکہ یہ آیت تمیز اور فہم احسن وافضل کی شرط کے ساتھ موکد ہے، (خواہ عالم بالحدیث والقرآن ہو یا غیر عالم، مجتہد فی بعض الاحکام ہو یا مقلدِ محض) جیسا کہ مجتہدین کے لیے بشارت پر دلالت کرتی ہے۔

اس کے علاوہ کسی خصوصیت کے سبب کسی خاص فرقے کو بشارت دینا دوسرے فرقے کے لیے مستلزم وعید نہیں ہوتا، مثلاً کسی کو سخاوت کے سبب نجات کی بشارت ہو تو اس سے یہ لازم نہیں کہ شجاعت والوں کو مواخذے کی وعید ہو۔ تو آیت کریمہ میں احکام کے ناقدین، افضل اور فاضل کے درمیان تمیز دینے والوں اور بہ طور احسن و کامل عمل کرنے والوں کے لیے بشارت ہے، نہ یہ کہ ان کے علاوہ اور لوگوں کے لیے وعید ہے۔ اور ان کے اعمال مردود و ممنوع ہیں۔ غایت یہ ہے کہ اور لوگ اس بشارت سے محروم ہیں۔

ائمۂ اربعہ سے منقول ممانعت تقلید کی وضاحت

{اسی واسطے ائمۂ اربعہ اور ان کے اتباع سے نہی اور نکیر مروی ہے۔ چناں چہ شیخ جلال الدین السیوطی، کتاب الرد علی من أخلد إلی الأرض میں فرماتے ہیں: هل أباح مالك و أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهم قط لأحد تقليدهم؟ حاشا منهم! بل انهم قد نهوا عن ذلك، و لم يفسحوا الأحد فيه، اھ.}

اور وہ جو امام جلال الدین سیوطی سے نقل کیا ہے کہ: "امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام شافعی نے کسی کے لیے اپنی تقلید مباح نہیں کی، بلکہ تقلید سے ممانعت کی ہے" انتہیٰ — یہ مولفِ معیار کے قلت تدبر پر واضح دلیل ہے؛ اس لیے کہ تقلید سے یہ ممانعت نص قاطع: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ کے مخالف ہے۔ جسے خود مولف وجوب تقلید کے باب میں لاعلمی کے وقت دلیل بنا چکا ہے تو اس قول سے مقلدوں کو مجتہدین کی تقلید سے منع کرنا قرآن کے نص صریح کی مخالفت کرنا ہے، اور مولفِ معیار کے بیان کے مطابق وضوح حق کے بعد اہل ہویٰ کی جماعت میں داخل ہونا ہے، کما قال اللہ سبحانہ ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ وَّلِیٍّ وَّلَا نَصِیْرٍ﴾[1]۔

ثانیاً: یہ کہ تقلید در حقیقت کسی کے قول پر عمل کرنے کا نام ہے، ایسا عمل جو حجت شرع اور حکم الٰہی کے بغیر ہو۔ اور مجتہدین کے لیے مقلدین کی تقلید اس قسم سے نہیں؛ اس لیے کہ یہ تقلید تو بحکم شرع اور بحکم خدا ہے، اور آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ... الآیة﴾ اس کے وجوب پر دال ہے۔ بلکہ اکثر اہلِ اصول

(۱) القرآن، سورۃ البقرۃ: ۲، آیۃ: ۱۲۰.

کے عرف میں اس کو بھی تقلید کہتے ہیں، تو ممکن ہے کہ ائمۂ ثلاثہ سے جو منع منقول ہے، تقلید حقیقی پر محمول ہو، نہ کہ تقلید عرفی پر جس میں بحث واقع ہے، تو متنازع فیہ مسئلے میں ائمۂ ثلاثہ کا یہ منع مولفِ معیار کے لیے نافع نہیں۔

ثالثاً: یہ کہ صحتِ نقل تسلیم کرنے کی تقدیر پر ہم کہتے ہیں کہ: جو منع تقلید کے بارے میں منقول ہے، وہ مجتہد پر محمول ہے، کما قال السيد السمهودي، الشافعي، ناقلا عن الصيدلاني:

"وكاد ابن حزم يدعي الإجماع على النهي عن التقليد مطلقا، و حكى ذلك عن كلام الشافعي و مالك وغيرهما. قال: و لم يزل الشافعي في جميع كتبه ينهى عن تقليده و تقليد غيره. هكذا رواه المزني عنه. و قال الصيدلاني: إنما نهى الشافعي عن التقليد لمن بلغ رتبة الاجتهاد، فأما من قصر عنها فليس له إلا التقليد" اھ.

> اور شیخ عبدالوہاب شعرانی، یواقیت والجواہر میں فرماتے ہیں: و كان الإمام أحمد يقول: ليس لأحد مع الله و رسوله كلام، لا تقلدني، و لا تقلدن مالكا، ولا الأوزاعي، و لا النخعي، ولا غيرهم، و خذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة، انتهى على ما نقله في عقد الجيد.
> اور فاضل بہاری مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں: العدول عن الدليل إلى التقليد خلاف المعقول، كيف و فيه ريب، و قد أمرنا بتركه في الحديث المنقول، اھ. اور تاج الدین عثمانی، جامع الفواد میں فرماتے ہیں: من يعمل بقول المجتهدين فهو مثاب في الدنيا والآخرة ما لم يجد الحديث الصحيح المتصل الإسناد، و إذا وجده يعمل بالحديث، اھ. (معیار الحق)

اور اسی طرح "الیواقیت والجواہر" سے منقول کلام مجتہد کے حق میں وارد ہے؛ اس لیے کہ اس میں امام احمد سے نقل کیا ہے کہ فرماتے تھے: لا تقلدني، و خذ الأحكام من حيث أخذوا، من الكتاب و السنة. یعنی نہ میری تقلید کر، نہ کسی امام کی، بلکہ کتاب و سنت سے احکام کو اخذ کر جیسا کہ مجتہدین نے اخذ کیا ہے۔

اب غور کرو! یہ امر اس شخص کے حکم میں ہوگا جو کتاب و سنت سے اخذ احکام کے لائق ہو۔ اور جسے کتاب و سنت سے اخذ احکام کی لیاقت نہ ہو، یعنی وہ شخص جو مجتہد نہ ہو اس کو اس کا حق نہیں ہو سکتا، ورنہ وہ محال کی تکلیف دینا ہے۔ اور یہ امر نص صریح: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] کے مخالف ہے، تو ایسا شخص اگر مجتہدین کی تقلید کر کے احکام نہ سیکھے گا تو کیا کرے گا اور اپنا دین کس طرح درست کرے گا؟

اور صاحبِ "مسلّم" کا یہ قول:

"العدول عن الدليل إلى التقليد خلاف المعقول، كيف و فيه ريب و قد أمرنا بتركه في الحديث المنقول" اھ — بھی اسی کے حق میں ہے، جس کے لیے حکم کی دلیل واضح ہو جائے، اور وہ مجتہد ہی ہو سکتا ہے۔ حاصل مقصد یہ ہے کہ اجتہاد کی تجزی کی تقدیر پر مجتہد فی بعض الاحکام

(۱) القرآن، سورۃ البقرۃ: ۲، آیت: ۲۸۶.

ہو گا لیکن مقلد من حیث المقلد پر دلیل یقینی منکشف نہیں ہوتی، ورنہ مقلد نہ رہے گا۔ چناں چہ ''مسلّم'' کی صریح عبارت (جو اس جملۂ منقولہ سے پہلے مذکور ہے) اس پر واضح دلیل ہے، کما قال:

"اختلف في تجزي الاجتهاد، و يتفرع عليه اجتهاد الفرضي في الفرائض فقط. فالأكثر نعم! و منهم الغزالي و ابن الهمام. و هو الأشبه، و قيل: لا. و توقف ابن الحاجب. لنا كما أقول أولا: ترك العلم عن دليل إلى تقليد خلاف المعقول" إلخ[1].

> اور علامہ مجد الدین صاحب قاموس، سفر السعادۃ میں فرماتے ہیں: در باب عبادات اعتماد کلی بر آں کنند، یعنی بر آں چہ از حدیث ثابت است، و از خلاف زید و عمرو نیندیشند، انتہیٰ۔
> اور قاضی عضد شارح مختصر الاصول فرماتے ہیں: المستفتي المقلد، والمفتي المجتهد، المستفتیٰ فيه هو المسائل الاجتهادية، اھ. یعنی وہ مسئلہ جس میں کسی کی تقلید چاہیے وہ مسائل اجتہادیہ ہیں، نہ منصوصہ۔

اور مجد الدین فیروز آبادی کا یہ قول:

"در باب عبادات اعتماد کلی بر آں کنند، یعنی بر آں چہ از حدیث ثابت شدہ است، و از خلاف زید و عمرو نیندیشند، انتہیٰ[2]۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ جو حکم حدیث صحیح سے ثابت ہو، باب عبادات میں اس پر اعتماد چاہیے، اور عوام الناس کی مخالفت کی کچھ پروا نہیں۔ مقلدین اس کا کب انکار کرتے ہیں؟ اور اس کلام میں تقلید کرنے اور نہ کرنے سے کیا بحث ہے؟ حدیث سے ثبوت حکم اس سے عام ہے، کہ اپنی فہم و اجتہاد سے ہو، جیسا کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہدین کے لیے، یا مجتہدین کے اجتہاد و بیان کے ساتھ ہو، جیسے مقلدین کے لیے۔ اور ظاہر ہے کہ کلام منقول سے مسائل اجتہادیہ میں استنباط اور مقلد کی فہم دلیل، قابل اعتبار نہیں تو پھر اس کا حدیث سے کسی مجتہد کی تقلید کیے بغیر احکام کو سمجھنا کیسے ممکن ہو گا؛ لہٰذا فیروز آبادی کے اس کلام سے مسائل تقلیدیہ میں جواز تقلید کی نفی ہرگز نہیں ہوتی۔

اور قاضی عضد کا یہ کلام: "المستفتیٰ فيه هو المسائل الاجتهادية، إلخ" صحیح ہے۔ اور کلام سابق کے مثل وجوبِ تقلید سے مانع نہیں؛ اس لیے کہ وجوبِ تقلید کے قائلین یہ کب کہتے ہیں کہ اصول و فروع کے جملہ مسائل میں سب پر تقلید واجب ہے؟ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ غیر مجتہد پر مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کی تقلید واجب ہے۔ اور مسائل اجتہادیہ وہ فرعی مسائل ہیں جو دین میں بالضرورت ثابت نہیں۔

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة: في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص:۴۰۵، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) ترجمہ: باب عبادات میں جو کچھ حدیث سے ثابت ہے، اس پر پورا اعتماد کریں، اور زید و عمرو کے خلاف سے اندیشہ نہ کریں۔

قال في "بديع الأصول":

"و ما فيه الاستفتاء المسائل الاجتهادية" اھ.

قال في شرحه:

"أي: الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها، و يكفي فيه الظن دون المسائل الاعتقادية القطعية التي المطلوب فيها العلم؛ فانها لا يجوز فيه التقليد و الاستفتاء، علىٰ ما سياتي. و كذا فيما عُلم بالضرورة أنه من الدين" اھ.

قاضی عضد کے اس کلام سے مسائل تقلیدیہ میں تقلید کی ممانعت نہیں سمجھی جاتی جو وجوبِ تقلید کے قائل پر حجت ہو۔ انصاف پسند عقلا کو غور کرنا چاہیے کہ مولفِ معیار اس عقل و فہم کے باوجود مدعیِ اجتہاد ہے! اور غیر مجتہدین کے لیے اجتہادی مسائل میں وجوبِ تقلید کی نفی پر ان دلیلوں پر اعتماد ہے، جو اس کے مدعا سے مس نہیں رکھتیں۔

> اور مولانا شاہ عبدالعزیز قدس سرہ فتح العزیز میں، تحت اس آیت کے: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَ هُمْ بَعْدَ الَّذِیْ جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ [البقرۃ: ۱۲۰] فرماتے ہیں: ازیں آیت معلوم شد کہ بعد از وضوح دلائل و سطوع براہین تقلید باطل است؛ زیرا کہ اتباع ہویٰ بعد مجیء العلم است، انتہیٰ۔
>
> مولانا اسماعیل شہید، صراط المستقیم میں فرماتے ہیں: پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد دراں نہ کند، انتہیٰ۔ (معیار الحق)

اور شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ سے منقول کلام کا جواب جو آیت کریمہ: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَآءَ هُمْ... الآیۃ﴾ کے بیان کے درمیان ہے، اس کے بارے میں ہم لکھ چکے ہیں، اور پھر کہتے ہیں کہ: کامل طور پر دلائل و براہین کی وضاحت، جس کا دین الٰہی میں اعتبار ہو مجتہدین کے علاوہ دیگر کسی کو حاصل نہیں ہوتی؛ لہٰذا مجتہد کو مذہب مختار کے مطابق کسی اور کی تقلید نہیں کرنی چاہیے، اور غیر مجتہد پر مجتہد کی تقلید واجبات ضروریہ سے ہے، کما مر مفصلاً.

اور مولوی اسماعیل دہلوی کی طرف منسوب یہ کلام: "پس در ہر مسئلہ کہ حدیث صحیح، غیر منسوخ یابد اتباع ہیچ مجتہد دراں نہ کند" — بھی مجتہد کے حق میں خاص ہے، اگرچہ مجتہد فی بعض المسائل ہو، اور اسے مطلق پر محمول کرنا صحیح نہیں، کما ظهر من الروايات المقبولة المنقولة سابقاً.

علاوہ ازیں اس کلام میں صرف حدیث صحیح غیر منسوخ کو ایسا برہان قوی گردانا ہے کہ اس کے مقابل مجتہد کے قول کو قابل قبول نہیں مانا۔ یہ امر علی الاطلاق صحیح نہیں، بلکہ صحت اور غیر منسوخیت کے علاوہ غیر معارض اور غیر مرجوع ہونا، اور اس کے علاوہ صحت عمل کے لیے اور مجتہد کے قول پر ترجیح کے لیے اور شرائط بھی ضروری ہیں، صرف دو کے درمیان حصر کرنا صحیح نہیں ہے، چناں چہ علامہ ابن حجر حدیث مقبول کے بیان میں (حدیث صحیح غیر منسوخ بھی اس میں شامل ہے) فرماتے ہیں:

"ثم **المقبول** ينقسم إلى: معمول به، و غير معمول به؛ لأنه إن سلم من المعارضة فهو **المحكم**، و إن عورض بمثله، فإن أمكن الجمع بينهما فهو النوع المسمى بـ**مختلف الحديث**، و إلا فإن عرف التاريخ أولا، فإن عرف فهو **الناسخ**. و إن لم يعرف التاريخ فلا يخلو إما أن يكون ترجيح أحدهما بوجه من وجوه الترجيح، المتعلقة بالمتن أو الإسناد، أو لا، فإن أمكن الترجيح تعين المصير إليه و إلا فلا ترجيح" اه مختصرا[۱].

> تو ثابت ہوا کہ عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے، تقلید کسی مجتہد کی نہ چاہیے، اگرچہ قول اس مجتہد کا موافق اس حدیث کے ہو، لیکن جو لوگ کہ حدیث پر عمل کرنے سے منع کرتے ہیں، ان کو باوجود وضوح براہین کے، حق نہیں سوجھتا تو وہ یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ آج کے دن حدیث پر عمل کرنا بہت دشوار ہے، کیوں کہ حدیث و قرآن ایک دریا ہے ناپیدا کنار، اس کو سمجھنا اور اس پر عمل کرنا مجتہد مطلق ہی کا کام ہے، اور ہماری شان ایسی نہیں ہے کہ حدیث اور قرآن کو سمجھیں، اور اگر کچھ ترجمہ ظاہری سمجھتے بھی ہیں، تو پھر ہم کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ فلاں حدیث منسوخ ہے یا نہیں؟ یا معنیٰ ظاہر پر محمول ہے، یا مؤول ہے، یا کوئی اور حدیث اس کے معارض موجود ہے یا نہیں؟ تو اس عذر کا دو وجہ سے جواب ہے: وجہ اول یہ کہ قرآن و حدیث ایسے مشکل نہیں ہیں کہ سوائے مجتہد مطلق کے کسی کی سمجھ میں نہ آویں، بلکہ ایسے آسان ہیں کہ جس کو لغت عرب سے معرفت ہو، خاص کر علما، تو بخوبی بشرط قصد سمجھنے کے، معنی قرآن اور حدیث سے واقف ہو جاتا ہے. قوله تعالىٰ: ﴿وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر:۱۷] (معیار الحق)

تو مولفِ معیار کا یہ قول مطلقاً باطل ہو گیا کہ: "عالم بالحدیث کو وقت علم کسی مسئلہ کے نصوص سے، تقلید کسی مجتہد کی نہ چاہیے، اگرچہ قول مجتہد کا موافق اس حدیث کے ہو، انتہیٰ" — البتہ یہ قول، مجتہد کے حق میں علی الاطلاق اور غیر مجتہد کے حق میں غیر اجتہادی احکام میں صحیح ہے، نہ کہ مطلقاً۔ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ "عقد الجید" میں ابن حزم کے قول کو (جو ائمۂ مجتہدین کی تقلید سے منع کرتا ہے) مجتہد کے حال پر (اگرچہ بعض مسائل میں ہو) اور اس شخص کے حال پر محمول فرماتے ہیں، جس پر کوئی حکم شرعی خوب واضح ہو چکا ہے۔ اور اس کا بیان پہلے ہو چکا کہ محققین کی تحقیق کے مطابق غیر مجتہد کے لیے احکام فرعیہ میں حکم شرعی کا ظہور کامل اس وقت ہوگا کہ وہ حکم بضرورت دین میں ثابت ہو، كما مر من "شرح بديع الأصول" وغيره.

اور "عقد الجید" کی عبارت یہ ہے:

"فما ذهب إليه ابن حزم حيث قال: التقليد حرام، و لا يحل لأحد أن ياخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان؛ لقوله تعالىٰ: ﴿اِتَّبِعُوْا مَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖۤ اَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف:۳]، و قوله تعالىٰ: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ

---

(۱) شرح نخبة الفكر، بيان مختلف الحديث، ص: ٤٤ تا ٤٧، مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور، اعظم گڑھ.

لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾ [البقرة:١٧٠]، و قال تعالىٰ مادحا لمن لم يقلد: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ ط اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ [الزمر:١٧] و قال تعالىٰ: ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] فلم يبح الله تعالىٰ الرد عند التنازع إلى أحد دون القرآن والسنة، و حرم بذلك الرد عند التنازع إلى قول قائل؛ لأنه غير القرآن و السنة. و قد صح إجماع الصحابة كلهم، أولهم عن آخرهم، و إجماع التابعين أولهم عن آخرهم، و إجماع تبع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع و المنع من أن يقصد أحد إلى قول إنسان منهم أو ممن قبلهم، فياخذه كله فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة، أو جميع أقوال مالك، أو جميع أقوال الشافعي، أو جميع أقوال أحمد، — رحمهم الله— و لا يترك قول من اتبع منهم أو من غيرهم إلى قول غيره، و لم يعتمد علىٰ ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه أنه قد خالف إجماع الأمة كلها أولها عن آخرها بيقين، لا إشكال فيه، و أنه لا يجد لنفسه سلفا و لا إماما في جميع الأعصار المحمودة الثلاثة، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين. نعوذ بالله من هذه المزلة. و أيضا فإن هؤلاء الفقهاء كلهم قد نهوا عن تقليدهم و تقليد غيرهم، فقد خالفهم من قلدهم. و أيضا فما الذي جعل رجلا من هؤلاء، أو من غيرهم أولىٰ بأن يقلد من عمر بن الخطاب، أو علي بن أبي طالب، أو ابن مسعود، أو ابن عمر، أو ابن عباس، أو عائشة أم المؤمنين رضي الله تعالىٰ عنهم، فلو ساغ التقليد لكان كل واحد من هؤلاء أحق بأن يتبع من غيره. اهـ — إنما يتم في من له ضرب من الاجتهاد، و لو في مسئلة واحدة، و في من ظهر عليه ظهوراً بينا أن النبي ﷺ أمر بكذا، أو نهى عن كذا، و أنه ليس بمنسوخ" اهـ[1].

لیکن جو لوگ کمال نافہمی اور تعصب کے باعث تخریب دین اور ائمہ مجتہدین و مومنین صالحین پر طعن و تشنیع کے درپے ہیں وہ مجتہد اور مقلد، مسائل اجتہادیہ اور مسائل غیر اجتہادیہ میں تفریق نہیں کرتے، اور صرف چند حدیثوں کا ترجمہ معلوم کرکے مطلقاً تقلید کا انکار کرتے ہیں، اور اپنے فاسد خیالات پر اصرار کرتے ہیں۔ اور

(١) عقدالجيد، باب تاكيد الأخذ بهذه المذاهب الأربعة والتشديد في تركها، والخروج عنها: ص: ٣٧، ٣٨، المكتبة الحقيقة، استنبول، تركي.

مقلدین کے اس قول پر: "ہم لوگ اگر چہ احادیث اور قرآن کے کچھ ترجمے سمجھتے ہیں لیکن اتنے سے استخراجِ احکام نہیں کر سکتے اور ہمارا ظن (چوں کہ ہم مجتہد نہیں ہیں) شرع میں قابل قبول اور لائق عمل نہیں ہے"۔ بہت سے لوگ طعن کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ہماری طرح الفاظ حدیث وآیات کا ہر ترجمہ شناس اجتہاد کا مدعی ہو جائے، اور ائمۂ مجتہدین کی تقلید چھوڑ کر اپنے گمان کے مطابق جو چاہے کرے۔ اور کہتے ہیں کہ: "قرآن اور حدیث ایسے مشکل نہیں کہ مجتہد مطلق کے علاوہ کسی کی سمجھ میں نہ آئیں، بلکہ اس قدر آسان ہیں کہ جسے لغت عرب کی معرفت ہو، خاص کر علما وہ بہ خوبی سمجھنے کے ارادے کی شرط کے ساتھ قرآن وحدیث کے معنی سے واقف ہو جاتے ہیں" انتہیٰ۔

انصاف پسند مسلمانو! ذرا غور کرو کہ مقلدین نے مطلقا قرآن وحدیث کا سمجھنا مجتہد مطلق کے ساتھ کب خاص کیا ہے؟ اور مقلدین کا کلام جو پہلے ذکر ہو چکا اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے؟ یہ إلزام مالا يلزم اور توجيه الكلام بما لا يرضى قائله بہ اہل عقل کی شان سے بہت بعید ہے۔ ہاں! مقلدین کا یہ کہنا ہے کہ قرآن وحدیث کی ایسی سمجھ جس پر احکام اجتہادیہ کا استنباط مرتب ہو، جملہ احکام اجتہادیہ میں مجتہد مطلق کے ساتھ خاص ہے، اور بعض احکام اجتہادیہ میں مجتہد فی تلک البعض کے ساتھ خاص ہے۔ اور ہم مقلدین نہ مجتہد مطلق ہیں اور نہ مجتہد فی البعض۔ تو مجتہدین کی تقلیدِ واجب کو چھوڑ کر احکام اجتہادیہ کے درمیان (کہ وہ مجتہدین کے استنباط کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے) قرآن وحدیث پر کس طرح عمل کریں؟ اور اگر یہ بات سچ ہوتی کہ لغت عرب کا ہر جان کار مجتہدین کی طرح قرآن وحدیث کو سمجھ لیتا تو ہر عربی، ہر بدوی، ہر صحابی اور ہر عربی شناس عالم مجتہد مطلق ہو جاتا، اور ان میں سے کسی کو مجتہدین کی تقلید کرنے کی حاجت نہ ہوتی، بلکہ ان سب پر تقلید واستفتا حرام ہوتا، جب کہ اس امر کا بطلان جملہ اہل اسلام واہل عقل پر ظاہر وباہر ہے۔

اور عجیب بات ہے کہ علما میں سے ہر شخص کو مجتہد بناتے ہیں اور اگر وہ یہ کہے کہ میں مجتہد نہیں ہوں، اور استنباط مسائل میں میری فہم ائمۂ مجتہدین کے برابر نہیں ہو سکتی، تو کہتے ہیں کہ تو: ﴿وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ اِلَّا الْفٰسِقُوْنَ﴾[1] کی وعید میں داخل ہے، اگر اجتہاد کا دعویٰ نہیں کرتا تو قطعی کافر ہو جائے گا! ذرا محل غور ہے، ایسی گمراہی اور نافہمی کا کیا ٹھکانا ہے۔

اور اس دعویٰ پر کہ "جس کسی کو لغت عرب سے شناسائی ہو وہ سمجھنے کے ارادے کی شرط کے ساتھ قرآن وحدیث کے معنے سے اس درجہ واقف ہو جاتا ہے کہ اسے مجتہدین کی تقلید کی حاجت باقی نہیں رہتی"۔ آیت کریمہ: ﴿وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ[2]﴾ اور آیت کریمہ: ﴿هُوَ الَّذِيْ

(۱) القرآن، سورۃ البقرۃ:۲، آیت: ۹۹.
(۲) القرآن، سورۃ القمر:۵٤، آیت: ۱۷.

بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّنَ رَسُوْلًا...الآية﴾[1] کو بہ طور دلیل پیش کرتے ہیں، تو سنو! آیت کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے قرآن کو یاد کرنے اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے آسان کیا؛ اس لیے کہ اس میں بیانات شافیہ اور مواعظ کافیہ ہیں۔

قال النيشاپوري في تفسيره:

﴿وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ﴾ [القمر: ١٧] سهلناه للإدّكار والاتعاظ، بسبب المواعظ الشافية والبيانات الوافية، و قيل: للحفظ" اھ. و هكذا في الكشاف و البيضاوي و المدارك وغيره[2].

اولاً: تو مطلب یہ ہے کہ نصیحت حاصل کرنا جو صرف ترجمۂ الفاظ کے سمجھنے سے حاصل ہوتا ہے، زبان عربی کی معرفت سے متحقق ہو جائے گا، اور اس نصیحت کے لیے مجتہدین کی طرح قرآن فہمی ضروری نہیں؛ لہذا وعظ و نصیحت پذیری کے لیے قرآن کو آسان کرنا احکام کے استنباط و استخراج کے طور پر تسہیل کو مستلزم نہیں۔

ثانیاً: یہ کہ قرآن کو آسان کرنے کے معنی یہ نہیں کہ ہر قسم کے معنی ہر شخص کی بہ نسبت آسان کیے گئے یا کسی قسم کے معنیٰ ہر شخص شرائط کے بغیر سمجھ لیتا ہے، بلکہ محض ترجمہ جاننا جس پر وعظ مبنی ہے اس کے لیے لغت عرب کی معرفت اور اسالیب کلام کا جاننا بھی شرط ہے۔ اور استخراج احکام، استنباط مسائل اور اسرار و نکات، مجتہدین اولیاے کرام اور علماے عظام کے ساتھ مخصوص ہیں۔

"عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((أعْرِبُوا الْقُرْآنَ، وَاتَّبِعُوْا غَرَائِبَهٗ، وَ غَرَائِبُهٗ فَرَائِضُهٗ وَ حُدُوْدُهٗ)) رواه في "المشكاة" عن "شعب الإيمان" للبيهقي[3].

قال في "اللمعات": ((أعْرِبُوا الْقُرْآنَ)) أي؛ بينوا معانيه، و أظهروها. و الإعراب: الإبانة و الإفصاح، و هذا يشترك فيه جميع من يعرف لسان العرب، ثم ذكر ما يختص بأهل الشريعة من المسلمين بقوله: ((وَاتَّبِعُوْا غَرَائِبَه)) و فسر الغرائب بالفرائض من الأحكام و الحدود الشاملة لها و لغيرها، حتى السنن و الآداب، و سماها غرائب؛ لاختصاصها بأهل الدين، أو لأن الإيمان غريب، فأحكامه تكون غرائب.

(١) القرآن، سورة الجمعة:٦٢، آيت: ٢.
(٢) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوري على هامش تفسير الطبري، ج:٢٧، ص:٥٨، المطبعة الميمنية، مصر.
(٣) مشكاة المصابيح، كتاب: فضائل القرآن، الفصل الثالث، ص: ١٨٨، مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

و قال الطيبي:

"يجوز أن يريد بالفرائض فرائض المواريث، و بالحدود حدود الأحكام، أو يراد بالفرائض ما يجب على المكلف اتباعه، و بالحدود ما يطلع به على الأسرار والرموز" اهـ.

و عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَىٰ سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِّنْهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، وَ لِكُلِّ حَدٍّ مُّطَّلَعٌ)) رواه في "المشكاة" عن "شرح السنة" [1].

قال العلي القاري في "المرقاة":

"فالظهر: ما بينه النقل، والبطن: ما يستكشفه التأويل. و الحد: هو المقام الذي ينقضي اعتبار كل من الظهر والبطن فيه، فلا محيد عنه. و المطلع: المكان الذي يُشرفُ منه علىٰ توقيفه. و خواص كل مكان حده، و ليس للحد والمطلع غاية؛ لأن غايتهما طريق العافين بالله، و ما يكون سراً بين الله و بين أنبيائه و أوليائه، كذا حققه الطيبي. و قيل: الظهر: تأويله و ما عرف معناه، والبطن: ما خفي تفسيره و أشكل فحواه. وقيل: الظهر: اللفظ، والبطن: المعنى. قال بعض العلماء: و عن علي: و إن شئت أن أوقر سبعين بعيراً من تفسير أم القرآن فعلت. و لهذا قال التفتازاني: و أما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن المنصوص علىٰ ظواهرها، و مع ذلك فيها إشارات إلى دقائق ينكشف لأرباب السلوك، يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان و محض العرفان" اهـ[2].

و قال محيي السنة في "معالم التنزيل":

"قيل: الظهر: لفظ القرآن، والبطن: تأويله، والمطلع: الفهم. و قد يفتح الله على المتدبرين و المتفكرين من التأويل والمعاني ما لا يفتحه علىٰ غيره، و فوق كل ذي علم عليم" اهـ مختصرا بقدر الحاجة.

اب کلام محققین کے اس مضمون میں غور کرو! اور دیکھو کہ آیت کریمہ: ﴿وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ﴾ سے یہ بات سمجھنا کہ ہر عربی داں کے لیے مجتہدین کے مثل قرآن کا سمجھنا آسان ہے،

(۱) مشكاة المصابيح، كتاب العلم، الفصل الثاني، ص: ۳۵، مجلس البركات جامعه اشرفيه، مبارك پور اعظم گڑھ

(۲) مرقاة المفاتيح، جلد:۱، ص:۲٤۲، أصح المطابع، ممبئی.

اور ہر عربی داں احکامِ شرعیہ فرعیہ اجتہادیہ کو مجتہدین کی تقلید کیے بغیر قرآن شریف سے جان لیتا ہے، کس قدر دعواے بیجا اور کلامِ بے معنی ہے۔ ہاں! اتنی بات صحیح ہے کہ بعض منصوص احکام جو دین میں بالضرورت ثابت ہیں اور ان میں اجتہاد کو بالکل دخل نہیں وہ احکام قابل تقلید نہیں۔

و قال تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْأُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَ يُزَكِّيْهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ ۗ وَ اِنْ كَانُوْا مِنْ قَبْلُ لَفِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ﴾[الجمعۃ: ۲]
و قال تعالیٰ: ﴿وَلَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ اٰيٰتٍۭ بَيِّنٰتٍ ۚ وَمَا يَكْفُرُ بِهَآ اِلَّا الْفٰسِقُوْنَ﴾[البقرۃ: ۹۹] تو جو کوئی اہل علم ہو کر کہے کہ ہم قرآن اور حدیث نہیں سمجھتے، تو گویا وعید میں آیت کریمہ مذکورہ بالا کے داخل ہوا، جیسا کہ مولانا اسماعیل شہید رسالہ تقویۃ الایمان میں فرما گئے ہیں۔ (معیار الحق)

اور دوسری آیت کریمہ: ﴿هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾[1] کو قائل کے مدعا سے کوئی واسطہ نہیں؛ اس لیے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ "حضرت حق سبحانہ وہ پاک ذات ہے جس نے ان پڑھوں کے بیچ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو انھی کی قوم سے مبعوث کیا کہ وہ رسول ان پر اللہ تعالیٰ کی آیتیں تلاوت کرتے ہیں اور پاک کرتے ہیں، اور انھیں علم و حکمت سکھاتے ہیں، انتہیٰ"۔

بھلا محل غور ہے کہ اس کلام سے یہ کہاں لازم آیا کہ صرف زبان عرب کا جاننے والا رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی تفہیم کے بغیر، یا صحابہ یا مجتہدین کے بیان کے بغیر، یا کسی مجتہد کی تقلید کیے بغیر قرآن و حدیث سے احکامِ شرعیہ کو سمجھ لیتا ہے؟

اور آیت کریمہ: ﴿ وَلَقَدْ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ اٰيٰتٍۭ بَيِّنٰتٍ... الآية [2]﴾ کا حال بھی اسی طرح ہے؛ اس لیے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے تمھاری طرف آیات بینات اتاریں، یعنی ایسی واضح نشانیاں جن کے آیت ہونے کے اثبات میں بہت سے مشکل اور برہانی مقدمات کی حاجت نہیں۔ کما قال النیشاپوري في تفسیره:

"و معنى كون الآية بينةً أن العلوم تنقسم إلى: ما يكون طريق تحصيله و الدليل الدال عليه أكثر مقدمات، فيكون الوصول إليه أصعب، و إلى: ما يكون أقل مقدمات، فيكون الوصول إليه أقرب. و هذا هو الآية البينة" اهـ[3].

اس آیت کریمہ سے اور اس ظاہر ہونے سے ہر عربی داں کے لیے حکم کا سمجھنا کہاں معلوم ہوا؟ تو جو شخص اپنے آپ کو اہل علم سے کہے اور صرف کچھ الفاظ عربیہ اور بعض آیات و احادیث کے ترجمے سے قرآن فہمی کا دعویٰ کرے کہ مجھ کو احکام اجتہادیہ میں مجتہدین کی تقلید کی حاجت نہیں؛ اس لیے کہ میں بے علم نہیں، اور وجوبِ

(۱) القرآن، سورة الجمعة: ٦٢، آیت: ٢.
(۲) القرآن، سورة البقرة: ٢، آیت: ٩٩.
(۳) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوري على هامش تفسير الطبري، ج: ١، ص: ٣٣٩، المطبعة الميمنية، مصر.

تقلید کا حکم بے علموں کے لیے ہے، اور اس دعوے پر یہ کمزور دلائل قائم کرے، جنھیں اس کے مدعا سے مناسبت بھی نہیں تو اس کی نافہمی اور ناانصافی اہل دیانت وانصاف میں سے کسی پر مخفی نہ ہوگی۔

احکام منصوصہ میں اجتہاد کو دخل ہے یا نہیں؟

> اسی واسطے سب محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص کو ہر ایک عالم سمجھتا ہے، اور جو کہ ساتھ مجتہد کے مختص ہے، وہ قیاس ہی ہے۔ چناں چہ شرح شاشی میں کہا ہے: كل عالم له إصابة الحكم المنصوص عليه مطلقا، سواء كان قطعيا أو ظنيا بحسب الدلالة والإثبات، و ما كان ظني الثبوت، أعني القياس، فهو المختص بالمجتهد، اھ. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا: "اسی واسطے سب محققین نے تصریح کی ہے کہ حکم منصوص ہر ایک عالم سمجھتا ہے، اور جو کہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے وہ قیاس ہے"۔ اور اس مدعا پر اس عبارت کو دلیل بنایا ہے: "كل عالم له إصابة الحكم المنصوص عليه مطلقا، سواء كان قطعيا أو ظنيا بحسب الدلالة و الإثبات، و ما كان ظني الثبوت أعني القياس فهو المختصص بالمجتهد" اھ.—— یہ عبارت "شرح شاشی" کی طرف منسوب ہے (جس کا مصنف معلوم نہیں)، اس کا حال یہ ہے کہ صحتِ نقل اور قائل کے اعتبار واعتماد کی تقدیر پر ہم کہتے ہیں: اس جگہ حکم منصوص سے کیا مراد ہے؟ اگر وہ حکم مراد ہے جس میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں، یعنی وہ احکام جو بالضرورت دین میں ثابت ہیں، یا بطور دلالت النص ہر زباں داں کی سمجھ میں بہ خوبی آجاتے ہیں، یا وہ مسائل اعتقادیہ جن میں محققین کے نزدیک مجتہد کی تقلید جائز نہیں، تو سچ ہے کہ ان مذکورہ چیزوں کو ہر عالم جو علم وفہم کی شرائط کا جامع ہو، مجتہد کے اجتہاد کے بغیر سمجھ سکتا ہے، اور اس کا سمجھنا مجتہدین کے ساتھ مخصوص نہیں، لیکن وجوبِ تقلید کے قائل نے اِن احکام میں وجوبِ تقلید کا حکم نہیں کیا کہ یہ کلام اس پر حجت ہوجائے۔

اور اگر حکم منصوص علیہ سے مراد وہ حکم ہے جو قرآن شریف اور حدیث نبوی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم میں مذکور ہو، خواہ اس میں اجتہاد کو دخل ہو یا نہ ہو، تو یہ بات کہ ہر عالم قوتِ اجتہادیہ کے بغیر ایسے حکم کو بخوبی جان سکتا ہے، کلیۃً صحیح نہیں، مثلاً آیت کریمہ: ﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ... ﴾[1] اور ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا... ﴾[2] اور ﴿وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ... ﴾[3] جو حکم وجوبِ زکاۃ، حرمت ربا اور زمانۂ عدت مطلّقہ کی تعیین کے سلسلے میں وارد ہیں، اور یہ احکام ان آیات میں منصوص علیہ اور مذکور ہیں۔

---

(۱) القرآن، سورة البقرة:۲، آیت: ٤٣.

(۲) القرآن، سورة البقرة:۲، آیت: ۲۷۵.

(۳) القرآن، سورة البقرة:۲، آیت: ۲۲۸.

اب اگر یہ امر صحیح ہوتا کہ احکام منصوص علیہا میں مطلقاً مجتہد کے اجتہاد کی حاجت نہیں ہے، بلکہ اس کو ہر عالم جانتا ہے اور حق معلوم کرلیتا ہے، تو آیات مذکورہ کے احکام میں اختلافات کیوں واقع ہوتے؟ اور مثلاً یہ نزاع کیوں واقع ہوتا کہ امام ابو حنیفہ کے مذہب پر عورتوں کے زیورات میں زکاۃ واجب ہے، اور مذہبِ امام شافعی پر زکاۃ واجب نہیں، اور ایک حفنہ[1] کو دو حفنوں سے بدلنے میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ربا کا تحقق نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اس میں ربا متحقق ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مطلّقہ عورت کے لیے اتمام عدت کے بارے میں تین حیض کی مدت تک ٹھہرنا چاہیے، اور شافعیہ کے نزدیک تین طہر کی مقدار۔ اور اس کے بہ کثرت نظائر ہیں جو ماہر لبیب پر مخفی نہیں؛ اسی وجہ سے صاحبِ "بدیع الاصول" وغیرہ محققین اہل فقہ و اصول نے فرمایا کہ: مسائل تقلیدیہ وہ مسائل شرعیہ فرعیہ ہیں جو بہ ضرورت، یعنی بہ تواتر وغیرہ دین میں ثابت نہ ہوں، کما قال صاحب "البديع" و شارحه:

"و ما فيه الاستفتاء المسائل الاجتهادية أي: الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها، و يكفي فيها الظن، دون المسائل الاعتقادية القطعية التي المطلوب فيها العلم؛ فإنها لا يجوز فيها التقليد و الاستفتاء، على ما سياتي. و كذا في ما علم بالضرورة أنه من الدين، اهـ "
وهكذا في "القول السديد" لابن ملا فروخ المكي.

پس "شرح شاشی" کے قول سے یہ ثابت نہ ہوا کہ مسائل تقلیدیہ میں غیر مجتہد کو تقلید کی حاجت نہیں، اگر عالم ہو تو بہ شرط قصد قرآن و حدیث سے سمجھ سکتا ہے۔

> اور قاضی عضد نے کہا ہے کہ: إذا دخل الفاء في لفظ الراوي، مثل زنا ماعز فرجم، فالفقيه وغيره في ذلك سواء، اهـ.
> بلکہ شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ دلالۃ النص کو جو کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص سے مرتبۂ خفا میں ہے، عوام بھی سمجھتے ہیں،
> چناں چہ تحریر میں فرماتے ہیں: إن دلالة النص يخالف القياس في أن القياس يختص بالمجتهد، و دلالة النص يفهمها العوام، انتهى. (معیار الحق)

اور اسی طرح قاضی عضد کا یہ قول: "إذا دخل الفاء في لفظ الراوي، مثل زنا ماعز فرجم، فالفقيه وغيره في ذلك سواء" اهـ — عالم بالقرآن والحدیث کی بہ نسبت عدمِ وجوبِ تقلید کے مدعی کے لیے مفید نہیں؛ اس لیے کہ اس کلام کے معنی یہ ہیں کہ ایسی عبارت میں راوی کے بیان کے ساتھ علتِ حکم کا اظہار ہوگیا؛ لہٰذا مجتہد جو علت حکم کو بیان کرتا ہے اس مقام پر علت بیان کرنے کا محتاج نہیں، بلکہ راوی کا اس علت مذکورہ کو سمجھنے میں مجتہد اور غیر مجتہد دونوں برابر ہیں، تو مان لینے کی تقدیر پر اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ ایسا حکم کہ جس میں راوی کی جانب سے مثلاً علت مذکور ہو تو وہاں مجتہد نہ علت نکالنے کا محتاج ہے اور نہ مقلد کو تقلید کی حاجت ہے؛

---

(۱) حفنہ: لپ کی مقدار

اس لیے کہ خود راوی حدیث نے قطعی طور پر علت کو بیان کر دیا، اب ظنِ مجتہد کے اتباع کا کیا حاجت؟ تو یہ صورت مذکورہ بھی مسائل غیر تقلیدیہ کی جنس سے ہوگی، جیسا کہ دلالت النص میں بھی یہی حال ہے۔

قال في "المنار و شرحه":

"ولهذا صح إثبات الحدود و الكفارات بدلالة النصوص، دون القياس، أي: لأجل أن الدلالة قطعية، والقياس ظني يصح إثبات الحدود والكفارات بالأول دون الثاني. و هذا إذا كان القياس لعلة مستنبطة. و أما إذا كان بعلة منصوصة فهو يساوي الدلالة في القطعية والإثبات" اه[1].

> تو اسی سبب سے کتب فقہ میں تصریح ہے کہ جو کوئی ظاہر معنی پر حدیث: أفطر الحاجم والمحجوم کے مطلع ہو کر بعد حجامت کے جان کر کچھ کھالے تو اس پر کفارہ نہیں آتا۔
> چناں چہ بحر الرائق میں کہا ہے: و إن لم يستفت، ولكن بلغه الخبر، و هو قوله عليه السلام: أفطر الحاجم والمحجوم. و قوله عليه السلام: الغيبة تفطر الصائم، و لم يعرف النسخ و لا تاويله، فلا كفارة عليه عندهما؛ لأن ظاهر الحديث واجب العمل به، خلافا لأبي يوسف؛ لأنه ليس للعامي العمل بالحديث بعدم علمه بالناسخ والمنسوخ، اه. اور ہدایہ میں کہا ہے: و لو بلغه الحديث فاعتمد فكذلك عند محمد؛ لأن قول الرسول ﷺ لا ينزل عن قول المفتي، انتهى. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "شیخ ابن الہمام نے کہا: کہ دلالۃ النص (چوں کہ اشارۃ النص اور عبارۃ النص سے مرتبۂ خفا میں ہے) کو عوام بھی سمجھتے ہیں، تو اسی سبب سے کتبِ فقہ میں تصریح ہے کہ جو عامی، حدیث: ((أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ)) کے ظاہر معنی پر مطلع ہو کر بعد حجامت، جان کر کچھ کھا لے، تو اس پر کفارہ نہیں آتا"۔ اور اس پر "بحر الرائق" وغیرہ کی عبارت بہ طور استدلال نقل کی ہے ـــ اس کا حال یہ ہے کہ فقہا نے کہا ہے کہ: جس وقت حدیث کے ترجمہ شناس کی نظر نے حدیث کے ظاہر معنی کو معمول بہ سمجھ کر اس پر عمل کر لیا، تو وہ عامل بالحدیث فی الجملہ معذور ہے، اور ایسا نہیں کہ اس پر بلا عذر حکم شرع کے تارک کے احکام جاری کریں، مثلاً ایک شخص روزہ دار تھا اور اس نے یہ حدیث سنی تھی جس کا مضمون یہ ہے کہ پچھنا لگانے والے اور جسے پچھنا لگایا گیا ان دونوں کا روزہ جاتا رہا، پھر اس روزہ دار نے پچھنا لگایا، اور ظاہر حدیث کے موافق یہ سمجھ کر کہ میرا روزہ ٹوٹ گیا، کچھ کھا لیا تو اس امر کے سبب کہ یہ شخص ظاہر معنیٔ حدیث پر اعتماد کرنے کے باعث حالت صوم میں کچھ کھانے کا مرتکب ہوا ہے، اس شخص کے مثل نہ ہوگا جو اعتماد و تاویل کے بغیر قصداً کوئی ایسی چیز کھا لے جو موجبِ

(۱) نور الأنوار شرح المنار، المبحث الثالث، دلالة النص، ص: ۱۵۳، مجلس البركات جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

کفارہ ہو، اور اس پر کفارہ لازم ہے۔ بلکہ وہ فی الجملہ معذور ہوگا۔ اور معنیٔ حدیث کے ظاہر پر اعتماد کے سبب اس شخص سے کفارہ ساقط ہوگا؛ اس لیے کہ جب کوئی مفتیٔ مجتہد ایسے روزہ دار کو روزہ ٹوٹ جانے کا فتویٰ دیتا اور یہ روزہ دار اس مجتہد کے فتویٰ پر عمل کرکے کچھ کھالیتا تو کفارہ لازم نہ آتا، اور مستفتی کے حق میں مفتی کا قول کفارہ ساقط کرنے کا شبہہ پیدا کرنے کا موجب ہوجاتا؛ لہٰذا رسول اللہ ﷺ کا قول کفارہ ساقط کرنے والے عذر اور شبہہ پیدا کرنے میں قول مفتی سے کم نہیں، بلکہ چاہیے کہ کفارہ ساقط کرنے اور شبہہ پیدا کرنے میں یہ قول رسول، قول مفتی کی بہ نسبت بدرجۂ اولیٰ باعث معذوری ہو۔

قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير" علىٰ قول صاحب "الهداية":

"لأن الظن ما استند إلى دليل شرعي إلخ":

"يعني في ما إذا لم يبلغه الحديث؛ لأن القياس لا يقتضي ثبوت الفطر مما خرج، بخلاف ما لو ذرعه القيء فظن أنه أفطر فأكل عمداً؛ فإنه كالأول، و لا كفارة عليه؛ فإن القيء يوجب غالبا عود شيء إلى الحلق؛ لتردده فيه، فيستند ظن الفطر إلى دليل. أما الحجامة فلا تطرق فيها إلى الدخول بعد الخروج، فيكون تعمد أكله بعده موجبا للكفارة، إلا إن أفتاه مفت بالفساد، كما هو قول الحنابلة و بعض أهل الحديث، فأكل بعده لا كفارة؛ لأن الحكم في حق العامي فتوى مفتيه. قوله: و إن بلغه الحديث و اعتمده علىٰ ظاهره غير عالم بتاويله، و هو عامي فكذلك عند محمد، أي: لا كفارة عليه؛ لأن قول المفتي يورث الشبهة المسقطة، فقول الرسول أولىٰ. و عن أبي يوسف: لا يسقطها؛ لأن على العامي الاقتداء بالفقهاء؛ لعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الأحاديث، فإذا اعتمده كان تاركا للواجب عليه، و ترك الواجب لا يقوم شبهة مسقطة لها. و إن عرف تأويله ثم أكل تجب الكفارة؛ لانتفاء الشبهة و قول الأوزاعي: إنه يفطر، لا يورث الشبهة؛ لمخالفة القياس مع فرض علم الآكل كون الحديث علىٰ غير ظاهره" اهـ[1].

اس کلام مذکور سے یہ بات کب ثابت ہوئی کہ غیر مجتہد عالم بالحدیث کو اپنی عقل و فہم کے ساتھ حدیث پر عمل کرنا درست ہے، اور تقلید کی حاجت نہیں؟ اور یہاں دلالۃ النص کہاں ہے کہ مولفِ معیار نے کہا:

"بہ جہت مساوی ہونے مجتہد اور غیر مجتہد کے بیچ سمجھنے دلالۃ النص کے، فقہانے یہ کہا کہ: جو کوئی ظاہر حدیث: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُوْمُ» پر عمل کرکے، بعد حجامت کے کچھ کھالے تو اس پر کچھ کفارہ نہیں"۔

(۱) فتح القدير، كتاب الصوم، فصل في العوارض، ج:۲، ص: ۳۸۰، مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر.

انصاف پسند عقلا سے امید غور ہے۔ **اول:** تو دلالۃ النص کے ظاہر الفہم ہونے کو اس میں کچھ دخل نہیں اور اس سے قطعِ نظر عامی کو ظاہر حدیث پر عمل کرنا اگر درست ہوتا تو چاہیے تھا کہ حالت صوم میں کفارہ ساقط ہونے کو شبہہ پیدا ہونے پر مبنی نہ کرتے بلکہ یہ کہتے کہ: حدیث کے مطابق اس روزہ دار کا روزہ جاتا رہا، تو کھا لینا کس طور پر کفارہ کا موجب ہوا؟

اور بحر الرائق وغیرہ کے اس قول: "لأن ظاهر الحديث واجب العمل به"... إلخ سے مراد یہ ہے کہ عامی کے لیے حدیث کے ظاہر معنی شبہہ پیدا کرنے کی وجہ سے سقوطِ کفارہ کے باب میں صحیح العمل ہیں، كما هو ظاهر مما نقلنا.

و قال أبو الحسن السندي في "حواشيه" علىٰ "فتح القدير":

"لكن يفيد كلام المحقق أن قول الرسول ﷺ أولى بإيراث الشبهة في حق العامي، لا أنه أولى بصحة العمل به في حق العامي" اھ.

> أقول: خلاف أبي يوسف إنما هو في العامي الصرف، الجاهل الذي لا يعرف معنى الأحاديث و تاو يلاتها، و أما العارف بمعاني النصوص و تاو يلاتها، و نسخها، و جرحها، و صحتها، و سلامتها عن معارضة أقوىٰ منها، فلا خلاف في صحة عمله بها. كما قال في خزانة الروايات نقلا عن دستور السالكين: و أما الجواب عن قول أبي يوسف: إن للعامي الاقتداء بالفقهاء فمحمول على العامي الصرف، الجاهل الذي لا يعرف معنى الأحاديث و تاو يلاتها، لأنه أشار إليه بعدم الاهتداء في حقه إلى معرفة الأحاديث، و كذا قوله: و إن عرف العامي تاو يله يجب الكفارة، يشير إلى أن المراد من العامي، غير العالم. و في الحميدي: العامي منسوب إلى العامة، و هم الجهال، فعلم من هذه الإشارات أن مراد أبي يوسف أيضا من العامي الجاهل الذي لا يعرف معنى النص أو تاو يله في ما ذكر من قول أبي حنيفة والشافعي و محمد يندفع قول القائل بوجوب العمل بالرواية بخلا ف النص، انتهى ما نقله الشيخ الأجل في عقد الجيد. (معیار الحق)

اور مولف نے "خزانۃ الروایات" سے جو یہ نقل کیا ہے کہ "معنیِ نصوص اور اس کی تاویلات جاننے والے اور نصوص کے ناسخ و منسوخ اور اس کی صحت و سلامت کے عالم کے لیے حدیث پر عمل کرنا بلا خلاف صحیح ہے، اور امام ابو یوسف کا خلاف عامیِ محض میں ہے جو ان امور کو نہ جانتا ہو"۔

اولاً: اس کا جواب وہی ہے جو صاحبِ بحر کے کلام کا جواب تھا۔

ثانیاً: یہ کہ اس طور پر نصوص کو پہچاننے والا مجتہد ہے (اگرچہ مجتہد فی بعض المسائل ہو، اور اجتہاد مطلق کے علاوہ کسی قسم کا اجتہاد کر سکتا ہو) تو اس کے حق میں مطلقاً وجوبِ تقلید کا حکم نہیں کیا گیا کہ جو کلام مجتہدین کے حق میں ہے وہ وجوبِ تقلید کے قائلین کے لیے مضر ہو۔ اور نیز مولفِ معیار کا اصل مدعا تو یہ تھا کہ قرآن و حدیث کے ظاہر معانی کو ہر عربی داں جانتا ہے اور اس سے احکام کو سمجھ لیتا ہے، اور وہ ان مسائل مفہومہ میں تقلید کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔ "خزانۃ الروایات" کی اس نقل سے یہ کہاں ثابت ہوا؟ یہ شخص مذکور تو صرف لغت عرب کا عالم

نہیں بلکہ اجتہاد کے امور ضروریہ کا ماہر ہے، تو اس کے عمل بالحدیث والقرآن کے صحیح ہونے میں کیسے بحث ہے؟

> اور تلویح اور حاشیہ شیخ الاسلام علی التلویح اور شرح عقائد اور فتاوی فضلیہ اور نقود وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ سمجھنا نصوص کا مجتہدوں پر خاص نہیں، بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہیں، تو بہر حال سمجھنا علما کا معانی نصوص کو بلا خلاف ثابت ہوا۔ اور جب کہ یہ ثابت ہوا کہ اہل علم نفس معانی احادیث اور قرآن کو خوب سمجھتے ہیں۔
>
> تو اب معلوم کرنا چاہیے اسی طرح عالم متتبع طالب حق کو دیکھنے سے کتب احادیث اور شروح ان کی کے، اور کتب اسماء الرجال کے غالب ظن سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے موافق فہم اور استعداد کے، کہ فلاں حدیث صحیح ہے یا ضعیف ہے؟ اور معمول بہ ہے یا منسوخ ہے؟ اور اس کے معارض کوئی حدیث صحیح موجود ہے یا نہیں؟ اگر چہ دو چار ہی مسئلہ پر واقف ہو جائے، گو کہ حاوی کل مسائل کے دلائل پر نہ ہو، یعنی دس مسئلہ کی دلیل مثلاً جانتا ہے، اور مسائل میں مقلد ہے تو یہ عیب کی بات نہیں، درست اور حق ہے؛ اس لیے کہ تجزی اجتہاد میں جائز ہے بنا بر قول حق کے۔ جیسا کہ مولانا عبد العلی وغیرہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں۔ اور مسلم الثبوت سے بھی واضح ہوتا ہے: غير المجتهد المطلق و لو كان عالما، يلزمه تقليد المجتهد في ما لا يقدر عليه من الاجتهاديات، أي تحصيله باجتهاده، بناءً على التجزي في الاجتهاد، و يلزمه التقليد مطلقا في ما يقدر عليه و في ما لا يقدر عليه بناءً عليه نفيه بالتجزي، و قد عرفت أن الحق هو الأول، انتهىٰ ما قال مولانا عبد العلي في شرح مسلم الثبوت. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "تلویح" وغیرہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نصوص کا سمجھنا مجتہدوں کے ساتھ خاص نہیں بلکہ غیر مجتہد بھی سمجھتے ہیں" انتہیٰ۔ اگر اس سے یہ مراد ہے کہ غیر مجتہد بھی مجتہدین کے مثل نصوص سے احکام اجتہادیہ کے استنباط کے طریقے کو سمجھتے ہیں تو یہ غلط ہے، کسی نے یہ قول نہیں کیا۔ كما ذكرنا سابقاً. اور اگر مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد ان نصوص کو جن میں اجتہاد و تقلید کو دخل نہیں سمجھ لیتا ہے، اور جن میں اجتہاد کو دخل ہے، اس کے معنیٰ ظاہری کو جو بہ طریق استنباط حکم نہیں، سمجھ لیتا ہے، تو یہ درست ہے، اور قائل کے لیے مفید نہیں؛ اس لیے کہ امر متنازع فیہ تو یہ تھا کہ ان نصوص کو سمجھ لینا جن میں بہ طور استنباط حکم اجتہاد کو دخل ہے، وہ اس کلام سے غیر مجتہد کے لیے ثابت نہ ہوا۔

قال في "التلويح":

"و حكمه، أي: الأثر الثابت بالاجتهاد، غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ؛ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات، و في ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين" اھ[1].

تو اب خوب واضح اور مبرہن ہو چکا کہ قرآن و حدیث سے احکام اجتہادیہ کا سمجھنا مجتہد کے ساتھ خاص ہے، خواہ مجتہد مطلق ہو، یا مجتہد فی بعض المسائل۔ اور وجوبِ تقلید کا حکم لگانے والے نے مجتہد پر دوسرے مجتہد کی تقلید کو لازم نہیں کیا کہ یہ کلام اس کے مخالف ہو، اور اس کا رد قرار دیا جائے، اور مقلد کے لیے لزوم تقلید کا حکم اس کلام سے مدفوع نہ ہوا۔

(۱) التلويح، ج:۲، ص:۲٤۷، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۱٤۱٦ھ.

اور مولفِ معیار کا یہ کلام کہ: "عالم متتبع، طالب حق کو، دیکھنے سے کتب احادیث اور ان کی شروح کو، غالب ظن سے معلوم ہوجاتا ہے کہ فلاں حدیث صحیح ہے یا ضعیف؟ اور معمول بہ ہے یا منسوخ؟ اس کے معارض کوئی حدیث ہے یا نہیں؟ اگر چہ دو چار ہی مسئلے پر واقف ہوجائے، گو کہ حاوی ان مسائل کے دلائل پر نہ ہو؛ اس لیے کہ تجزی فی الاجتہاد جائز ہے "اھ مختصر اً— صراحتاً اس امر پر دلالت کرتا ہے، کہ عالم بالقرآن والحدیث سے (جس کے لیے وجوبِ تقلید کی نفی کا حکم کرتا ہے) مجتہد فی بعض المسائل مراد ہے، تو اس کا سارا کلام صاحبِ تنویر کے مقصد کے منافی، اور وجوب تقلید کے حکم کو دفع کرنے والا نہ ہوا، جو مقلد کے لیے تھا، اور اس قدر طول طویل گفتگو اس کے لیے نافع نہ ہوئی۔ اگر وہ صاحبِ تنویر کے ابتداے مقصود اور وجوبِ تقلید کا حکم کرنے والوں کے مطلب کو بہ غور دیکھتا تو اس قدر بے فائدہ تطویل کلام نہ کرتا۔

> اور اگر کہو کہ اطلاع اس امر کی یقیناً آج کل دشوار ہے، تو کہا جائے گا کہ علم الیقین تو ان امور کا مجتہدین کو بھی نہیں ہوتا، چناں چہ مولانا شاہ ولی اللہ نے عقد الجید میں فرمایا ہے: و رد بأنه إن أراد عدم التيقن بنفي هذه الاحتمالات، فالمجتهد أيضا لا يحصل له اليقين بذلك، و إنما يبتني أكثر أمره علىٰ غالب الظن. و إن أراد أنه لا يدري ذلك بغالب الظن منعناه في صورة النزاع؛ لأن المتبحر في المذهب، المتتبع لكتب القوم، الحافظ من الحديث و الفقه، بجملة صالحة كثيرا ما يحصل له غالب الظن بأن الحديث غير منسوخ، و لا مؤول بتاو يل يجب القول به، اھ. بلکہ آج کے دن پہلے سے زیادہ غلبۂ ظن حاصل ہوتا ہے، کیوں کہ ابتداے زمانہ میں علم حدیث زبانی زبانی سیکھا جاتا تھا، اور کتب مدون نہ تھیں، اور قواعد ممہد نہ تھے اور کتب اسماء الرجال کا نام و نشان نہ تھا، اب بحمد اللہ سب مالا بد منہ للعمل موجود ہے، چناں چہ عن قریب کلام میں عبد الرحمن بن اسماعیل ابو شامہ کے آئے گا۔
>
> اور وجہ ثانی یہ کہ کوئی شخص اہل علم، حسب وسعت اپنی کے ایک حدیث کو تحقیق کر کے اس پر عمل کرلے تو نہایت یہی ہوگا کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی۔ تو ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص عمل کرنے میں ساتھ اس حدیث کے گنہ گار نہ ہوگا، اور وہ عمل اس کا باطل اور قابل اعادہ کے نہ ہوگا۔ (معیار الحق)

اور شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا وہ کلام جس کو مولفِ معیار نے بعض مسائل میں مجتہد کے غلبۂ ظن کے درمیان دلیل بنایا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: "متبحر فی المذہب جو کتب قوم کا متتبع اور قدر معتد بہ حدیث و فقہ کا حافظ ہو اس کو ظن غالب سے معلوم ہوجاتا ہے، بعض احادیث کا غیر منسوخ ہونا، یا ماؤل ہونا، انتہیٰ"— صحیح ہے، اور ہم نہ مجتہد فی بعض المسائل کے منکر ہیں اور نہ اس پر جملہ مسائل میں تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں، لیکن مولفِ معیار کا مقصد اصلی (جو اس کے کلام سے واضح ہے اور وہ) دعواے اجتہاد اور تبحر فی الحدیث والفقہ ہے، اس کے بیانات اور تحقیقات سے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس کی استعداد و فہم ذی فطانت مقلدین کے برابر بھی نہیں ہے، تو اجتہاد کہاں؟ اور ادلۂ مجتہدین کی صحت و سقم کا علم کجا؟

جس حدیث میں اجتہاد کو دخل ہو اس پر مجتہد کی تقلید کے بغیر عمل ناجائز ہے

اب عذر مقلدین کے جواب کی وجہِ ثانی کا حال سنو! مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: ہ"اگر کوئی شخص اہل علم، حسب وسعت اپنی ایک حدیث کو تحقیق کر کے اس پر عمل کرے تو نہایت یہ ہے کہ وہ حدیث منسوخ ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ: وہ شخص عمل کرنے میں ساتھ اس حدیث کے گنہ گار نہ ہوگا، اور اس کا وہ عمل باطل اور قابل اعادہ نہ ہوگا، انتہیٰ" — یہ قول اہل انصاف ودرایت کے طریقے سے خارج ہے؛ اس لیے کہ اس میں ہم وہی شق جاری کرتے ہیں اور پوچھتے ہیں کہ وہ اہل علم شخص مجتہد ہے یا مقلد؟ اگر مجتہد ہے تو ہمیں اس کے حال سے بحث نہیں، اور اگر مقلد ہے تو وہ حدیث جس پر اس نے کسی کی تقلید کیے بغیر عمل کیا ہے وہ مجتہد فیہ اور حکم تقلیدی کو شامل ہے یا نہیں؟ صورت ثانیہ سے ہمیں تعرض نہیں، اور پہلی شق جو متنازع فیہ ہے اس میں اس اہل علم کا تقلید مجتہد کے بغیر عمل کرنا، حرام اور ترک واجب ہے، اور اس کا اعادہ لازم ہے۔ كما نقلنا سابقا من كلام صاحب "المسلّم، و بحر العلوم، والعلامة السمهودي، و بديع الأصول، و شرحه، و علي القاري، و"التلويح"، و"القول السديد" وغيرها.

اور یہ کہنا کہ: "مقلد کا اپنی رائے سے بے تفحص اور تفحص ناسخ کی لیاقت کے بغیر حدیث منسوخ پر عمل کرنا درست ہے، عصیان نہیں" قول باطل اور باعث عصیان ہے؛ اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ کی جانب سے حدیث ناسخ پہنچنے کے بعد حدیث منسوخ پر عمل کرنا امت کے لیے ہرگز جائز نہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ کے پاس ناسخ پہنچنے سے قبل یہ معمول بہ ہے۔ حضرت رسالت ﷺ کے پاس خدا کی جانب سے ناسخ پہنچ گیا، مگر ابھی امت تک نہ پہنچا۔ اس حالت میں منسوخ قابل عمل ہے یا نہیں؟ یہ صورت مختلف فیہ ہے۔ حنفیہ، حنبلیہ اور بعض شافعیہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ وہ معمول بہ ہے، كما قال في "شرح بديع الأصول":

"اتفق العلماء على أن الناسخ إذا كان مع جبرئيل عليه السلام، و لم يبلغ النبي ﷺ لم يثبت حكمه على المكلفين؛ فبقاء التكليف بالحكم الأول، و لكن اختلفوا في ما إذا ورد الناسخ إلى النبي ﷺ و لم يبلّغه إلى الأمة، هل يثبت حكمه في الأمة أم لا؟ فذهب أصحابنا و أحمد و بعض الشافعية إلى أنه لا يثبت حكمه، و هو مختار المصنف" اھ.

{ جیسا کہ مروی ہے کہ بعد نسخ قبلہ ٹھہرانے بیت المقدس کے، بعض لوگ بدستور قدیم طرف بیت المقدس کے نماز پڑھتے رہے، اور جب آں حضرت علیہ السلام سے ان کو خبر پہنچی تو متوجہ مکہ کی طرف ہوئے، اور آں حضرت علیہ السلام نے ان کو یہ امر نہ کیا کہ جو نماز طرف بیت المقدس کے، باوجود منسوخ ہونے استقبال بیت المقدس کے، پڑھ چکے تھے، ان کو اعادہ کریں۔ چناں چہ فاضل قندھاری نے مغتنم میں کہا ہے: إنه عليه الصلاة و السلام لم يأمر الذين صلوا إلى بيت المقدس بعد التحويل جاهلين به، أن يعيدوا صلاتهم، اھ. تو عذر ان لوگوں کا جو کہ حدیث پر عمل کرنے سے منع کرتے ہیں، بجمیع وجوہ باطل ہوا، اور ثابت ہوا کہ عالم بالحدیث کو وقت جاننے ایک مسئلہ کے، حدیث سے تقلید کسی مجتہد کی نہ چاہیے، اس مسئلہ خاص میں۔ باقی رہی تقلید وقت لاعلمی، سو یہ چار قسم ہے: قسم اول، واجب اور وہ مطلق تقلید ہے کسی مجتہد کی، مجتہد اہل سنت سے، لاعلی التعیین۔ (معیار الحق) }

اور نمازیوں سے بیت المقدس کی طرف توجہ منسوخ ہونے کے بعد، اور کعبہ مطہرہ کی طرف توجہ واجب ہونے کا جو واقعہ عامل بالحدیث کے بارے میں، تفتیش ناسخ سے قبل گناہ کے اٹھ جانے، اور اعادۂ نماز کے عدمِ وجوب میں دلیل بنایا ہے، اس کا حال یہ ہے کہ جس وقت رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بیت المقدس کی جانب توجہ کے منسوخ ہونے کو بیان فرمایا تو محض اس بیان سے سرزمین کے جملہ مسلمانوں کو علم ناسخ حاصل نہیں ہوا تھا، اور نہ وہ اس علم کو حاصل کرنے پر قادر تھے، تو بہ حالت مجبوری کعبہ مطہرہ کی طرف توجہ کرنے سے علم ناسخ کے حصول قدرت کی مدت تک معذور ہوں گے، اور اس زمانے تک کی ان کی ادا کردہ نمازیں صحیح و مقبول ہوں گی۔

قال بحر العلوم في "شرح مسلّم الثبوت":

"و لك أن تقرر الاستدلال بأنه لا يصح الطلب قبل البلوغ لكونه تكليف الغافل، و لا اشتغال الذمة التي هو نفس الوجوب؛ فإنه لا فائدة فيه، إذ الفائدة صحة الأداء، فلا صحة لحكم الناسخ قبل البلوغ، بل إنما يلزم عليه العمل بالمنسوخ أو وجوب القضاء بعد البلوغ، و ذلك لا يصح؛ لأن صاحبه معذور، كالمخطىء في الاجتهاد. و هذا بخلاف ما إذا بلغ واحدا؛ لأن الجهل لقصور منه؛ لأنه يمكنه الاطلاع عليها بفحص، إلا إذا لم يمر وقت يمكن فيه طلب الناسخ والاطلاع عليه، كما وقع لأهل مسجد بني حارثة و مسجد قباء. و على هذا فينبغي أن يشترط لتعلق الحكم التبليغ إلى الواحد، و مضي زمان يمكن اطلاع الغير عليه" اهـ بقدر الحاجة[1].

اب محل غور ہے کہ اہل مسجد بنی حارثہ اور اہل قبا سے نماز کا صحیح ہونا اطلاع ناسخ اور مہلت تفتیش کے ممکن نہ ہونے کے سبب تھا۔ اس سے ناسخ کے پہنچنے اور تفحص تام کا زمانہ پانے کے باوجود عمل بالحدیث کی صحت پر استدلال کس طرح درست ہوگا؟ اور مقلد شخص اگر ناسخ و معارض وغیرہ کے تفحص تام کے بغیر (کہ یہ علی طریق الاعتداد مجتہد ہی کو حاصل ہوتا ہے) حدیث منسوخ پر عمل کرے تو گنہ گار کیوں نہ ہوگا؟ اور اس کے حق میں ناسخ سے بے خبری کا عذر کیوں کر قابل قبول ہوگا؟ اس لیے کہ تمام ناسخ و معارضات شرع میں واضح ہو چکے اور تفحص و اطلاع کا امکان بوجہِ اتم متحقق ہے۔ اور وہ قیاس مع الفارق جو مصلیان قبا وغیرہ کے حال میں ذکر کیا گیا قیاس کرنے والے کی نافہمی پر روشن دلیل ہے۔ اب مولفِ معیار کے استدلالات جو عامل بالحدیث کے لیے کسی مجتہد کی تقلید کے بغیر جواز عمل پر قائم کیے تھے، سب باطل ہو گئے۔ اور یہ حق صریح ثابت ہو گیا کہ مقلد کو اگرچہ عالم ہی ہو، احکام اجتہادیہ میں کسی مجتہد کی تقلید کے بغیر آیات و آحادیث پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الأول: الكتاب، باب: في النسخ، مسئلة: مذهب الحنفية...، لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبريل، ج:۲ ص:۱۰۷، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

انصاف پسند علما اس مقام میں خوب غور فرمائیں، اور مولفِ معیار کی تقلید نہ کریں جو نافہمی اور خرابی کا موجب ہے، اور جان لیں کہ مولفِ معیار نے جو یہ کہا ہے کہ: "باقی رہی تقلید وقت لاعلمی کی، سو یہ چار قسمیں ہیں، انتہیٰ" — غلط ہے؛ اس لیے کہ سابقہ دلیلوں سے واضح ہو چکا کہ لاعلمی کے وقت بھی مسائل تقلیدیہ میں غیر مجتہد کو تقلید کے بغیر چارہ نہیں، اور مجتہد بحث سے خارج ہے۔ تو سواے اجتہاد کے علم کی کوئی صورت (خواہ کسی قسم کی ہو) ایسی نہ نکلی کہ جس میں مقلد مجتہدین کی تقلید نہ کرے؛ لہذا یہ کہنا کہ: "وقت لاعلمی کے تقلید ہے، اور اس میں احتمالات جاری اور علم کے وقت نہ تقلید نہ احتمالات" — کلام غیر مبرہن اور دعوی بلا دلیل ہے۔

مجتہدین کی تقلید کا مقصد کتاب و سنت کے مطابق احکام الٰہیہ ادا کرنا ہے

اب سنو! اہل اسلام کے لیے، مجتہدین کی تقلید یہی ہے کہ کتاب و سنت کے مطابق احکام الٰہیہ ادا کریں؛ اس لیے کہ جب مسلمانوں کو اس کا حکم ہوا کہ اللہ و رسول کی اطاعت کریں تو اب اطاعت کے بغیر نجات، بلکہ امید نجات بھی محالات کے قبیل سے ہے، تو بالضرور اس بات کی حاجت ہوئی کہ احکام الٰہیہ کو کتاب و سنت سے پہچانیں، اور ہر شخص کے اندر کتاب و سنت سے فہم احکام الٰہیہ کی معرفت کی لیاقت کا ہونا دشوار ہے، بلکہ بعض کے لیے ممکن ہی نہیں، اس لیے ائمۂ دین اور علماے مجتہدین کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت واقع ہوئی، چناں چہ اس ضرورت اور وجوب کو حضرت حق سبحانہ نے آیت کریمہ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ سے ثابت فرمایا، اور مجتہدین کا اتباع کو لازم کیا، کیوں کہ ان کے اقوال احکام الٰہی کو بیان کرنے والے ہیں، اور اہل اسلام کے عرف میں تقلیدِ مجتہدین سے یہی مراد ہے۔

قال ابن الملا فروخ المكي في "القول السديد":

"اعلم أنه لم يكلف الله تعالىٰ أحدا من عباده أن يكون حنفيا أو شافعيا أو مالكيا أو حنبليا، بل أوجب عليهم الإيمان بما بعث به سيدنا محمد ﷺ، والعمل بشريعته، غير أن العمل متوقف على الوقوف عليها. و الوقوف عليها لها طرق: فما كان منها ما يشترك فيه العامة و أهل النظر، كالعلم بفرضية الصلاة و الزكاة والحج والصوم والوضوء إجمالا، و كالعلم بحرمة الزنا واللواطة و قتل النفس، ونحو ذلك مما علم من الدين بالضرورة، فذلك لا يتوقف فيه على اتباع مجتهد ومذهب معين، بل كل مسلم عليه اعتقاد ذلك. فمن كان في العصر الأول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه، و من كان من الأعصار المتأخرة فلوصول ذلك إلى علمه ضرورة من الإجماع، والتواتر، و سماع الآيات، والسنن المستفيضة المصرحة

بذلك في حق من وصلت إليه. و أما ما لا يتوصل إليه إلا بضرب من النظر والاستدلال فمن كان قادرا عليه بتوفر الأمر وجب عليه فعله، كالأئمة المجتهدين، و من لم يكن له قدرة وجب عليه اتباع من أرشده إلى ما كلف به ممن هو من أهل النظر والاجتهاد و العدالة، و سقط عن العاجز تكليفه بالبحث والنظر؛ لعجزه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦] ولقوله عزو جل: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ و هي الأصل في اعتماد التقليد، كما أشار إليه المحقق كمال ابن الهمام في "التحرير" اهـ.

کون سی تقلید واجب ہے اور کون حرام؟

جس کو مولانا شاہ ولی اللہ نے عقد الجید میں کہا ہے: یہ تقلید واجب ہے، اور صحیح ہے باتفاق امت۔ اور اس کی یہ علامت لکھی ہے کہ عمل مقلد کا ساتھ قول مجتہد کے، اسی طرح پر ہو جیسے شرط کے ہوتی ہے، کہ اگر وہ قول موافق سنت کے ہو تو عمل کیے جاؤں گا، اور جب کہ معلوم ہو گا کہ مخالف ہے سنت کے تو اس کو پھینک دوں گا۔ چناں چہ فرماتے ہیں: اعلم أن تقليد المجتهد على وجهين: واجب و حرام، فأحدهما: أن يكون من اتباع الرواية و لو دلالة، تفصيله: أن الجاهل بالكتاب والسنة لا يستطيع بنفسه التتبع، ولا الاستنباط، فكان وظيفته أن يسأل فقيها ما حكم رسول الله ﷺ في مسئلة كذا وكذا، فإذا أخبر اتبعه، سواء كان ماخوذا من صريح نص أو مستنبطا منه، أو مقيسا على النصوص. فكل ذلك راجع إلى الرواية عنه ﷺ و لو دلالة، و هذا قد اتفقت الأمة على صحته قرنا بعد قرن. و أمارة هذا التقليد أن يكون عمله بقول المجتهد، كالمشروط بكونه موافقا للسنة، فلا يزال متفحصا من السنة بقدر الإمكان، فمتى ظهر حديث يخالف قوله نبذه و أخذ بالحديث. (معیار الحق)

تو مولف معیار نے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کا جو کلام نقل کیا ہے، کلام صحیح ہے، اور اصلاً صاحبِ تنویر کی غرض کے منافی نہیں، اس کا ترجمہ یہ ہے:

"ایک تقلید واجب ہے، دوسری حرام۔ واجب وہ ہے جو اتباع روایت سے ہو اگرچہ دلالۃً ہو، مثلاً کتاب و سنت سے ناواقف جو تتبع و استنباط کی طاقت نہیں رکھتا تو اس کے لیے ضروری ہے کہ کسی فقیہ سے پوچھے کہ فلاں مسئلے میں رسول اللہ ﷺ نے کیا حکم فرمایا ہے؟ تو جس وقت وہ مجتہد فقیہ مسئلہ بتائے تو اس کا اتباع کرے، خواہ مجتہد نے وہ مسئلہ نصِ صریح سے بتایا ہو یا استنباط و قیاس سے۔ تو یہ تمام صورتیں رسول اللہ ﷺ کی روایت کی جانب راجع ہیں، اگرچہ دلالۃً ہی، اور اس تقلید پر مومنین کے تمام گروہ متفق ہیں" انتہی۔[1]

اور شاہ صاحب مرحوم کا یہ قول، جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

(۱) القول السديد، الفصل الأول، ص: ٣٢.

"اس تقلید کی علامت یہ ہے کہ مجتہد کے قول پر مقلد کا عمل، گویا اس شرط کے ساتھ ہو کہ وہ قول سنت کے موافق ہے۔ تو وہ تا حد امکان سنت کی جستجو میں لگا رہے۔ جب ایسی حدیث ظاہر ہو جو مجتہد کے اس قول کے مخالف ہو تو مجتہد کا قول چھوڑ کر حدیث پر عمل کرے"۔

مذکورہ کلام بھی درست ہے، اور صاحبِ فہم، دین دار مقلدین اسی طور پر ائمۂ مجتہدین کی تقلید کرتے ہیں، لیکن اس حدیث کی پہچان جو قولِ مجتہد کے مخالف ہے، ہر مقلد کا کام نہیں؛ اس لیے کہ حدیث کی صحت و سقم، ناسخ و معارض وغیرہ سے سلامتی یہ انھیں لوگوں سے ممکن ہے جو احادیث میں غور و فکر کر کے تمیز دے سکیں، صحت و تنقید اور نسخ و تعارض وغیرہ کے طرق پہچانتے ہوں، اور ایسا شخص اس لائق ہے کہ اسے جماعت مجتہدین میں شمار کیا جائے، اگرچہ وہ فی الجملہ مقلد بھی ہو، نہ کہ کتاب و سنت سے جاہل سے یہ ممکن ہے، اور نہ اس سے وہ عالم مراد ہے جس کے اندر اہل شرع کے نزدیک معتبر لیاقت تامہ مذکورہ نہ ہو؛ اس لیے کہ اسے تمیز و تفحص کی لیاقت ہی نہیں، یا فی الجملہ لیاقت محض ہے، لیکن اس کا تفحص اہل شرع کے نزدیک تام اور قابلِ اعتماد نہیں، تو ایسا شخص مجتہد کے مذہب کے کوئی مخالف حدیث پالینے کے بعد اس مجتہد کے مذہب کو کس طرح چھوڑے گا؟ لہذا ائمہ دین پر طعن و تشنیع کرنے والے اور جماعت علما کو برا بھلا کہنے والے جب کوئی حدیث بخاری وغیرہ میں دیکھ کر یا اپنے کسی عالم سے اس کا کتب حدیث میں ہونا سن کر ائمہ کی تقلید ترک کر دیتے ہیں اور ائمۂ دین پر زبان اعتراض دراز کرتے ہیں، ان کے لیے ہرگز یہ جائز نہیں، چناں چہ شاہ صاحب ممدوح، مرحوم خود اس مضمون کو تسلیم کرتے ہیں، اور اپنی کتاب "عقد الجید" میں فرماتے ہیں:

"و في هذه المسئلة بحث طويل، و أطال فيها صاحب "خزانة الروايات" نقلاً عن "دستور السالكين"... فإن قيل: لو كان المقلد غير المجتهد عالما مستدلا يعرف قواعد الأصول، و معاني النصوص، و الأخبار، هل يجوز له أن يعمل عليها؟ و كيف يجوز و قد قيل: لا يجوز لغير المجتهد أن يعمل إلا علىٰ روايات مذهبه، و فتاوىٰ إمامه، و لا يشتغل بمعاني النصوص و الأخبار، و يعمل عليها كالعامي؟ قيل: هذا في العامي الصرف الجاهل الذي لا يعرف معاني النصوص و الأحاديث و تأويلاتها. أما العالم الذي يعرف النصوص و الأخبار، و هو من أهل الدراية، و ثبت عنده صحتها من المحدثين، أو من كتبهم الموثوقة المشهورة و المتداولة، يجوز له أن يعمل عليها، و إن كان مخالفا لمذهبهم" اهـ[1]. و هكذا في الحواشي لأبي الحسن السندي علىٰ "فتح القدير".

(۱) عقد الجيد، فصل: في المتبحر في المذهب، مسئلة: إذا وجد المتبحر في المذهب حديثا صحيحا يخالف مذهبه، فهل له أن يأخذ بالحديث و يترك مذهبه؟ ص: ۴۳، المكتبة الحقيقة، استنبول، تركى.

تو غور کرو کہ متبحر فی المذاہب جو نصوص و اخبار کے معانی اور حدیث کی صحت وضعف اور ناسخ و منسوخ وغیرہ کو پہچانتا ہو، اور ساتھ ہی صاحبِ عقل و فہم ہو تو اسے روایت فقہ کو چھوڑ کر اپنے امام کے مذہب کے مخالف حدیث پر عمل کرنا درست ہے، اور نہیں تو نہیں۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ایسا شخص جو ان شرائط کا جامع ہو گا وہ مجتہد ہو گا (گو مجتہد فی بعض المسائل ہو) یا مجتہدین کی اقسام میں سے کسی قسم میں داخل ہو گا۔ اور ایسے شخص کے علاوہ عامی محض میں داخل ہیں، اور ان کے لیے اپنے امام کے مذہب کے برخلاف عمل کرنے کے لیے تتبع احادیث درست نہیں، تو ان عامیوں کی تقلید مجتہد، مخالف مذہب حدیث صحیح نہ پانے کے وقت تک کیوں مشروط ہوگی؟ ایسے شخص کے لیے نہ تتبع کا حکم ہے اور نہ تتبع اور حدیث مخالف پالینے کے بعد ترک تقلید کے جواز کا حکم؛ اس لیے کہ اس کا تتبع و فہم قابل اعتماد و اعتداد نہیں۔ البتہ اگر مرتبۂ اجتہاد حاصل کرنے کے لیے تتبع احادیث کرے پھر مرتبۂ اجتہاد کو پہنچ جائے تو اس وقت جامع شرائط حدیث کے مقابل، روایت مذہب کو ترک کرنا جائز ہے۔ ولا يحكم بوجوب التقليد علىٰ مجتهد مطلق في جميع المسائل، و لا على المجتهد في بعض الأبواب في ما أدىٰ إليه اجتهاده؛ فلا يخالفنا كلام صاحب "عقد الجيد" بل يؤ يد ما قلنا. و يثبت ما إليه ذهبنا.

تقلید شرک نہیں

قسم ثانی مباح، اور وہ تقلید مذہب معین کی ہے بشرطے کہ مقلد اس تعین کو امر شرعی نہ سمجھے، بلکہ اس نظر سے تعین کرلے کہ جب کہ امر اللہ تعالیٰ کا، واسطے اتباع اہل ذکر کے عموماً صادر ہوا ہے، تو جس ایک مجتہد کا اتباع کریں گے، اسی کے اتباع سے عہدۂ تکلیف سے فارغ ہو جائیں گے، اور اس میں سہولت بھی پائی جاتی ہے۔ اور علامت اس تقلید کی یہ ہے کہ اگر دوسرے مذہب کے کسی مسئلہ پر عمل کر سکے تو اس سے انکار نہ کرے، اور کسی شخص عمل کرنے والے کو برا نہ جانے، اور ملامت اور نکیر نہ کرے، مثلاً حنفی المذہب کو مسئلہ رفع یدین اگر معلوم ہو تو اس کے استعمال سے نفرت اور انکار نہ کرے، بلکہ کبھی کر بھی لے، اور حنفی ہو کر کسی کرنے والے پر طعن نہ کرے۔ قسم ثالث: حرام و بدعت ہے، اور وہ تقلید ہے بطور تعین کے بزعم وجوب کے، برخلاف قسم ثانی کے۔ قسم رابع: شرک ہے۔ اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا، پھر اس کو حدیث صحیح غیر منسوخ، غیر معارض، مخالف مذہب اس مجتہد کے مثلاً معلوم ہوئی تو اب وہ مقلد بدستاویز ان عذرات کے جن سے سابقاً بخوبی جواب دیا گیا ہے، یا تو حدیث کو قبول ہی نہیں کرتا، اور یا اس میں بدون سبب کے تاویل و تحریف کرکے اس حدیث کو، طرف قول امام کے لے جاتا ہے۔ غرض کہ وہ مقلد مذہب اپنے امام کا نہیں چھوڑتا۔ سو ان قسموں سے قسم اول اور ثانی تو محتاج اثبات کی نہیں؛ کیوں کہ ان دونوں کو فریقین تسلیم کرتے ہیں، لیکن قسم ثالث اور رابع بے شک معرکۂ آرا اور محط انظار ہے، سو دلائل قسم ثالث کے، تو مبحث میں تقلید شخصی کے آئیں گے، فانتظر. اور قسم رابع کو اس مقام پر مدلل کیا جاتا ہے، تو واضح ہو جائے کہ شرک ہونے پر ایسی تقلید کے آیات قرآنی اور احادیث نبوی بہت سی دال ہیں، اور بہت علمانے ان آیات اور احادیث سے شرک ہونا ایسی تقلید کا ثابت کیا ہے۔ (معیار الحق)

اور مولف کی مقرر کردہ "قسم ثانی و ثالث" جسے وہ مباح و حرام کہتا ہے، تقلید جزئی کے بیان میں اس پر گفتگو آئے گی۔ باقی رہی قسم رابع جس کو شرک کہا ہے، اس کا حال سنو! مولفِ معیار نے کہا:

"قسم رابع شرک ہے۔ اور وہ ایسی تقلید ہے کہ وقت لاعلمی کے مقلد نے ایک مجتہد کا اتباع کیا، الخ"۔

میں کہتا ہوں: کہ اہل عقل میں سے کسی نے بھی تقلید مذکور کو شرک نہیں کہا، علما کس طرح کہیں گے؟ اور کوئی آیت یا حدیث یا قولِ مجتہد یا اجماع اس کے شرک ہونے پر دلالت نہیں کرتا، مگر مولفِ معیار کے ناقص خیالات اور اس کے احمقانہ مغالطہ آمیز قیاسات کی کیفیت اور ان کے فساد و بطلان کی حالت بہت حد تک کلام سابق سے واضح ہو چکی۔ اور کچھ کو مولفِ معیار کے دلائل کے جوابات کے ضمن میں آگے پیش کیا جائے گا، تو سنو! جس وقت کسی مسلمان نے لاعلمی کی صورت میں کسی مجتہد کی تقلید کی، پھر اسے حدیث صحیح، غیر منسوخ اور غیر معارض کا علم ہوا تو **اولاً:** یہ کہ وہ حدیث واقع میں صحیح، غیر منسوخ اور غیر معارض ہے، یا مقلد مذکور کے علم میں۔ اگر فی الواقع ہے (اور مقلد مذکور کے علم میں نہیں ہے) تو اس کے لیے صحتِ حدیث اور اس کے غیر منسوخ وغیرہ ہونے کے علم کے بغیر مذہب مجتہد کا چھوڑنا کس طرح درست ہوگا؟ اور اگر مقلد کے علم میں بھی ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ مقلد مفروض درجۂ اجتہاد کی ایسی قسم تک پہنچا ہے یا نہیں کہ جس سے مجتہد کی تقلید کو ترک کرنا جائز ہے؟ اگر نہیں پہنچا تو اس تک حدیث صحیح کا پہنچنا جو مذہب مجتہد کے مخالف ہو اور نہ پہنچنا دونوں برابر ہے۔ ایسے شخص کے لیے اصلاً اپنے امام کا مذہب چھوڑ دینا جائز نہیں، كما نقلنا سابقا عن "مسلّم الثبوت"، و "بديع الأصول" و "العقد الفريد" للسمهودي و "شرح بحر العلوم" و كلام العلي القاري وغيرهم من أهل التحقيق.

و قال العلامة ابن الساعاتي في موضع آخر من "البديع":

"المختار أن المحصل لعلم معتبر كالأصول و الفروع، إذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد يلزمه التقليد، كما يلزم للعامي الصرف، اهـ".

و قال العلامة جمال الدين محمد بن عبد الدائم البرمادي في "ألفيته":

والرسم للتقليد أخذ مذهب — للغير دون العلم بالمستوجب
و لام لفاقدا الأهلية — للاجتهاد في سوى أصلية اهـ.

"و قال ابن عبد النور في "حاويه": نقل عن بعضهم الإجماع على أن غير المجتهد يجب عليه الرجوع بقول المجتهد، و أن ما نقل عن بعضهم من منع العامي من التقليد إنما هو في علم العقائد خاصةً" اهـ نقلا عن السمهودي.

اور اگر درجۂ اجتہاد کو پہنچ ہی گیا (خواہ وہ اجتہاد کسی قسم کا ہو) تو وہ نہ محض مقلد ہے اور نہ ہم نے اس پر اس باب میں وجوبِ تقلید کا حکم کیا جس میں وہ مجتہد ہے؛ لہٰذا ایسے شخص کو اس باب میں مجتہد ہونے کے سبب عمل بالحدیث جائز ہے، نہ کہ اس سبب سے کہ مقلد تک حدیث صحیح پہنچ جانے کے ساتھ مذہب مجتہد کا ترک جائز

ہے۔ اور مقلدین کے اعذار کے جوابات کی قباحتیں اور مولفِ معیار کے فہم واستدلالات کی شناعتیں ہم بہ تفصیل بیان کر چکے۔ من ذهل فليتذكر.

پس نقل کر دینا اقاویل ان علما کا جن میں وہ آیات اور احادیث موجود ہیں مستغنی ہے، آیات کے ذکر کرنے سے علاحدہ، تو سنو کہ تفسیر نیشاپوری میں، ضمن اس آیت: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [التوبة:۳۱] کے مذکور ہے کہ یہ مراد نہیں کہ یہود و نصاری نے اپنے علما اور درویشوں کو خدا ٹھہرایا تھا، بلکہ مراد یہ ہے کہ اطاعت انھوں نے اپنے علما اور درویشوں کی، بر خلاف حکم خدائے تعالیٰ اور رسول کے، کی تھی۔

عبارت تفسیر مذکور کی بعینہ لکھی جاتی ہے: اختلفوا في معنى اتخاذهم اياهم أربابا بعد الاتفاق علىٰ أنه ليس المراد أنه جعلوهم آلهة، فقال أكثر المفسرين: المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم و نواهيهم. و نقل عن عدي بن حاتم كان نصرانيا، فانتهى إلى النبي ﷺ و هو يقرأ سورة براءة، فلما وصل إلى هذه الآية، قال عدي: إنا لسنا نعبدهم، فقال: تحرمون ما أحل الله، و تحلون ما حرم، فقلت: بلىٰ، فقال: تلك عبادتهم. قال الربيع: قلت لأبي العالية: كيف كانت الربوبية في بني إسرائيل؟ فقال: إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف قول الأحبار والرهبان، فكانوا يأخذون بأقوالهم، و ما كانوا يقبلون حكم الله تعالىٰ. قال العلماء: إنما لم يلزم تكفير الفاسق بطاعة الشيطان، خلاف ما عليه الخوارج؛ لأن الفاسق و إن كان يقبل دعوة الشيطان، إلا أنه يلعنه و يستخف به، بخلاف أولئك الأتباع المعظمين. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے تقلید مذکور کے شرک کے اثبات میں "تفسیر نیشاپوری" کی جو عبارت نقل کی ہے، اس سے اُس تقلید مذکور کا ہرگز شرک ہونا ثابت نہیں ہوتا، جو تمام مسلمانوں کے درمیان رائج ہے۔

اب نیشاپوری کے کلام کے معنی سنو اور مولفِ معیار کی غلطی اور تحریف معلوم کرو!

قال النيشاپوري في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [التوبة:۳۱]

"اختلفوا في معنى اتخاذهم إياهم أربابا بعد الاتفاق علىٰ أنه ليس المراد أنه جعلوهم آلهة العالم، فقال أكثر المفسرين: المراد أنهم أطاعوهم في أوامرهم و نواهيهم" اھ[۱].

"یعنی اللہ تعالیٰ جو یہ فرماتا ہے کہ: یہود اور نصاریٰ نے اپنے عالموں اور راہبوں کو رب قرار دیا تھا، اس کے معنے میں مفسرین نے اختلاف کیا ہے، اس بات پر اتفاق کرنے کے بعد کہ انھوں نے اپنے عالموں اور راہبوں کو معبود نہیں ٹھہرایا تھا ہے۔ اکثر مفسرین تو یہ کہتے ہیں کہ: انھوں نے اپنے علما اور راہبوں کی اطاعت ان کے اوامر و نواہی میں کی تھی"۔

(۱) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوري، على هامش تفسير الطبري، ج:۱۰، ص:۷۷، المطبعة الميمنية، مصر.

حدیث عدی بن حاتم کی تحقیق انیق

اب سمجھنا چاہیے کہ وہ اوامر و نواہی جن کا اتباع موجبِ کفر ہے وہ فرمان الٰہی کے مطابق ایسے اوامر و نواہی ہرگز نہ ہوں گے جن کا تعلق اللہ تعالیٰ سے ہے، بلکہ وہ احکام خواہشات کا اتباع اور اطاعت شیطان کے ثمرات ہوں گے؛ کیوں کہ اگر ان کے احکام، احکام الٰہی کو بیان کرنے والے ہوتے اور شارع کی جانب سے مخصوص طریقوں کے ساتھ بیان کی اجازت ہوتی تو وہ احکام راہبوں کی جانب منسوب نہ ہوتے بلکہ وہ احکام الٰہیہ قرار پاتے۔ اور ان احکام کے حکم دینے والے اجر و ثواب کے مستحق ہوتے، اگر چہ حکم کی درستی میں ان سے خطا ہوتی، کما للأئمة المجتهدين. تو ثابت ہوا کہ وہ احکام جو خواہشات نفس کے سبب تراشے گئے وہ ہرگز احکام الٰہی کے موافق نہ ہوں گے اور احکام الٰہیہ سے ان کی مخالفت لازم ہوگی۔ چناں چہ عدی بن حاتم کی حدیث جسے نیشاپوری نے معنیٰ مذکور پر بہ طور دلیل پیش کیا ہے، اس مدعا پر شاہد عدل ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے:

"عدی بن حاتم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پہلے نصرانی مذہب کے پیروکار تھے، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے جب کہ رسول اللہ ﷺ "سورۂ براءۃ" تلاوت فرما رہے تھے، جب آیت کریمہ: ﴿اِتَّخَذُوْۤا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾[1] پر پہنچے، تو عدی بن حاتم نے عرض کیا: ہم نے تو اپنے علما اور راہبوں کی پوجا نہ کی تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پوجنا یہ تھا کہ بعض چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے حلال کیا تھا اور تمھارے عالم امر الٰہی کی مخالفت اور خواہش نفس کا اتباع میں اسے حرام قرار دیتے تھے، پھر تم لوگ امر الٰہی کی مخالفت اور اپنے علما کی اطاعت میں ان چیزوں کو حرام سمجھتے تھے۔ اسی طرح حرام کو حلال جانتے تھے تو اللہ تعالیٰ کے امر و نہی کو چھوڑ دینا اور اس کے برخلاف بندوں کے امر و نہی کو تسلیم کرنا اور اس کی حقیقت پر اعتقاد رکھنا، یہی ان بندوں کی پرستش ہے، چناں چہ 'ربیع' نے "ابوالعالیہ" سے پوچھا کہ بنی اسرائیل نے اپنے علما اور راہبوں کو معبود کیسے بنایا تھا؟ تو انھوں نے کہا کہ: اکثر ہوتا یہ تھا کہ بعض چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حلال، یا حرام قرار دیا تھا، اور ان کے علما اس کے مخالف کہتے تھے، اور وہ بنی اسرائیل اللہ تعالیٰ کے حکم کو چھوڑ دیتے تھے، اور اپنے علما کے اقوال کو جو امر و نہیِ الٰہی کے مخالف تھے، قبول کر لیتے تھے، اھ مع أدنیٰ توضیح".

(۱) القرآن، سورة التوبة:۹، آیت: ۳۱. ترجمہ: انہوں نے اپنے پادریوں اور جوگیوں کو اللہ کے سوا خدا بنا لیا۔

اب محل غور ہے کہ ائمۂ دین ہرگز احکام الٰہیہ کے مخالف حکم نہیں فرماتے تھے، ورنہ وہ ائمۂ دین اور بہترین صلحاے مومنین کیوں کر ہوتے؟ بلکہ وہ ان احکام الٰہیہ کو جن کی شارع کا جانب سے تفسیر وتوضیح نہ ہوئی ہو، اور انھیں اظہار و بیان کی اجازت ہے، خلوص نیت کے ساتھ اپنی مہارت اور عقل و فہم کی روشنی میں جو عند اللہ معتبر ہے، بیان کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ مجتہدین، احکام الٰہیہ کو بیان کرنے والے قرار پائے۔ وہ احکام بیان کرنے اور اسباب و شرائط جمع کرنے میں نیک نیتی کے ساتھ اپنی کوشش مکمل کرتے ہیں، اور شارع کی جانب سے انھیں اس کی اجازت ہے۔ اگر بالفرض بیان احکام میں ان سے خطا بھی واقع ہو تو بھی ایک درجہ ثواب کی موجب ہے اور اگر خطا واقع نہ ہو تو دو درجہ اجر کی موجب ہے، کما ورد في الخبر الصحيح [1]. تو ان کے بیان کردہ احکام کہ انھوں نے اپنے معتد بہ غلبۂ ظن کے مطابق اللہ کے احکام کو خالصاً لوجہ اللہ و اعلاءً لکلمۃ اللہ و ترویجاً لدین اللہ تعالی بیان کیا ہے، اور ان کے بیان کردہ اکثر دلائل، بیانات اور نتیجہ خیز احکام، مجتہدین صحابہ و تابعین (جن کے حسن و خیر ہونے پر حدیث صحیح دال ہے[2]) کی آرا کے مطابق ہیں۔ انھیں علماے یہود و نصاریٰ کے مثل امر و نہیِ الٰہی کے مخالف قرار دینا سراسر بے عقلی اور حماقت جلی ہے، ان کے مقلدین و متبعین جو در حقیقت احکام الٰہی کے متبع ہیں اور اکثر مقام پر صراحۃً صحابۂ کرام کے مقتدی ہیں، جن کے حق میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ((أَصْحَابِيْ كَالنُّجُوْمِ، بِأَيِّهِمِ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ، اھ[3]))، اور ہدایت یافتہ ہیں انھیں یہود و نصاریٰ کے گمراہ لوگوں کے مثل ٹھہرانا کتنا بڑا جرم اور کتنی فحش غلطی ہے! نعوذ باللہ سبحانه من هذه الغواية و الضلالة.

---

(۱) و نصه: "عن عبد الله بن عمرو، و أبي هريرة، قالا: قال رسول الله ﷺ إذا حكم الحاكم فاجتهد و أصاب فله أجران، و إذا حكم فاجتهد و أخطأ فله أجر واحد."
مشكاة المصابيح، كتاب الإمارة، باب: العمل في القضاء والخوف منه، ص: ٣٢٤، مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

(۲) و نصه: (خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ، ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ)
اتحاف الخيرة المهرة، ج: ٧، ص: ١٢٠. حديث: ٦٩٩٤/ تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني، ج: ٤، ص: ٢٠٤. حديث: ٢١٣٠/ أسنى المطالب، ج: ١، ص: ١٣٦. حديث: ٦٢٨.

(۳) مشكاة المصابيح، كتاب الفتن، باب: مناقب الصحابة، الفصل الأول، ص: ٥٥٣، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

فقہاے مقلدین کے بارے میں امام رازی کے قول کی تحقیق

قال الإمام فخر الدين الرازي: قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء، قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله في مسائل، كانت تلك الآيات مخالفة لمذهبهم فيها، فلم يقبلوا تلك الآيات و لم يلتفتوا إليها، و كانوا ينظرون إليّ كالمتعجب، يعني كيف يمكن العمل بظاهر تلك الآيات، مع أن الرواية عن سلفنا وردت بخلافها، و لو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريا في عرق الأكثرين، انتهى ما في التفسير النيشاپوري، و هكذا في تفسير الكبير. پس امام فخرالدین رازی کی تقریر سے صاف واضح ہوا کہ اکثر مقلدین متعصبین، مخالفت قرآن و حدیث کی کرتے رہے ہیں، بسبب غلبۂ تقلید کے۔ اور نیز ظاہر ہوا ان کے کلام سے کہ ایسی تقلید کہ مخالف قرآن و حدیث کے ہو، وہ مذموم اور واجب الرد ہے، اور متعصبین سات آٹھ سو برس سے چلے آتے ہیں کہ باعث تعصب مذہبی کے ظاہر قرآن و حدیث پر عمل کرنا دشوار ہوتا ہے ان پر۔ اور ایسے ہی مقلدین مصداق: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [البقرة: ۱۷۰] کے ہیں۔ (معیار الحق)

اور صاحبِ "تفسیر نیشاپوری" نے اس جگہ امام رازی کا جو قول نقل کیا ہے پھر اسے رد کیا ہے، اور مولفِ معیار نے مغالطہ دہی کے لیے صاحبِ نیشاپوری کا وہ رد نقل نہ کیا، اور صرف امام رازی کے قول پر اکتفا کیا، اس کا حال سنو!

امام رازی فرماتے ہیں کہ: میں نے فقہاے مقلدین کی ایک جماعت دیکھی اور ان کے سامنے کچھ مسائل کے سلسلے میں قرآن کی بہت سی آیتیں پڑھیں، جن کا ظاہر مضمون ان مسائل سے متعلق ان حضرات کے مذہب کے مخالف تھا، تو انھوں نے نہ ان آیات کو قبول کیا اور نہ ان کی طرف توجہ کی۔ میری طرف تعجب سے دیکھتے تھے؛ کہ ان آیات کے ظاہر مضمون پر عمل کیسے ہو سکے گا جب کہ ہمارے ائمہ کا مذہب ان کے مخالف ہے۔اھ ترجمته.

تفسیر نیشاپوری میں امام رازی کا مذکورہ قول آیت کریمہ: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ--- الآية [1]﴾ کی تفسیر کے تحت نقل کیا اور راقم الحروف نے آیت مذکورہ کے تحت "تفسیر کبیر" میں یہ قول نہ پایا۔ شاید امام رازی نے کسی اور جگہ فرمایا ہو۔ بہر حال امام رازی کو یہ دھوکا ہوا کہ انھوں نے آیت کے ظاہر معنی کو اپنے مذہب ائمہ کے بر خلاف قبول کرنے سے مقلدینِ فقہا کے سکوت کو یہود و نصاریٰ کے فعل کے مثل سمجھا؛ اس لیے کہ **اول:** تو علماے یہود و نصاریٰ احکام الٰہیہ کے خلاف احکام گڑھتے تھے، اور اس گڑھنے میں ان کی نیت نیک نہ ہوتی تھی بلکہ حبِ مال و جاہ کے لیے یہ امور انجام دیتے تھے۔

دوسرے: یہ کہ ان کو ماننے والے اس حیثیت سے ان کا اتباع اور تعظیم نہیں کرتے تھے کہ یہ لوگ امر الٰہی کو بیان کرنے والے ہیں اور حضرت حق سبحانہ نے ان کا اتباع، واجب کی ہے، بلکہ اپنی خواہش نفس اور مروجہ رسم کی مطابقت کے سبب ان کی تعظیم اور اتباع میں کمربستہ تھے، چناں چہ عدی بن حاتم کی حدیث کے مضمون سے سابقاً اس کا بیان ہو چکا۔ اور فقہا اور ان کے مقلدین میں یہ تمام امور مفقود ہیں، فأين هذا من ذاك؟

(۲) القرآن، سورة التوبة:۹، آیت: ۳۱.

بلکہ مقلدین فقہا کا سکوت و تعجب اور آیت کے ظاہر معنیٰ کو قبول نہ کرنے کا سبب یہ تھا کہ وہ لوگ امام رازی پر اپنے ائمۂ دین کے مثل کمال فہم و اجتہاد اور کتاب اللہ کے معانی کے ادراک پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے، اور بطور حسن ظن یہ سمجھتے تھے کہ جس طور پر ہمارے ائمہ ان آیات کے معانی سمجھتے ہیں اور نسخ و تعارض وغیرہ سمجھ کر ان کی تاویلیں کرتے ہیں، امام رازی انھیں ایسا نہیں سمجھتے، تو ہم لوگ محض امام رازی کے کہنے سے اپنے مجتہدین کا وہ مذہب مختار کیوں کر چھوڑ دیں جسے انھوں نے آیت مذکورہ کی تاویل وغیرہ کا لحاظ کرکے بیان کیا ہے۔ چناں چہ صاحبِ "تفسیر نیشاپوری" نے بھی امام رازی کے قول کا یہی جواب دیا ہے، اور امام رازی کا کلام نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے:

"قلت: و لعلهم توقفوا لحسن ظنهم بالسلف؛ لأنهم ربما وقفوا من تلك الآي علىٰ ما لم يقف عليه الخلف" اھ[1].

تو اس تقدیر پر —نعوذ باللہ منہا— وہ مقلدین فقہا، مشرک کیوں کر ہوں گے؟ اور ان کا مجتہدین کا اتباع کرنا یہود و نصاریٰ کے مثل کیسے ہوگا؟ **ماہرین علوم دینیہ پر خوب واضح ہے کہ کسی امام کا کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ اس کے جملہ احکام ہر آیت اور ہر حدیث کے ظاہر معنی کے موافق ہوں۔ لہٰذا جو حکم کسی آیت یا حدیث کے معنیٰ ظاہری کے مخالف ہو اس مذہب والے کے سامنے ہم وہ مخالف آیت پڑھیں اب اگر وہ مذہب والا اس کے معنیٰ ظاہر کو قبول نہ کرے، تو تمھاری فرض کردہ تقدیر پر مشرک ہوجائے گا! اس لحاظ سے تو کسی مذہب والا کوئی مسلمان باقی ہی نہ رہے گا۔ سب مشرک اور بے دین ہوجائیں گے! نعوذ باللہ من هذه الهفوات.**

اور اگر قبول کرے گا تو مذاہب مختلفہ مخالفہ کے ساتھ مذاق بن جائے گا۔ و ما هذا إلا محو آثار الدين، و محق رسوم اليقين. مثلاً ہم اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ حضرت علی اور فاطمہ بلکہ جملہ صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین مجتہدین عدول، ثقات اور متقی تھے، اب مثلاً خوارج کہتے ہیں کہ: حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے جو چھ مہینے تک حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالی عنہ کی بیعت نہ کی اور حضرت فاطمہ نے اسی حال میں انتقال فرمایا، اور حضرت علی نے حضرت فاطمہ کے انتقال کے بعد بیعت کرلی، کما هو مصرح في كتب التواريخ، و بعضها في "صحيح البخاري" وغيره. تو— نعوذ باللہ منہا— اس تخلف[2] سے دونوں صاحب فاسق ہو گئے۔

---

(۱) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوري على هامش تفسير الطبري، ج:۱۰، ص:۷۷، المطبعة الميمنية، مصر. / ترجمہ: شاید انھوں نے اسلاف سے حسن ظن کے سبب توقف کیا، کیوں کہ ان آیات سے جس طور پر اسلاف واقف ہوئے، اخلاف واقف نہ ہو سکے۔

(۲) **تخلف:** پیچھے رہ جانا۔

اُمرا کی اطاعت کا وجوب کب تک ہے؟

اس لیے کہ نص قرآنی کے مطابق اولو الامر کی اطاعت فرض ہے، اور فرض کا تارک فاسق، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ﴾[1].

قال البيضاوي في "تفسيره":

"يريد بهم أمراء المسلمين في عهد رسول الله ﷺ، و بعده، و يندرج فيهم الخلفاء، والقضاة، و أمراء السرية، أمر الناس بطاعتهم بعد ما أمرهم بالعدل؛ تنبيها على أن وجوب طاعتهم ما داموا على الحق. و قيل: علماء الشرع" اھ[2].

اہل سنت و جماعت نے اس کے جواب میں مثلاً یہ کہا کہ: "امرا کی اطاعت کا وجوب اس وقت تک ہے جب تک وہ حق پر ہوں، کما هو ظاهر من كلام البيضاوي، و قد ورد في الحديث الصحيح: ((إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِيْ مَعْرُوْفٍ[3])) اور حضرت علی و حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں مجتہد تھے۔ تو ان کا فہم و اجتہاد میں بیعت نہ کرنے کے وقت تک حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے امر خلافت کا قیام، ان کے مشورہ و تجویز کے بغیر باوجودے کہ وہ اہل بیت نبوت سے ہیں، اور باغ فدک بہ طور میراث انھیں نہ دینا خلاف شرع و معروف تھا، گو ان کا اجتہاد حق کے مطابق نہ ہو، و المجتهد يخطیء و يصيب على الصحيح[4]. تو اس بات کی وجہ سے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے اجتہاد کے مطابق تارک معروف تھے، انھوں نے بیعت میں دیر کی۔ لہٰذا آیت کریمہ: ﴿اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ مطلق نہ رہی بلکہ امرا کے حق پر ہونے کے ساتھ مقید ہوئی۔ اب امام رازی کی تقدیر پر ان تمام اہل سنت پر جو اپنے مذہب کے مطابق آیت کریمہ کے معانی کی تاویل و توضیح کرتے

(۱) القرآن، سورة النسآء: ٤ آيت: ٥٩. ترجمہ: اے ایمان والو حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا، اور ان کا جو تم میں حکومت والے ہیں، پھر اگر تم میں کسی بات کا جھگڑا اٹھے تو اُسے اللہ اور رسول کے حضور رجوع کرو اگر اللہ و قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

(۲) تفسير بيضاوي، سورة النساء، زیت آیت: ﴿اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ترجمہ: اولو الامر سے مراد رسول اللہ ﷺ کے زمانے اور آپ کے زمانے کے بعد کے امرائے مسلمین ہیں، جن میں خلفائے اسلام، قضاۃ اور فوجی قائدین داخل ہیں، انھیں عدل و انصاف کا حکم دینے کے بعد لوگوں کو ان کے اتباع کا حکم دیا گیا، جو اس بات پر تنبیہ ہے کہ ان کی اطاعت اسی وقت تک واجب ہے، جب تک وہ حق پر قائم رہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سے علمائے شرع مراد ہیں۔

(۳) ترجمہ: جیسا کہ بیضاوی کے کلام سے ظاہر ہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ: اطاعت نیکی کے کام میں ہے۔

(٤) ترجمہ: مذہب صحیح کے مطابق مجتہد سے خطا و درستی دونوں واقع ہوتی ہے۔

ہیں، اور محض آیت کریمہ کے سننے سے خارجی نہیں ہوجاتے، مشرک بن جانے کا حکم کیا جائے گا؟ اور اسی طرح جو لوگ کسی طور پر آیت کریمہ کی تاویل نہیں کرسکتے، اور خوارج کا کلام سن کر یہ کہتے ہیں کہ ہم کو آیت کا معنی معلوم نہیں لیکن ہم تمھارے کہنے سے اپنا مذہب نہ چھوڑیں گے، وہ بھی مشرک ہوجائیں گے؟ **بڑی عجیب بات ہے اگر آیت کی تاویل کریں تو مشرک ہوجائیں اور اگر نہ کریں تو خارجی بن جائیں، اور خود امام رازی جو اہل عقائد کے پیشوا ہیں، اولاً اس حکم میں داخل ہوں گے، اور ان کے بعد مولفِ معیار اس حکم میں داخل ہوگا جو اس بات میں ان کا پیروکار ہے**۔و هكذا في مسائل كثيرة من الأصول والفروع، و لا يخفىٰ شناعته علىٰ من له أدنىٰ مسكة في العلم و الدين، و يعد في جماعة المسلمين[1].

اسی کے پیش نظر امام "قرطبی" نے آیت کریمہ:﴿وَ اِذَا قِيۡلَ لَهُمُ اتَّبِعُوۡا مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ قَالُوۡا بَلۡ نَتَّبِعُ مَاۤ اَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ اٰبَآءَنَا[2]﴾ کی تفسیر میں مقلدین مجتہدین کو آیت کریمہ:﴿اِتَّخَذُوۡۤا اَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَانَهُمۡ اَرۡبَابًا مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ﴾الآیۃ[3] سے نکالا ہے اور احمقوں کی نگاہ سے حماقت وخفا کا پردہ اٹھایا ہے، حيث قال:

"إن التقليد المذموم هو أخذ قول أهل الزيغ و البطلان بلا دليل و تمسك، ليس تمسكهم فيه إلا قولهم: ﴿اِنَّا وَجَدۡنَاۤ اٰبَآءَنَا عَلٰۤى اُمَّةٍ وَّ اِنَّا عَلٰۤى اٰثٰرِهِمۡ مُّهۡتَدُوۡنَ﴾ [الزخرف:٢٢]، و هم كاليهود والنصارىٰ والفرق الضالة من الروافض والخوارج، فمن قلدهم كان مثلهم في الضلالة. و أما اتباع أهل الحق و التقليد لهم فهو أصل من أصول الدين، و عصمة من عصم المسلمين، يلتجئ إليه المقصر عن درك النظر".اهـ محصول كلامه، منقولا في رسالة العلي القاري[4].

---

(۱) ترجمہ: اور ایسے ہی اصول وفروع کے بہت سے مسائل میں بھی یہ خرابی لازم آئے گی، اور اس کی قباحت ہر اس شخص پر ظاہر ہے، جسے علم ودین سے کچھ تعلق ہے، اور اس کا شمار جماعت مسلمین سے ہوتا ہے۔

(۲) القرآن، سورة البقرة:٢، آيت:١٧٠. ترجمہ: اور جب ان سے کہا جائے اللہ کے اتارے پر چلو، تو کہیں بلکہ ہم تو اس پر چلیں گے جس پر اپنے باپ دادا کو پایا گیا۔

(۳) القرآن، سورة التوبة:٩، آيت: ٣١.ترجمہ: انہوں نے اپنے پادریوں اور جوگیوں کو اللہ کے سوا خدا بنالیا۔

(٤) ترجمہ: بے شک تقلید مذموم، دلیل وتمسک کے بغیر اہل باطل اور حق سے منحرف لوگوں کا قول اختیار کرنا ہے، اس سلسلے میں ان کی دلیل اِنَّا وَجَدۡنَاۤ...إلخ ہے۔ اور وہ یہود ونصاریٰ اور روافض وخوارج جیسے گمراہ فرقے ہیں، تو جس نے ان کی تقلید کی، وہ گمراہی میں انھیں کے مثل ہوگا۔ رہا اہل حق کا اتباع اور ان کی تقلید تو وہ دین کے اصول میں سے ایک اصل اور مسلمانوں کی عصمتوں میں سے ایک عصمت ہے، کہ اصول میں نظر سے قاصر (غیر مجتہد) اس کی پناہ لیتا ہے۔

اس تحقیق و تنقیح سے واضح ہو گیا کہ ائمۂ مجتہدین کے مقلدین آیت مذکورہ کے حکم میں داخل نہیں اور ان احمقوں کا زعمِ فاسد باطل ہو گیا، جو جماعت صلحاے مومنین اور فقہاے دین کو اپنے تراشیدہ خیالات کے ذریعہ مشرک اور یہود و نصاریٰ کے مثل بناتے ہیں، اور نیز یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ مجتہدینِ دین کی تقلید در حقیقت قرآن شریف اور حدیث نبوی کا اتباع ہے، ہر گز اس کے مخالف نہیں، اس پر عمل کرنے والوں کو اس کا حکم دیا گیا ہے، انھیں اس پر اجر دیا جائے گا۔ اور جب تک انھیں رتبۂ اجتہاد اور تنقیدِ ادلّہ و احکام نہ حاصل ہو ان کے لیے ائمۂ مجتہدین کے احکام اجتہادیہ کو حدیث و آیت کے ظاہر معنی کی مخالفت کے ظہور کے سبب چھوڑ دینا اصلاً جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔

شاہ ولی اللہ اور شاہ عبد العزیز کے اقوال کا جواب

اور جناب مولانا شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ جس کسی نے کہ اپنے امام کو ایسا سمجھ لیا ہے کہ اس کی شان سے خطا بعید ہے، تو اس نظر سے اگر چہ کوئی دلیل خلاف قول اس امام کے ملے تو بھی اس کی تقلید کو نہ چھوڑے، تو وہ شخص داخل ہے: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ﴾ میں۔ چناں چہ عقد الجید میں ارشاد فرماتے ہیں: في من يكون عاميا و يقلد رجلا من الفقهاء بعينه يرى أنه يمتنع من مثله الخطأ، و إن ما قاله هو الصواب البتة، و أضمر في قلبه أن لا يترك تقليده، و إن ظهر الدليل على خلافه، و ذلك ما رواه الترمذي عن عدي بن حاتم، أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقرأ: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ﴾ قال: إنهم لم يكونوا يعبدونهم، و لكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيأ استحلوه، و إذا حرموا عليهم شيأ حرموه، اھ. اور شاہ صاحب ممدوح قدس سرہ، حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں: و منها تقليد غير المعصوم، أي غير النبي ﷺ الذي ثبتت عصمته، و حقيقته: أن يجتهد واحدا من علماء الأمة في مسئلة، فيظن متبعوه أنه على الإصابة قطعا أو غالبا، فيردوا به حديثا صحيحا. و هذا التقليد غير ما اتفق عليه الأمة المرحومة فإنهم اتفقوا على جواز التقليد للمجتهدين مع العلم بأن المجتهد يخطئ و يصيب، و مع الاستشراف لنص النبي ﷺ في المسئلة، والعزم على أنه إذا ظهر حديث صحيح خلاف ما قلد فيه، ترك التقليد واتبع الحديث، قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَھُمْ وَرُھْبَانَھُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ﴾: إنهم لم يكونوا يعبدونهم، و لكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيأ استحلوه، و إذا حرموا عليهم شيأ حرموه، انتهى كلامه. (معیار الحق)

اور شاہ ولی اللہ مرحوم "عقد الجید" اور حجۃ اللہ البالغہ" میں جو یہ فرماتے ہیں، جس کا ترجمہ یہ ہے:

"جو شخص عامی ہو اور فقہا میں سے کسی شخصِ معین کی تقلید کرے اور یہ سمجھے کہ اس فقیہ سے خطا ہو ہی نہیں سکتی اور جو کچھ اس مجتہد نے کہا ہے، قطعًا یہی حق ہے اور اس کے دل میں یہ بات سما گئی کہ ہر گز اس کی تقلید کو ترک نہیں کرے گا اگر چہ اس کے مخالف دلیل شرعی ظاہر ہو، تو وہ شخص حدیث عدی بن حاتم کے بیان کے مطابق اس آیت مذکورہ کے حکم میں داخل ہے" اھ مختصراً [1]۔

(۱) عقد الجید، باب: تأکید الأخذ بھذہ المذاھب الأربعة، ص: ۳۹. المکتبة الحقیقة، استنبول، ترکی.

یہ کلام بھی امام رازی کے کلام کی طرح مولفِ معیار کے لیے نافع نہیں، اور اگر اس پر محمول نہ کیا جائے کہ جس وقت عامی معرفتِ دلیل کے لائق ہوا اور استعداد تام و فہم کامل کے سبب کتاب و سنت سے اس پر ادلۂ احکام واضح ہونے لگے، اگرچہ بعض مسائل ہی میں ہو اور وہ شخص شرائط اجتہاد اور معرفت دلائل کا جامع ہو گیا تو جس مسئلے میں اس کا اجتہاد مکمل ہوا اور اس کو حکم معلوم ہو گیا پھر اس نے بہ نظرِ تعصب اور کسی کی تقلید کے سبب اس شرعی واضح دلیل پر عمل نہ کیا تو وہ شخص اس آیت کے حکم میں داخل ہے، تو فی نفسہ یہ کلام صحیح بھی نہیں، اور تحقیق مذکور کے مخالف ہے، کما لا یخفیٰ.

اور مولانا جناب شاہ عبد العزیز نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کسی کی تقلید اپنے او پر لازم سمجھ لے، اور باجود مخالف معلوم ہو جانے اس کے کے، ساتھ حکم خدا کے اس کا اتباع نہ چھوڑے تو اس نے بحکم آیت: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ کے، خدا کا شریک ٹھہرایا، چناں چہ فتح العزیز تحت آیت: ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ [البقرة: ٢٢] کے فرماتے ہیں: دریں جا باید دانست چناں چہ عبادت غیر خدا مطلقا شرک وکفر است اطاعت غیر او تعالیٰ نیز بہ استقلال کفر است۔ و معنی اطاعت غیر بالاستقلال آں ست کہ اورا مبلغ احکام نہ دانستہ ربقۂ تقلید او در گردن اند ازد و تقلید اورا لازم شمارد، و باوجود ظہور مخالفت حکم او با حکم او تعالیٰ دست از اتباع او بر نہ دارد۔ و ایں ہم نوعے ست از اتخاذ انداد کہ در آیۂ کریمہ: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة:٣١] نکوہش آں فرمودہ اند، انتہیٰ۔ اور مولانا اسماعیل صاحب دہلوی نے بوجہ بسط، شرک ہونا ایسی تقلید کا بدلیل آیت: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ﴾ الآية. اور بدلیل حدیث نبوی کے، جو کہ ترمذی نے عدی بن حاتم سے نقل کیا ہے، ثابت کیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے چوٹ کرنے جناب مولف کی، مولوی اسماعیل صاحب پر۔ تو سنو کہ مولانا اسماعیل تنویر العینین میں فرماتے ہیں: و ليت شعري! كيف يجوز التزام تقليد شخص معين مع تمكن الرجوع إلى الروايات المنقولة عن النبي ﷺ، الصريحة الدالة على خلاف قول الإمام المقلد فإن لم يترك قول إمامه ففيه شائبة من الشرك؛ لما يدل عليه حديث الترمذي، عن عدي بن حاتم، أنه سئل رسول الله ﷺ، عن قوله: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾، فقال: إنكم حللتم ما أحلوا و حرمتم ما حرموا. و ليس المراد بالتقليد، التقليد في العقائد على ما ينطق به لفظ حللتم و حرمتم، فإن التحليل والتحريم إنما يستعملان في الأفعال، ليس المراد به التقليد مطلقا، و إلا لزم تكليف كل عامي بالاجتهاد، و ليس المراد به رد النصوص و إنكارها في مقابلة قول أئمتهم، و إلا لم يكونوا نصارى، بل المراد هو تاويل الدلائل الشرعية إلى قول أئمتهم، فعلم من هذا أن اتباع شخص معين بحيث يتمسك بقوله و إن ثبت على خلافه دلائل من السنة والكتاب يأول إلى قوله شوب من النصرانية، و حظ من الشرك. و العجب من القوم! لا يخافون من مثل هذا الاتباع بل يخيفون تاركه، فما أحق هذه الآية في جوابهم، و كيف أخاف ما اشركتم و لا تخافون: ﴿اَنَّكُمْ اَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهٖ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا ؕ فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ اَحَقُّ بِالْاَمْنِ ۚ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ [الأنعام: ٨١]، فتدبر و أنصف، و لا تكن من الممترين. و نعوذ بالله أن نكون من المتعصبين، اهـ. اور قاضی ثناء اللہ نے بھی ایسی تقلید کو شرک کہا ہے، اور اثبات اس کا آیت: ﴿قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا اللّٰهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾ [آل عمران: ٦٤] سے۔ اور آیت: ﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ﴾ الآية، سے۔ اور حدیث عدی بن حاتم سے کیا ہے۔ (معیار الحق)

اس بیان سے شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے کلام [باید دانست چناں چہ عبادت غیر خدا مطلقاً شرک وکفر است، الخ۔(۱)] کا جواب بھی اچھی طرح واضح ہو گیا۔

اس لیے کہ **اولاً**: تو مجتہدین کے واسطے مقلدین کی اطاعت بالاستقلال کہاں ہے؟ وہ تو مجتہدین کو احکام الٰہیہ کا مبلغ اور مبین(۲) سمجھ کر ان کی اطاعت کرتے ہیں۔

ثانیاً: یہ کہ جب کسی مجتہد کے حکم اجتہادی کے برخلاف کلام الٰہی اور سنت نبوی سے دلیل اُس طور پر ظاہر ہوتی ہے جو اہل شرع کے نزدیک معتبر ہے اور اس طرح دلیل کا ظہور اسی پر ہوتا ہے جو مجتہد ہو گیا ہو، تو اس وقت تقلید کو کبھی لازم نہیں جانتے اور ظہور دلیل پر عمل کو واجب سمجھتے ہیں۔ اسی طرح مولوی اسماعیل دہلوی کے کلام منقول کا جواب ظاہر ہو گیا اور اس کی تاویل واضح ہو گئی۔

مجتہدین سے خطا کا امکان ہے

اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ مقلدین اہل سنت یہ عقیدہ نہیں رکھتے کہ ہمارے مجتہد سے خطا کا امکان نہیں یا ان سے خطا کا وقوع نہیں تو شیخ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز اور مولوی اسماعیل کے قول کی بنا پر اس آیت کریمہ کے حکم میں وہ کیسے داخل ہوں گے؟ بلکہ مقلدین اہل سنت تو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اجتہاد میں مجتہد سے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی اصابت، لیکن ان کے مقلدین پر خطا واقع ہونے کی صورت میں بھی مواخذہ نہیں ہے، بلکہ مجتہدین کے لیے بھی حالت خطا میں ایک درجہ ثواب ہے، اور اس میں شرک کی کیا بات ہے کہ وہ مقلد جسے استنباط احکام کی فہم ولیاقت اور معرفت ادلہ کما حقہ حاصل نہیں اس نے کسی امام مجتہد کو کمال فہمِ اجتہادی کا جامع اور عدالت وتقویٰ کے ساتھ متّصف سمجھ کر، احکام الٰہیہ کا بیان کرنے والا مان کر اس کی اتباع کیا اور اس کے باب میں مسائل اجتہادیہ کے فہم واستخراج میں یہ شخص حسن ظن رکھتا ہے کہ غالباً ان کی سمجھ درست ہے، اور جب میں کما حقہ دلائل سمجھنے کے لائق نہیں تو آیات واحادیث کے ظاہر معانی کے تقاضے سے ناسخ منسوخ، معارض، صحیح،

(۱) ترجمہ: جاننا چاہیے کہ جس طرح غیر خدا کی عبادت مطلقاً کفر وشرک ہے، ایسے ہی بالاستقلال غیر خدا کی اطاعت بھی کفر ہے، اور غیر خدا کی بالاستقلال اطاعت کا معنی یہ ہے کہ اسے احکام کا مبلغ جان کر اس کی اندھی تقلید کا پٹہ اپنی گردن میں ڈال لے، اور اس کی تقلید کو لازم سمجھے، اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے ساتھ اس کے حکم کی مخالفت ظاہر ہونے کے باوجود اس کی پیروی سے باز نہ آئے۔ یہ بھی بتوں کو معبود بنانے کی ایک قسم ہے، جس کی آیت کریمہ: اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ میں مذمت آئی ہے۔

(۲) **مبین:** بیان کرنے والا، واضح کرنے والا۔

حسن، ضعیف، ظاہر، نص، مجمل اور مفسر وغیرہ کی معرفت تامہ کے بغیر (کہ یہ امور قوت تامہ اجتہادیہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتے) ان کا اتباع و تقلید کیوں کر چھوڑوں؟ اور اگر حصول لیاقت اور فہم دلائل کے ملکہ کی شرط کے ساتھ مجھے کوئی صحیح حدیث یا کوئی دلیل اپنے مذہب کے مخالف ملے گی تو اس وقت میں اپنے امام کا مذہب چھوڑ دوں گا، اس لیے کہ اس وقت مجھے رتبۂ اجتہاد حاصل ہوگا اور حصول اجتہاد کی صورت میں تقلید کی ضرورت نہیں، تو اس صورت میں یہ مقلد ہرگز مشرک نہ ہوگا۔ انصاف پسند حضرات کو غور کرنا چاہیے کہ مقلدین اہل سنت و جماعت کا حال یہی ہے۔ تو اکابر مذکورین کے کلام سے ایسے شخص کا مشرک بن جانا ہرگز ثابت نہ ہوا۔

چناں چہ تفسیر مظہری میں تحت آیت: ﴿قُلْ یٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ﴾ إلخ، کے، بعد نقل کرنے حدیث عدی بن حاتم کی فرماتے ہیں: و من هاهنا يظهر أنه إذا صح عند أحد حديث مرفوع من النبي ﷺ سالما عن المعارضة، و لم يظهر له ناسخ و كان فتوى أبي حنيفة مثلاً خلافه، و قد ذهب على وفق الحديث أحد من الأئمة الأربعة، يجب عليه اتباع الحديث الثابت، و لا يمنعه الجمود على مذهبه من ذلك؛ لئلا يلزم اتخاذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، اهـ. اس لیے ائمۂ اربعہ نے ایسی ہی تقلید سے منع کیا ہے، اور ان کے اتباع نے، اور صوفیہ اور محدثین نے اس تقلید کو گمراہی اور باعث غضب الٰہی قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی آیت قرآنی، یا کوئی حدیث، یا قول کسی صحابی کا، میرے قول کے مخالف تم کو معلوم ہو تو میرے قول کو چھوڑ دو، یعنی میری تقلید مت کرو۔ چناں چہ امام زندویسی نے روضۃ العلما میں بروایت صاحب ہدایہ کے، امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے: إنه، يعني أبا حنيفة سئل إذا قلت قولا و كتاب الله يخالفه، قال: اتركوا قولي بكتاب الله، فقيل: إذا كان خبر الرسول ﷺ يخالفه، قال: اتركوا قولي بخبر الرسول، فقيل: إذا كان قول الصحابة يخالفه، قال: اتركوا قولي بقول الصحابة، اهـ. اور مدخل میں بیہقی، عبداللہ بن مبارک سے نقل کرتے ہیں: قال (يعني عبدالله بن المبارك): سمعت أبا حنيفة يقول: إذا جاء عن النبي ﷺ فعلى الرأس والعين، و إذا جاء عن أصحاب النبي ﷺ نختار قولهم، و إذا جاء من التابعين زاحمناهم، اهـ. كذا في التفسير المظهري. امام مالک فرماتے ہیں کہ کوئی شخص ایسا نہیں کہ اپنے قول سے ماخوذ نہ ہو اور وہ کلام اس کا اس پر مردود نہ ہو سوائے رسول اللہ ﷺ کے۔ یعنی قول غیر صحیح سب کا رد کر دینا چاہیے۔ چناں چہ یواقیت والجواہر میں شیخ عبدالوہاب شعرانی فرماتے ہیں: و كان الإمام مالك يقول: ما من أحد إلا ماخوذ من كلامه و مردود عليه هو، إلا رسول الله ﷺ، اهـ. امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تم کو حدیث مخالف میرے مذہب کے معلوم ہو تو اس حدیث ہی کو میرا مذہب سمجھنا یعنی میرا مذہب اول چھوڑ دینا۔ چناں چہ اپنی نہایہ میں امام الحرمین فرماتے ہیں: إنه (يعني الشافعي) قال: إذا بلغكم خبر صحيح يخالف مذهبي فاتبعوه، و اعلموا أنه مذهبي. نقله مولانا الشاه ولي الله في عقد الجيد. ثم قال: و قد صح منصوصا أنه قال: إذا بلغكم عني مذهب، و صح عندكم خبر على مخالفته، فاعلموا أن مذهبي موجب الخبر، اهـ. امام احمد بن محمد بن حنبل فرماتے تھے کہ کسی کا کلام رسول اللہ ﷺ کے کلام کے معارض نہیں ہو سکتا۔ یعنی حدیث کے مقابل کسی کا قول پیش نہ کرنا چاہیے۔ چناں چہ یواقیت والجواہر میں شعرانی فرماتے ہیں: و كان الإمام أحمد يقول: ليس لأحد مع الله و رسوله كلام، لا تقلدني، و لا تقلدن مالكا، ولا الأوزاعي، و لا النخعي، و لا غيرهم. و خذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة، اهـ. (معیار الحق)

اس بیان سے صاحبِ "تفسیر مظہری" کے اِس کلام کی توجیہ بھی واضح ہوگئی، ان کے کلام کا ترجمہ یہ ہے:

"جب رسول اللہ ﷺ کی حدیث مرفوع کسی کے نزدیک صحیح، اور ناسخ و معارض سے سالم ہو اور مثلاً امام ابو حنیفہ کا فتویٰ اس کے خلاف ہو، اور ائمۂ اربعہ میں سے کوئی حدیث کی طرف گئے ہوں تو اس شخص پر حدیث کا اتباع واجب ہے، اس شخص کا اپنے مذہب پر جمار ہنا اُسے اس حدیث کا اتباع سے نہ روکے، تاکہ ہم میں سے بعض کا بعض دوسرے کو أرباب من دون اللہ گردانتا لازم نہ آئے، انتہیٰ۔"

اس لیے کہ جب مقلد پر علی وجہ الکمال کوئی دلیل واضح ہو جائے تو اس خاص بحث میں وہ مقلد نہ رہے گا۔ تو اس حال میں اس پر وجوبِ تقلید کا حکم کون کرتا ہے؟ اور امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالی سے نقل کردہ کلام کا حال بھی یہی ہے کہ یہ سب روایات اس شخص کے حق میں ہیں جو شریعت مطہرہ کے اعتبار و اعتداد کے مطابق دلیلوں کو پہچاننے والا ہو اور آیات و احادیث سے احکام پہچان کر نکال سکے، کما نقلنا سابقا عن السمهودي ناقلا عن الصيدلاني، و سيجيء أزيد منه عن قريب.

خیر المحدثین طیبی، شرح مشکاۃ میں اس حدیث کی: ألا! إني أوتيت القرآن، و مثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، و ما وجدتم فيه من حرام فحرموه... إلى آخر ما رواه أبو داؤد [رقم: ٤٦٠٤] والدارمي عن المقدام بن معدي كرب، عن النبي ﷺ. شرح میں فرماتے ہیں کہ: اس حدیث میں بڑی جھڑکی اور خفگی ہے جو کہ پیدا ہوئی ہے غضب عظیم سے اس شخص پر جو حدیث کو ترک کرے، اس نظر سے کہ قرآن ہم کو کافی ہے، اب حدیث کی کچھ حاجت نہیں، پھر کیا حال ہے اس شخص کا جو کہ حدیث کو اپنے مذہب کی رعایت سے ترک کرے۔ چناں چہ شرح مشکاۃ میں فرماتے ہیں: في هذا الحديث توبيخ و تقريع ينشأ من غضب عظيم على من ترك السنة، و ما عمل بالحديث؛ استغناء عنها بالكتاب، فكيف بمن رجح الرأي على الحديث، و إذا سمع حديثا من الأحاديث الصحيحة، قال: لا عليَّ أن أعمل بها، فإن لي مذهبا اتبعه، اه. (معیار الحق)

اور حدیث: ﴿ أَلَا! إِنِّي أُوْتِيْتُ الْقُرْآنَ وَ مِثْلَهٗ مَعَهٗ... إلخ ﴾ کے تحت طیبی کا یہ کلام، جس کا ترجمہ یہ ہے:

"اس حدیث میں زجر و توبیخ ہے، جو اس شخص پر غضبِ عظیم کے سبب پیدا ہوئی ہے جس نے سنت کو ترک کر دیا، اور حدیث پر عمل نہ کیا اور کہا کہ مجھے کتاب اللہ کافی ہے، تو اس شخص کا حال کیا ہے جس نے اپنی رائے کے مقابل حدیث ترک کر دی، اور جب اس نے حدیث سنی تو کہا: میں اس پر عمل نہیں کرتا، میرا مذہب ہے، میں اس کا اتباع کرتا ہوں، انتہیٰ" — امام ابو حنیفہ اور ان کے مقلدین کے حق میں مضر نہیں؛ اس لیے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے مقلدین تو حدیث ضعیف کو بھی رائے قوی پر ترجیح دیتے ہیں، چناں چہ "مرقات" میں طیبی کے کلام کو نقل کرنے کے بعد مذکور ہے:

"في تكرير كلمة التنبيه توبيخ و تفزيع نشأ من غضب عظيم علىٰ ترك السنة والعمل بالحديث استغناءً بالكتاب، فكيف بمن رجح الرأي على الحديث، كذا ذكر الطيبي. و لذا رجح الإمام الأعظم الحديث، و لو ضعيفا، على الرأي ولو قويا" اهـ[1].

مقلدین کا اپنے امام کے مخالف، ظاہر حدیث پر عمل نہ کرنے کی وجہ

اور یہ جو مقلدین اس حدیث کے ظاہر پر عمل نہیں کرتے جو مذہبِ امام کے مخالف ہو اور اپنا مذہب نہیں چھوڑتے، تو اس لیے نہیں کہ حدیث پر رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ حاشا و کلا! بلکہ اس لیے کہ یہ حدیث ہمارے ائمہ کو پہنچی ہے اور انھوں نے اس کی تاویل اور نسخ وغیرہ سمجھ کر حکم مذکور تجویز فرمایا ہے، اور ہمارے اندر مجتہدین کے مثل ماخذ احکام کی معرفت کی لیاقت نہیں ہے، تو لیاقت تامہ کے بغیر ہم کیوں کر حدیث پر عمل کریں؟ اگر یہ حدیث امام تک نہ پہنچی ہوتی تو ممکن تھا کہ ہم دوسرے مجتہد کے موافق ظاہر حدیث کا اتباع کر لیتے۔

اور یہ گمان بالکل فاسد ہے کہ ممکن ہے کہ یہ حدیث امام تک نہ پہنچی ہو۔ اس لیے کہ اجتہاد مطلق کے لیے جملہ احادیث احکام کا پہنچنا شرط ہے، كما ذكر في عامة كتب الأصول وغيره.

قال الشيخ ولي الله الدهلوي رحمه الله تعالىٰ في "عقد الجيد":

"و شرطه (أي: شرط الاجتهاد المطلق) أنه لا بد له أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، و مواقع الإجماع، و شرائط القياس، وكيفية النظر، و علم العربية والناسخ والمنسوخ و حال الرواة" اهـ[2].

البتہ حدیثِ مذکور میں ان خوارج اور اصحاب ظواہر کا رد ہے جنھوں نے صرف معانیِ قرآن کے ظاہر پر اکتفا کیا ہے اور حدیث جو قرآن اور احکام الٰہیہ کا بیان ہے، اسے چھوڑ دیا ہے، كما قال الخطابي:

"ذكره ردا علىٰ ما ذهب إليه الخوارج و أصحاب الظواهر؛ فإنهم تعلقوا بظواهر القرآن، و تركوا السنة التي سميت بيان القرآن، فتحيروا وأضلوا". اهـ نقلا عن المرقاة[3].

(۱) مرقاة المفاتيح، كتاب العلم، ج:۱، ص: ۱۹۵، أصح المطابع، ممبئي.

(۲) عقد الجيد، باب: في بيان حقيقة الاجتهاد و شرطه و أقسامه، ص:۳۰، المكتبة الحقيقة، استنبول، تركي./ ترجمہ: اجتہاد مطلق کی شرط یہ ہے کہ مجتہد کتاب وسنت سے متعلق احکام، اجماع کے مواقع، شرائط قیاس، اور کیفیت نظر کا عارف ہو، اور اسے عربیت، ناسخ و منسوخ اور راویوں کے حالات کا علم ہو۔

(۳) ترجمہ: اس میں خوارج اور اصحاب ظواہر کے مذہب کا رد ہے کہ وہ ظاہر قرآن سے چمٹے رہے، اور سنت جو قرآن کا بیان ہے، اسے ترک کر دیا، تو حیران و پریشان ہوئے، اور لوگوں کو گمراہ کیا۔

شیخ الصوفیہ محی الدین بن عربی فرماتے ہیں کہ جس نے حدیث کے مقابل میں قول کسی مجتہد کا، یا کسی پیر پیشوا کا پکڑ رکھا، اور حدیث کو ترک کیا، تو وہ شخص گمراہ ہو گیا، اور نکل گیا اللہ کے دین سے۔ چناں چہ فتوحات مکیہ میں ارشاد کرتے ہیں: إذا صح الحديث و عارضه قول صاحب أو إمام فلا سبيل إلى العدول عن الحديث، و يترك قول ذلك الإمام والصاحب للخبر. ثم قال: و لا يجوز ترك آية أو خبر بقول صاحب أو إمام، و من يفعل ذلك فقد ضل ضلالا و خرج عن دين الله، اھ. شیخ المشائخ، محبوب سبحانی، قطب ربانی، محی الدین عبد القادر جیلانی نے، فتوح الغیب میں فرمایا ہے کہ فکر کرو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ ﷺ میں، اور فریب مت کھاؤ کسی قول ضعیف یا قوی سے۔ یعنی حدیث کے مقابل اور مخالف کسی کا قول مت مانو۔ (معیار الحق)

اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا: "جب حدیث صحیح مل جائے اور کسی صحابی یا امام کا قول اس کے مخالف ہو تو اس سے حدیث کا ترک جائز نہیں بلکہ اس امام اور صحابی کا وہ قول ترک کر دیا جائے۔ انتہیٰ۔" اور شیخ المشائخ قطب الاقطاب شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فرمانا: "کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ ﷺ میں غور و فکر کرو، اور کسی قول ضعیف یا قوی سے فریب مت کھاؤ۔ انتہیٰ" — مذہبِ امام کے مقلدین کے موافق ہے؛ اس لیے کہ ان کے یہاں حدیث ضعیف کو بھی رائے مجتہد پر ترجیح حاصل ہے۔ علاوہ ازیں حدیث صحیح، غیر منسوخ وغیرہ کی معرفت اور کتاب و سنت میں بہ طور استخراجِ حکم، غور و فکر کرنا مجتہد کا پیشہ ہے، کما مر مفصلا: "و لا تحکم علیه بوجوب التقلید"[1].

اور وہ جو کہیں لامذہب لوگ قولِ امام کے مقابلے میں حدیث پیش کرتے ہیں اور مذہب حنفی کے مقلدین اس کی وجہ سے اپنا مذہب ترک نہیں کرتے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان مقلدین کے لیے احکام اجتہادیہ میں ملکۂ اجتہاد کے حاصل ہونے کے وقت تک مجتہد کا قول ترک کر دینا اور حدیث پر عمل کرنا جائز نہیں ہے، نہ اس بات کی وجہ سے کہ یہ حضرات رائے کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔ نعوذ باللہ منها.

دارکی شافعی سے مروی ہے کہ جب کوئی ان کے سامنے حدیث کے مقابل کسی کا قول پیش کرتا تو فرماتے کہ تجھے ہلاکت۔ یہ حدیث ہے رسول اللہ ﷺ کی۔ چناں چہ خطیب بغدادی نے سند صحیح سے نقل کیا ہے: إن الداركي من الشافعية كان يستفتي، و ربما يفتي بغير مذهب الشافعي و أبي حنيفة رحمهما الله تعالىٰ، فيقال له: هذا يخالف قولهما، فيقول: و يلكم، حديث فلان عن فلان عن النبي ﷺ هكذا، انتهى نقله في عقد الجيد. اور قاضی شمس الدین بن خلکان نے یوں نقل کیا ہے: و كان (أي الداركي) إذا جاءته مسئلة تفكر طويلا، ثم يفتي فيها، و ربما أفتىٰ علىٰ خلاف مذهب الإمامين: الشافعي و أبي حنيفة رضي الله تعالىٰ عنهما، فيقال له في ذلك، فيقول: ويحكم حديث فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ هكذا و كذا، اھ.

امام مجتہد العصر، شیخ عز الدین بن عبد السلام کہا کرتے تھے کہ بڑا تعجب ہے کہ فقہاے مقلدین اپنے اماموں کی ضعیف بات پر واقف ہو کر پھر ایسے جم جاتے ہیں کہ اگر کسی دوسرے امام کا قول موافق کتاب اللہ اور حدیث کے، ان کے آگے پیش کیا جاتا ہے، تو ہر گز قبول نہیں کرتے، بلکہ کتاب اللہ اور حدیث کے دفع کرنے کے لیے حیلہ سازیاں کرتے ہیں، اور تاویلات باطلہ پیش لاتے ہیں، جیسا کہ کلام ان کا مولانا شاہ ولی اللہ، عقد الجید میں نقل کرتے ہیں: قال (أي ابن عبد السلام): و من العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم علىٰ ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، و هو مع ذلك يقلده فيه، و يترك من شهد له الكتاب و السنة... و يتأولها بالتاويلات البعيدة الباطلة، اھ.

(۱) ترجمہ: جیسا کہ بہ تفصیل گزرا کہ مجتہد پر وجوبِ تقلید کا حکم نہیں۔

اور وہ جو "دار کی شافعی "بعض مسائل میں مذہب شافعی کو چھوڑ کر حدیث پر عمل کرتے تھے، تو بر تقدیر تسلیمِ صحتِ نقل، کیا بعید ہے کہ ان بعض مسائل یا جملہ مسائل میں انھیں مرتبۂ اجتہاد حاصل ہو، اور اگر انھیں مرتبۂ اجتہاد حاصل نہ تھا تو محققین کی تصریحات مذکورہ کی بنا پر ان کا عمل قابل اعتماد و لائقِ قبول نہیں۔

اور وہ جو شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے فرمایا ہے کہ: "بعض فقہا اپنے امام کے ماخذ حکم کے ضعف پر آگاہی کے باوجود تقلید امام نہیں چھوڑتے جب کہ وہ ضعف کو دفع بھی نہیں کر سکتے، اور اس شخص کی تقلید چھوڑ دیتے ہیں جس کے لیے کتاب و سنت شاہد ہے، اور اپنے امام کے لیے تاویلات بعیدہ کرتے ہیں، انتہیٰ۔"

اولاً: اس میں یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مقلدین اس طرح کے لوگ نہیں ہیں۔ **ان کے امام کے احکام کے ماخذ تو ایسے قوی ہیں کہ جس کے دفع میں دیگر اہل مذاہب کا ناطقہ بند ہو جاتا ہے، جس کا جی چاہے ہمیں حکم امام کا ضعف ماخذ دکھائے، اور پھر اس کا جواب باصواب اور قوت ماخذ دیکھے۔** چناں چہ فی الجملہ اس امر کا ثبوت اجوبۂ مسائل کی بحث میں آئے گا۔

ثانیاً: یہ کہ وہ فقہا اگر ماخذ کی قوت و ضعف سمجھنے کے قابل تھے تو مجتہد تھے اور اس تقدیر پر یقیناً ان کا فعل قابل تعجب ہے، لیکن یہ کلام ہم پر حجت نہیں، اس لیے کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ مجتہد ماخذ حکم کے ضعف و قوت پر اطلاع کی لیاقت اور ملکۂ اجتہاد کے حصول کے باوجود ضعف ماخذ پر اطلاع پا کر مذہبِ امام نہ چھوڑے اور تقلید پر جما رہے۔ اور اگر کما حقہ ماخذ کے ضعف و قوت کو سمجھنے کے لائق نہیں تو زید و عمرو کے قول سے اپنے امام کا مذہب نہیں ترک کر سکتا، کہ ممنوع ہے۔ ورنہ مذہب و ملت کا کچھ ٹھکانا نہ لگے گا؛ اس لیے کہ مذاہب مخالفہ کے علما میں سے ہر شخص خواہ اہل سنت ہوں یا ان کے علاوہ ان مقلدین کو اپنے زعم کے مطابق ضعف ماخذ دکھائیں گے اور ان کا مذہب ترک کرائیں گے۔ ان بے چاروں کو علما کے ردو قدح اور تقویت مذہب سمجھنے کی لیاقت نہیں ہے، انھیں مضحکہ اور افہام فاسدہ کا زیر مشق بنائیں گے۔

حافظ الفقہ والحدیث عبدالرحمن بن اسماعیل أبو شامہ ان فقہاے مقلدین کی طرف سے جو احادیث سے مستغنی ہو کر جزئیات پر 'منیہ' اور 'قنیہ' کے اکتفا کر رہے تھے، اور حدیث کو بہت مشکل جان کر وہی عذرات جو سابق میں نقل کر کے ان سے جواب دیا گیا ہے، پیش کرتے تھے، افسوس اور تحسر کرتے، اور ان کی جان پر واویلا کرتے۔ چناں چہ کتاب اصول میں فرماتے ہیں: و قد حرم الفقهاء في زماننا النظر في كتب الحديث والآثار، والبحث عن فقهها و معانيها، و مطالعة الكتب النفيسة المصنفة في شروحها و غريبها، بل أفنوا زمانهم و عمرهم في النظر في أقوال من سبقهم من متأخري الفقهاء و تركوا النظر في نصوص نبيهم، المعصوم من الخطأ ﷺ، و آثار الصحابة الذين شهدوا الوحي، و عاينوا المصطفى ﷺ، و فهموا نفائس الشرعية، فلا جرم حرم هولاء رتبة الاجتهاد، و بقوا مقلدين على الآباء، و قد كانت العلماء في الصدر الأول معذورين في ترك ما لم يقفوا عليه من الحديث؛ لكون الأحاديث لم تكن حينئذ في ما بينهم مدونة، إنما كانت تلقى من أفواه العلماء، و هم يتفرقون في البلدان، و قد زال ذلك العذر، ولله الحمد، بجمع الأحاديث المجتمع بها في كتب، بوبوها، و قسموها، و سهلوا الطريق إليها، و بينوا ضعف كثير منها و صحته، و تكلموا في عدالة الرجال و جرح المجروح منهم، و في علل

الأحاديث، ولم يدعوا للمستعمل ما يتعلل به، و فسروا القرآن، و تكلموا في غريبها وفقهها، و كل ما يتعلق بهما، في مصنفات عديدة جليلة، و الآلات متهياة لذي طلب صادق و ذكاء وفطانة، و كذا اللغة و صناعة العربية، كل ذلك فقد حرره أهله و حققوه، فالتوصل إلى الاجتهاد بعد الجمع والنظر في الكتب المعتمدة، إذا رزق الإنسان الحفظ والفهم و معرفه اللسان أسهل منه قبل ذلك، اھ. علی بستی ایک فقیہ کو کہتے تھے کہ اے بیٹے! بچو اس بات سے کہ حدیث کے مخالف ہو کر رائے پر عمل کرے، اور پھر کہے تو، کہ یہ میرے امام کا مذہب ہے۔ اماموں نے توصاف کہہ دیا کہ جب کہ ہمارے اقوال مخالف ہوں احادیث کے، تو ہمارے قولوں کو چھوڑ دو، تو اگر تجھ کو امام ہی کی تقلید منظور ہے تو اس قول کو کیوں نہیں مانتا! اور دلیل، یعنی اس حدیث پر جو متیقن ہے، عمل کیوں نہیں کرتا، جیسا کہ امام کے قول پر اس احتمال سے کہ امام کو کوئی دلیل معلوم ہوگی، مجھ کو اس پر اطلاع نہیں، عمل کرتا ہے۔ چناں چہ شیخ شعرانی، مشارق الانوار القدسیہ میں فرماتے ہیں: و سمعت سيدي عليا البستي يقول لفقيه: إياك يا ولدي و أن تعمل برأي رأيته مخالفا لما صح في الأحاديث، و تقول: هذا مذهب إمامي، فإن الأئمة كلهم تبرؤا من أقوالهم إذا خالفت صريح السنة، و أنت مقلد لأحدهم بلا شك، فما لك لا تقلدهم في هذا القول، و تعمل بالدليل، كما تعمل بقول إمامك لاحتمال أن يكون له دليل لم تطلع أنت عليه، انتهى كلامه. علامہ اکمل، صاحب عنایہ ناقلا، امام علائی سے فرماتے ہیں کہ جب کہ کسی مقلد کو دوسرا مذہب موافق حدیث کے معلوم ہو، اور اپنا مذہب مخالف حدیث کے، تو اس مقلد کو چاہیے کہ اپنے مذہب سے انتقال کرے طرف اس مذہب کے جو موافق حدیث کے ہو۔ چناں چہ تقریر میں فرماتے ہیں: و ذكر الإمام العلائي أنه يرجح القول بالانتقال في صورتين: أحدهما: إذا كان مذهب غير إمامه يقتضي تشديدا عليه، و أخذا بالاحتياط. والثانية: إذا رأى بخلاف مذهب إمامه دليلا من حديث صحيح و لم يجد في مذهب إمامه جوابا قويا و لا معارضا راجحا عليه؛ إذ لا وجه لهجر الحديث الصحيح محافظة على مذهب التزمه، قلت: و هذا موافق لما نص عليه أحمد، و القدوري الحنفي، و مشى عليه ابن الصلاح وغيره، اھ. نقل کیا اس کو فاضل قندھاری نے، اور کہا ہے کہ دوسری صورت میں انتقال کرنا واجب ہے۔ چناں چہ مغتنم میں فرماتے ہیں: أقول: يجب الفرق بين الصورتين بأن الانتقال في الأولى احتياط، و في الثانية واجب، كما هو ظاهر كلام العلائي، اھ. (معیار الحق)

اور شیخ ابو شامہ کا وہ کلام جسے کتاب "اصول" سے نقل کیا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ:

"ہمارے زمانے میں فقہا کتب حدیث میں نظر کرنے اور اس میں بحث کرنے، اس کے معانی سمجھنے اور شروح لغت وغیرہ کی عمدہ کتابوں کے مطالعے سے محروم ہو گئے، بلکہ انھوں نے اپنی عمر فقہاے سابقین کے اقوال میں صرف کر دی۔ اور اپنے نبی معصوم صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے کلام اور صحابۂ کرام جنھوں نے نزول وحی اور صحبت رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پائی تھی، اور مطالب نفیسہ شرعیہ کو سمجھا تھا، ان کے آثار میں نظر کرنا ترک کر دیا، تو ناچار ایسے فقہا رتبۂ اجتہاد کے حصول سے محروم ہو گئے اور اپنے بزرگوں کے مقلد باقی رہ گئے، اھ مختصراً۔"

یہ مسلمانوں اور فقہاے مقلدین کو مرتبۂ اجتہاد حاصل کرنے کی ترغیب کے لیے ہے، اس کو تقلید واجب کی ممانعت اور مقلدین کے طعن و تشنیع سے کیا علاقہ؟ اور مولف معیار کے دعوے سے کیا ربط؟ اس کے باوجود فقہاے متقدمین کی جانب سے مرتبۂ اجتہاد حاصل کرنے سے قاصر لوگوں کی جانب سے بہت سے معقول عذر اور جواب موجود ہیں، جو لائق سمع و قبول ہیں، لیکن اس جگہ ہم تطویلِ کلام کے لزوم اور عدمِ حاجت کی وجہ سے اسے ذکر نہیں کرتے۔ اور علی بنتیتی اور امام علائی کے کلام کا جواب امام رازی اور شاہ ولی اللہ کے کلام کے ضمن میں گزر چکا، فليتذكر و ليتشكر.

اسوۃ المحققین، زبدۃ المحدثین، حافظ ابو محمد ابن حزم نے اسی قسم کی تقلید کو حرام فرمایا ہے، اور حرمت اس کی دلائل سے ثابت کی ہے۔ چناں چہ نبذ الکافیہ میں فرماتے ہیں: التقليد حرام، و لا يحل لأحد أن ياخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان؛ لقوله تعالىٰ: ﴿اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لَاتَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف:٣]، و قوله تعالىٰ: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾ [البقرة:١٧٠].

و قال تعالىٰ مادحا لمن لم يقلد: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾ [الزمر:١٧] و قال تعالىٰ: ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ﴾ [النساء: ٥٩] فلم يبح الله تعالىٰ الرد عند التنازع إلى أحد دون القرآن والسنة... و قد صح إجماع الصحابة كلهم، أولهم عن آخرهم، و إجماع التابعين أولهم عن آخرهم، و إجماع تابعي التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع و المنع من أن يقصد أحد منهم إلى قول إنسان منهم أو ممن قبلهم، فياخذ كله، فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة، أو جميع أقوال الشافعي، أو جميع أقوال مالك، أو جميع أقوال أحمد، — رحمهم الله— و لا يترك شيأ من أقوال من اتبع منهم إلى قول غيره، و لم يعتمد على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف لذلك إلى قول إنسان بعينه، أنه قد خالف إجماع الأمة كلها أولها عن آخرها بيقين، لا إشكال فيه، و أنه لا يجد لنفسه سلفا و لا إماما في جميع الأعصار المحمودة الثلاثة، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين. نعوذ بالله من هذه المزلة. (معیار الحق)

اور ابن حزم کا یہ کلام (جسے ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہیں):

"التقليد حرام، و لا يحل لأحد أن ياخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان؛ لقوله تعالىٰ: ﴿اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لَاتَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖٓ اَوْلِيَآءَ﴾ [الأعراف: ٣] و قوله تعالىٰ: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾[البقرة:١٧٠]، اهـ. —— تقلید فقہا کے حرام ہونے پر دال نہیں؛ اس لیے کہ وہ تقلید جسے ابن حزم نے حرام کہا ہے وہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کی ایسی تقلید ہے جو دلیل شرعی کے بغیر ہو۔ اور ائمۂ دین کی تقلید در حقیقت رسول اللہ ﷺ کی تقلید ہے؛ اس لیے کہ مجتہدین احکام الٰہیہ کو بیان کرنے والے ہیں۔ اسی وجہ سے قیاس، جو مجتہدین کے ساتھ خاص ہے اسے تمام ارباب اصول مُظہرِ حکم کہتے ہیں، نہ کہ مُثبت، کما قال في "بديع الأصول":

"و نص على الإبانة؛ لأنه ليس بمثبت" اهـ.

و قال في شرحه: "بل هو مظهر، و المثبت في الحقيقة هو الله تعالىٰ" اهـ.

اور ائمۂ مجتہدین کی تقلید دلیل شرعی کے بغیر کہاں ہے؟ اس پر تو نص قطعیِ قرآن، برہانِ واضح ہے، قال الله سبحانه و تعالىٰ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ و قد مر مفصلا. تولا علمی کی تقدیر پر غیر مجتہد کو مجتہد کی تقلید واجبِ یقینی ہے، اسے حرام کہنا نص قطعی کا انکار اور کفر صریح ہے، اور قیاس کا ثبوت بھی بحکم شرع ہے، جیسا کہ حدیث معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر دال ہے۔ اور اہل تفسیر آیت

کریمہ: ﴿فَاعۡتَبِرُوۡا یٰۤاُولِی الۡاَبۡصَارِ[1]﴾ کو بھی ثبوت قیاس کی دلیل مانتے ہیں۔
و قال في "مسلّم الثبوت":
"القياس حجة لحكم شرعي، و كل ماهو كذلك فالتعبد به واقع" إلخ[2].
تو جب لا علمی کے وقت قیاس نہ کرنے والوں کو قیاس کرنے والے مجتہدین کی تقلید لازم ہوئی اور نص قرآنی و حدیث نبوی سے قیاس کا ثبوت بھی ہوا اور پھر تمام ائمۂ ہدایت کا اس پر اجماع بھی منعقد ہوا، كما هو ظاهر. اور وہ قیاس احکام الٰہیہ کا مظہر قرار پایا تو محل انصاف ہے کہ اسے کون ذی عقل حرام کہے گا!

آیت "فَبَشِّرۡ عِبَادِ" کو حرمت تقلید کی دلیل بنانا تحریف ہے

اور ابن حزم نے جو یہ کہا ہے:

"و قال تعالىٰ مادحا لمن لم يقلد: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۙ الَّذِیۡنَ یَسۡتَمِعُوۡنَ الۡقَوۡلَ فَیَتَّبِعُوۡنَ اَحۡسَنَهٗ ؕ اُولٰٓئِکَ الَّذِیۡنَ هَدٰىهُمُ اللّٰهُ وَ اُولٰٓئِکَ هُمۡ اُولُوا الۡاَلۡبَابِ﴾ [الزمر:١٧]، و قال تعالىٰ: ﴿فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوۡلِ اِنۡ کُنۡتُمۡ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَ الۡیَوۡمِ الۡاٰخِرِ ؕ﴾ [النساء: ٥٩]، اهـ. —— اور اسے حرمت تقلید کی دلیل بنایا ہے، انصاف سے بہت بعید کلام ہے؛ اس لیے کہ آیت: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۙ الَّذِیۡنَ یَسۡتَمِعُوۡنَ الۡقَوۡلَ﴾ الآية، کا مفاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے اور انھیں بشارت دی ہے جو غیر اللہ کی عبادت سے اجتناب کرتے ہیں، بارگاہ الٰہی میں انابت بجالاتے ہیں، اور احکام الٰہیہ سے جو قول سنتے ہیں اس میں احسن و افضل اختیار کرتے ہیں، تو اس آیت میں اقوال کے ناقدین اور احکام میں تمیز دینے والوں کی تعریف ہوئی، جو کہ حسن اور احسن وغیرہ میں تمیز کرکے عمدہ اور افضل پر عمل کرتے ہیں۔ عام ازیں کہ وہ ناقدین و ممیزین اجتہاد مطلق کے مرتبے پر فائز ہوں یا نہ ہوں۔ بس اتنا چاہیے کہ جو نظر و فکر ان کے احوال کے مناسب ہے اسے ادا کرکے احسن اور افضل اختیار کرتے ہیں، یہ نہیں کہ صرف اپنے بڑوں کی پیروی سے حق ظاہر کو چھوڑ دیں، گو ان کے افعال حق کے مخالف ہوں، كما مر مما سبق بيانه عن كلام العلامة الزمخشري.

---

(١) القرآن، سورۃ الحشر: ٥٩، آیت: ٢. ترجمہ: تو عبرت لو اے نگاہ والو۔
(٢) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الرابع: القياس، مسئلة: ذلك التعبد واقع، ج:٢، ص: ٣٦٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
ترجمہ: بحکم شرع قیاس حجت شرعی ہے، اور جب اس کا حال یہ ہے تو اس کا اتباع ضروری ہے۔

و قال "البيضاوي":

"فيه وضع الظاهر موضع ضمير الذين اجتنبوا؛ للدلالة على مبدأ اجتنابهم، و أنهم نقاد في الدين، يميزون بين الحق والباطل، و يوثرون الأفضل فالأفضل" اهـ [1].
و هكذا في "النيشاپوري، والتفسير الكبير".

تو اسے صرف غیر مقلدین کے حق میں محمول کرنا تحریف ہے اور آیت کے الفاظ صریحہ کے مخالف ہے؛ اس لیے کہ نقد و تمیز کرنے والے، اس سے عام ہیں خواہ مجتہد ہوں یا مقلد۔

دوسرے: یہ کہ اگر بالفرض اس سے مراد مجتہد ہی ہوں تب بھی ان کو بشارت دینا اور ان کی مدح کرنا مقلدین کی مذمت وقباحت کو لازم نہیں۔

اور ابن حزم کا یہ کہنا کہ "جملہ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ ان میں سے کوئی کسی مجتہد کے تمام اقوال پر عمل نہیں کرتا تھا، بلکہ اس سے منع کرتے تھے" — یہ کلام، بلا دلیل اور قول باعث تضلیل ہے۔ کتب شرعیہ میں کہیں بھی جملہ اقوال اجتہادیہ میں مجتہدِ معین کی تقلید سے ممانعت وارد نہیں، ابن حزم کو چاہیے تھا کہ اس دعوے پر کلامِ محققین سے کوئی نقل اور برہان پیش کرتا، تو عقلا کے لیے قابلِ سماع، اور لائق جواب ہوتا، وإلا فنحن لا نطول الكلام في ما لا يصلح لقبول الفحول، و لا يسمع عند ذوي العقول [2].

اور یہ امر صحیح ہے کہ "مثلاً جو شخص امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جملہ اقوال کے اتباع کا التزام کرے اور قرآن و حدیث کے فہم تام کے باوجود قرآن و حدیث پر اعتماد نہ کرے اور قرآن و حدیث کے معانی کو اپنے امام کے قول کی طرف بے جا و بے دلیل پھیر لائے، تو بلا شبہہ اس نے دین متین اور اجماع مسلمین کی مخالفت کی" — لیکن مقلدین فقہا ہرگز قرآن و حدیث کو ترک نہیں کرتے اور قول مجتہد کو احکام قرآن و حدیث کا بیان سمجھ کر بحکم شرع لائق اتباع و تقلید جانتے ہیں، اور اگر فہم تام اور مرتبۂ اجتہاد پیدا کر لیتے ہیں گو بعض مسائل میں ہی سہی، تو اس میں تقلید کو واجب نہیں کہتے۔ تو امام ابو حنیفہ کے مقلدین جو نصوص قرآن و حدیث سے اعراض نہیں کرتے، ابن حزم کا کلام ان کے خلاف ہرگز حجت نہ ہوا۔ اور جن کو مرتبۂ اجتہاد اور استنباط کا ملکۂ تامہ حاصل نہیں ہے، اُن پر تقلید کی حرمت ثابت نہ ہوئی۔ اسی لیے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے ابن حزم کے اس کلام کو مجتہد کے حق میں محمول فرمایا ہے، اگرچہ وہ بعض مسائل میں مجتہد ہو۔ اور اس شخص کے حق میں جسے یقینی طور پر رسول اللہ ﷺ کا حکم معلوم ہو گیا ہو جو منسوخ اور معارض نہ ہو، و قد مر مفصلاً، و لا بأس أن نعيد بعضه تذكيراً و إيقاظاً.

(۱) تفسیر بیضاوی، سورۃ الزمر، آیت: ۱۸، ج:۵، ص:۱۶۲، دار الفکر، بیروت، لبنان.

(۲) ترجمہ: ورنہ ایسی چیز میں ہم طول کلامی نہیں کریں گے، جو علما کے لیے لائقِ قبول اور عقلا کے نزدیک قابل سماع نہ ہو۔

قال الشيخ الأجل، ولي الله الدهلوي:

"فما ذهب إليه ابن حزم حيث قال: التقليد حرام، و لا يحل لأحد أن ياخذ قول أحد غير رسول الله ﷺ بلا برهان، إلخ إنما يتم في من له ضرب من الاجتهاد، و لو في مسئلة واحدة، و في من ظهر عليه ظهورا بينا أن النبي ﷺ أمر بكذا، أو نهى عن كذا، و أنه ليس بمنسوخ، إما بأن يتتبع الأحاديث و أقوال المخالف و الموافق في المسئلة، فلا يجد لها نسخا، أو بأن يرىٰ جما غفيرا من المتبحرين في العلم يذهبون إليه، و يرى المخالف له لا يحتج إلا بقياس، أو استنباط، أو نحو ذلك، فحينئذ لا سبب لمخالفة حديث النبي ﷺ إلا نفاق جلي أو حمق خفي" اهـ[1].

''یعنی ابن حزم کا یہ قول: (التقلید حرام...)اس شخص کے بارے میں ہے جسے ایک قسم کا اجتہاد حاصل ہوا گرچہ ایک ہی مسئلے میں ہو، اور اس شخص کے حق میں جس پر یقینی طور پر یہ بات ظاہر ہو چکی کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا حکم دیا، یا منع فرمایا، اور وہ منسوخ وغیرہ بھی نہ ہو۔ یہ ظاہر ہونا یا تو اس وجہ سے ہو کہ اس شخص نے احادیث اور اقوال موافقہ و مخالفہ کی تلاش کی، پھر اس حکم کا منسوخ ہونا نہ پایا، یا علماے متبحرین اور ائمۂ مجتہدین کے ایک جم غفیر نے اس حدیث کے حکم کو قبول فرمایا اور صرف ایک شخص نے اس حدیث کی بجاے اپنی راے پر عمل کیا تو ایسے مقلد کو حدیث کا حکم ترک کرکے ایک مجتہد کی راے پر عمل کرنا نفاق خفی اور حماقت جلی کی دلیل ہے، اھ ترجمته.

راقم الحروف (مفتی ارشاد حسین) کہتا ہے: ''جس شخص کے اندر تتبع احادیث اور مجتہدین کے اقوال مخالفہ و موافقہ کا اس قدر علم ہو کہ حدیث منسوخ اور معارض وغیرہ اور غیر منسوخ وغیرہ میں تمیز تام کرلے، اور نصوص کے معانی کو شرائط معتبرہ کے ساتھ بہ خوبی پہچان لے تو ایسا شخص بھی مجتہدین میں داخل ہے، اگرچہ مجتہد مطلق نہ ہو؛ اس لیے کہ مجتہد فی بعض المسائل کے لیے خاص اس مسئلے کے متعلقات کا علم، جس میں یہ مجتہد ہے، تحقق اجتہاد کے لیے کافی ہے، اور اجتہاد کے جملہ شرائط کا جامع ہونا ضروری نہیں، کما قال في ''بديع الأصول'':

"و أما المجتهد في حكم فيكفي فيه معرفته بما يتعلق به خاصةً" اهـ[2].

اور وجہ محمول ہونے اس کلام کے، تقلید بہ معرض نصوص پر ظاہر ہے؛ اس لیے کہ مطلق تقلید کو جو کہ وقت لاعلمی کے کی جائے اور اس میں مخالفت احادیث کی نہ ہو، کوئی ممنوع یا شرک نہیں کہتا، اسی واسطے جناب حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ اس کلام کو ابن حزم کے، نقل کرکے فرماتے ہیں کہ یہ کلام ابن حزم کا اسی شخص کے حق میں ہے جو قرآن اور حدیث کے استنباط سے بھاگے، اور ایک مسئلہ بھی حدیث سے استنباط نہ کرے، اور نہ کسی اہل حق کو کرنے دے۔ یا اس کے حق میں ہے جس کو کوئی حدیث مخالف اس کے مذہب کی مل جائے اور وہ منسوخ بھی نہیں، پھر وہ شخص امام کے اتباع کو نہیں چھوڑتا، اور حدیث کو ہرگز قبول نہیں کرتا، تو یہ خصلت ہے منافقوں اور احمقوں کی۔

(۱) عقدالجيد، باب تاكيد الأخذ بهذه المذاهب الأربعة والتشديد في تركها، والخروج عنها، ص: ۳۸، المكتبة الحقيقة، استنبول، تركي.

(۲) ترجمہ: کسی حکم میں مجتہد کے لیے اس حکم سے متعلق خصوصی احکام کی معرفت کافی ہے۔

چناں چہ عقد الجید میں بعد نقل کرنے کلام ابن حزم کے، فرماتے ہیں: إنما يتم (يعني كلام ابن حزم) في من يضرب من الاجتهاد، و لو في مسئلة واحدة، و في من ظهر عليه ظهوراً بينا أن النبي ﷺ أمر بكذا، أو نهى عن كذا، و أنه ليس بمنسوخ، إما بأن يتتبع الأحاديث و أقوال المخالف و الموافق في المسئلة، فلا يجد لها نسخا، أو بأن يرىٰ جما غفيرا من المتبحرين في العلم يذهبون إليه، و يرى المخالف له لا يحتج إلا بقياس، او استنباط، أو نحو ذلك، فحينئذ لا سبب لمخالفة حديث النبي ﷺ إلا نفاق خفي أو حمق جلي، و هذا هو الذي أشار إليه الشيخ عزالدين بن عبدالسلام، حيث قال: و من العجب العجيب: أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم علىٰ ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا، و هو مع ذلك يقلده فيه، و يترك من شهد له الكتاب والسنة و الأقيسة الصحيحة لمذهبهم، جمودا علىٰ تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة و يتأو لها بالتاو يلات البعيدة الباطلة، اھ. اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ایک جگہ یہ فرماتے ہیں کہ فقہا کی تفریعات کو کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ پر عرض کرکے جو موافق قرآن اور حدیث کے دیکھو، اس کو قبول کرو، اور جو مخالف قرآن و حدیث کے ہو، وہ متاع بد اور کھوٹی ہے، اس کو انھیں کی ریش پر دے مارو۔ اور ایسے فقہاے متقشف سے جنھوں نے تقلید کو دستاویز بناکر قرآن و حدیث میں غور اور تتبع کو ترک کر رکھا ہے، التفات مت کرو، اور ان سے دور رہنے میں خدا کی قربت سمجھو۔ چناں چہ رسالہ وصیہ اور نصیحہ میں فرماتے ہیں: و دائما تفریعات فقہیہ بر کتاب و سنت عرض کردن آں چہ موافق باشد در چیز قبول آوردن، و الا کالاے بد بریش خاوند دادن۔ امت را بہ ہیچ وجہ از عرض مجتہدات بر کتاب و سنت استغنا حاصل نیست۔ و سخن متقشفہ فقہارا کہ تقلید عالمے را دست آویز ساختہ تتبع کتاب و سنت را ترک کردہ نہ شنیدن و بدیشاں التفات نہ کردن، و قربت خدا جستن بہ دوری اینہا، انتہی۔ اور عقد الجید میں فرماتے ہیں: جو کوئی کسی امام کی تقلید کو اپنے ذمہ پر لازم سمجھ کر التزام کرے اور اس امام کو ایسا سمجھے کہ وہ خطا سے پاک ہے، اور اسی جہت سے کوئی حدیث صحیح مخالف قول اپنے امام کے دیکھ کر حدیث کو قبول نہ کرے، تو یہ عقیدہ اس کا فاسد اور یہ قول اس کا کھوٹا ہے۔ کوئی اس کا گواہ نہیں، نہ عقل سے اور نہ نقل سے۔ اور ایسے ہی شخص کے حق میں یہ آیت وارد ہے: ﴿اِنَّا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَّ اِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ﴾ [الزخرف:۲۳]۔ اور پہلے دینوں میں جو فساد ہوا ہے تو اسی عقیدے سے ہوا ہے۔ چناں چہ عقد الجید میں فرماتے ہیں: والوجه الثاني: أن يظن بفقيه أنه بلغ الغاية القصوىٰ فلا يمكن أن يخطيء، فمهما بلغه حديث صحيح صريح يخالف مقالته لم يتركه، أو ظن أنه لما قلده كلفه الله بمقالته، و كان كالسفيه المحجور عليه، فإن بلغه حديث و استيقن بصحته لم يقبله؛ لكون ذمته مشغولة بالتقليد، فهذا اعتقاد فاسد و قول كاسد، ليس له شاهد من النقل والعقل، و ما كان أحد من القرون السابقة يفعل ذلك، و قد كذب في ظنه من ليس بمعصوم من الخطاء معصوما حقيقة، أو معصوما في حق العمل بقوله، و في ظنه أن الله تعالىٰ كلفه بقوله، و أن ذمته مشغولة بتقليده، و في مثله نزل قوله تعالىٰ: ﴿وَ اِنَّا عَلٰٓى اٰثٰرِهِمْ مُّقْتَدُوْنَ﴾ [الزخرف:۲۳] و هل كان تحريفات الملل السابقة إلا من هذا الوجه، اھ. تو اب غور کرو کہ ایسی تقلید کو کتنے بڑے اکابر نے شرک کہا ہے، اور کتنوں نے اس کی مذمت کی ہے! پس اگر جناب مولف ایسی تقلید کے شرک کہنے والوں کو جاہل جانتے ہیں، تو پھر عالم کون ہوگا؟ اور معلوم نہیں کہ جناب مولف اس پر دلیل کیا رکھتے ہیں؟ تو مجرد قول جس میں اتنے اکابر پر جہل کا دعویٰ کیا ہے، کس طرح سنا جائے؟ اور جو کہ مولف نے اس دعوے پر آیات اور حدیث، اور بزعم خود اجماع کو نقل کیا ہے، ان سے مطلق تقلید وقت لاعلمی کے ثابت ہوتی ہے، نہ یہ تقلید جس کا شرک ہونا دلائل قطعیہ سے ثابت کیا گیا ہے، فافہم. (معیار الحق)

اب غور کرو کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس کلام منقول کا ترجمہ مولفِ معیار یہ کرتا ہے کہ: ”ابن حزم کا یہ کلام اس شخص کے حق میں ہے جو کہ قرآن و حدیث سے استنباط احکام نہ کرے، اور اس سے بھاگے“، اور عبارت "إنما يتم في من له ضرب من الاجتهاد" کو تحریف کرکے "في من يضرب من

الاجتهاد" بنایا ہے۔ اور "یضرب" کا معنی "بھاگنا" مراد لیا ہے۔ اس فہم وادراک اور اس تدین و انصاف کے ساتھ دعوائے اجتہاد! یعنی چہ؟

اور شاہ ولی اللہ کے باقی کلام کا جواب اور مولفِ معیار کے مفاسد استناد کا اظہار ہم نے کلام سابق کے ضمن میں بہ تفصیل دے دیا اور کر دیا۔ فلا نطول الكلام فيه.

ثانیاً: اب انصاف سے دیکھو کہ یہ تقلید جو علمائے محققین، جماعت فقہائے منصفین اور عامۂ مسلمین کے جم غفیر میں رائج ہے، ہرگز ہرگز شرک اور حرام نہیں۔ اور مولفِ معیار کا کوئی کلام اس تقلید کی شناعت پر دال نہیں۔ ایسی تقلید کو اپنے مزعومات فاسدہ اور تحریفات باطلہ سے شرک ٹھہرانے والا بلا شبہہ نادان اور احمق ہے۔ اور وہ تقلید جو حرام و شرک ہے، وہ گمراہوں اور خواہشات کا اتباع کرنے والوں کی تقلید ہے، نہ کہ ائمۂ ہدایت اور ملت مصطفوی ﷺ کے احکام بیان کرنے والے اعلام کا اتباع، كما نقلنا عن الإمام القرطبي وغيره.

ان لوگوں کے قول کا بطلان جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو ابو حنیفہ یا شافعی کے اتباع کا حکم نہیں کیا

قال صاحب التنویر: اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہ نکلی کہ باطل ہے یہ قول ان نادانوں کا جو کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے نہیں حکم کیا ہم کو اتباع ابو حنیفہ کا اور نہ کسی کا، بلکہ ارشاد کیا ہے ہم کو رسول اللہ ﷺ کا اتباع کرنے کا۔

أقول: قائل اس قول کے ایک تو جناب شاہ ولی اللہ صاحب ہیں جیسا کہ رسالہ "قول سدید" میں فرماتے ہیں: "اعلم أنه لم يكلف الله تعالىٰ أحدا من عباده بأن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا، بل أوجب عليهم الإيمان بما بعث به سيدنا محمدا ﷺ، اه. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور دوسری بات اس اجماع مذکور سے یہ نکلی کہ باطل ہے قول ان نادانوں کا، الخ۔

قال علیه صاحب المعیار: قائل اس قول کے تو شاہ ولی اللہ ہیں جیسا کہ "قول سدید" میں فرماتے ہیں، الخ۔

اقول بعون الله الجليل، و أحق الحق و أبطل الأباطيل:

صاحبِ تنویر الحق لکھتے ہیں کہ:

"تحقیق سابق اور اجماع مذکور کے اثبات سے ان نادانوں کا قول باطل ہو گیا جو یہ کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ نے کسی کو حنفی یا شافعی ہونے کا حکم نہیں کیا، بلکہ اتباع رسول اللہ ﷺ کا حکم کیا ہے، اور جس کسی نے ائمۂ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی تو اس نے بلا شبہہ حکم خدا کی مخالفت کی؛ لہٰذا ہر عاقل پر واجب ہے کہ اس چیز پر عمل کرے جو حدیث میں ہے، اور جو کچھ کہ حدیث میں نہ پایا جائے تو اپنی عقل ورائے سے استنباط کرے۔ ان جاہلوں نے چاروں اماموں کی کتابوں پر عمل کرنا بالکل ترک کر دیا، اور حال یہ ہے کہ انھوں نے بڑی کوشش کر کے

قرآن و حدیث سے مسائل لکھے ہیں، اور اپنی فہم و رائے کے مطابق حدیث پر عمل کرتے ہیں، اور جس طرح چاہیں استنباط کرتے ہیں، اور اپنا نام "فرقۂ محمدیہ" رکھتے ہیں۔ جس طرح سے معتزلہ اپنا نام "اہل توحید" رکھتے ہیں، اور ائمۂ اربعہ کے مقلدین پر طعن کرتے ہیں، الخ"۔

اس مقام پر اہل انصاف سے توجہ درکار ہے کہ اس کلام سے مقصود یہ ہے کہ ہم نے سابقہ تحقیق سے یہ امر ثابت کیا کہ ائمۂ اربعہ کی اتباع بعینہ کتاب و سنت کا اتباع ہے۔ اور غیر مجتہد کے لیے ائمہ مجتہدین کی تقلید کے علاوہ اتباع شرع اور احکام اجتہادیہ کا کوئی راستہ (خصوصاً اس زمانے میں) مذاہب اربعہ کے علاوہ نہیں نکل سکتا۔ تو ہر مسلمان جو غیر مجتہد ہے اس پر لازم ہے کہ انھیں مذاہب اربعہ کا اتباع کرے، اور اگر ان کا اتباع ترک کردے گا تو تارکِ فرض ہوگا۔ اور دین میں بڑا فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا۔ اور در حقیقت اللہ جل شانہ نے حنفی وغیرہ ہونے کا حکم نہیں فرمایا لیکن جس وقت آیت کریمہ: ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾، کے مضمون کے مطابق اپنی اطاعت اور اپنے رسول ﷺ کی فرماں برداری کا حکم دیا اور لاعلمی یعنی ملکۂ اجتہاد نہ ہونے کے وقت بتقاضائے آیت کریمہ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ مسائل اجتہادیہ میں مجتہدین کی تقلید کا امر فرمایا اور مذاہب اربعہ میں تنقیح، تدوین اور ضبط وغیرہ کے کامل ہونے کے سبب، یا دیگر مذاہب میں اطلاق و تقییدو غیرہ کو بیان کرنے والی روایات صحیحہ معتبرہ نہ پائے جانے کے باعث ائمۂ اربعہ کی تقلید متعیّن ہوئی اور اس پر محققین کا اجماع ہو گیا، کما مر۔ تو اب غیر مجتہد کے لیے ائمۂ اربعہ کی تقلید کے علاوہ امر خداوندی کے اتباع کا کوئی طریقہ باقی نہ رہا، چناں چہ شیخ عبد العظیم ابن ملا فروخ مکی نے "قول سدید" میں اس مضمون کی صراحت فرمائی ہے، کما قال:

"اعلم أنه لم يكلف الله تعالىٰ أحدا من عباده بأن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا، بل أوجب عليهم الإيمان بما بعث به سيدنا محمداً ﷺ، والعمل بشريعته، غير أن العمل متوقف على الوقوف عليها. و الوقوف عليها له طرق: فما كان منها ما يشترك فيه العامة و أهل النظر، كالعلم بفريضة الصلاة و الزكاة والحج والصوم والوضوء إجمالا، و كالعلم بحرمة الزنا والخمر واللواطة و قتل النفس، و نحو ذلك مما علم من الدين بالضرورة، فذلك لا يتوقف فيه على اتباع مجتهد و مذهب معين، بل كل مسلم عليه اعتقاد ذلك. فمن كان في العصر الأول فلا يخفى وضوح ذلك في حقه، و من كان في الاعصار المتأخرة فلوصول ذلك إلى علمه ضرورة من الإجماع والتواتر و سماع الآيات والسنن أي الأحاديث الشريفة المستفيضة، المصرحة بذلك في حق من وصلت إليه. و أما ما لا يتوصل إليه إلا بضرب من النظر والاستدلال فمن كان قادرا عليه بتوفر آلاته وجب عليه فعله، كالأئمة المجتهدين، و

من لم يكن له قدرة وجب عليه اتباع من أرشده إلى ما كلف به ممن هو من أهل النظر والاجتهاد و العدالة، و سقط عن العاجز تكليفه بالبحث و النظر؛ لعجزه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:۲۸٦]، و لقوله عزو جل: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ اهـ"[۱].

و قريب منه ما أفاده الشيخ ولي الله الدهلوي في رسالته المسماة بـ "عقد الجيد"، و رسالته المسماة بِـ"الانصاف في بيان سبب الاختلاف" و نصه:

"اعلم أن الأمة أجمعت على أن يعتمدوا على السلف في معرفة الشريعة، فالتابعون اعتمدوا في ذلك على الصحابة، و تبع التابعين اعتمدوا على التابعين، و هكذا في كل طبقة اعتمد العلماء على من قبلهم. و العقل يدل على حسن ذلك؛ لأن الشريعة لا تعرف إلا بالنقل و الاستنباط. والنقل لا يستقيم إلا بأن ياخذ كل طبقة عمن قبلها بالاتصال، و لا بد في الاستنباط من أن يعرف مذاهب المتقدمين؛ لئلا يخرج من أقوالهم، فيخرق الإجماع، و ليبنى عليها، و يستعين في ذلك بمن سبقه... و إذا تعيّن الاعتماد على أقاويل السلف فلا بد من أن تكون أقوالهم التي يعتمد عليها مروية بالإسناد الصحيح، أو مدونة في كتب مشهورة، و أن تكون مخدومة بأن يبين الراجح من محتملاتها، و يخصص عمومها في بعض المواضع، و يقيد مطلقها في بعض المواقع، فيجمع المختلف فيها، و يبين علل أحكامها، و إلا لم يصح الاعتماد عليها. و ليس مذهب في هذه الأزمنة المتأخرة بهذه الصفة إلا هذه المذاهب الأربعة، أللهم! إلا مذهب الإمامية و الزيدية، و هم أهل البدعة لا يجوز الاعتماد على أقاويلهم" اهـ مختصراً[۲].

تو مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ "قائل اس کلام کے ایک تو شاہ ولی اللہ صاحب ہیں" پہلے تو یہ امر صراحۃً غلط ہے کہ "قول سدید میں شاہ ولی اللہ نے کہا": اس لیے کہ "قول سدید" تو عبدالعظیم بن ملا فروخ مکی کی تصنیف ہے نہ کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی۔ دیکھو! "قول سدید" کے اخیر میں کہا ہے:

"قال جامعها محمد عبدالعظيم المكي الحنفي: و بعد تعليق هذه الأسطر بعدة سنين ظفرت في أثناء المطالعة، إلخ".

مولفِ معیار کے اس کلام کی مثال اس مصرعے کے مثل ہے

ع   چہ خوش ترگفت سعدی در زلیخا

(۱) القول السديد، الفصل الأول، ص:۳۲.

(۲) عقدالجيد، باب: تاكيد الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، إلخ، ص:۳۷، المكتبة الحقيقة، استنبول، ترکی.

شاید مولفِ معیار نے کسی سے "قول سدید" کا نام سن لیا ہے، اور کتاب نظر سے نہیں گزری۔

ثانیاً: یہ کہ مولفِ تنویر نے صرف اتنی بات کہنے والوں کو کہ: "اللہ تعالیٰ نے کسی کو حنفی، یا شافعی ہونے کا امر نہیں کیا"، خواہ وہ کہنے والا محمد عبد العظیم ہو یا اور، کوئی، نادان نہیں کہا۔ بلکہ ان لا مذہبوں کو نادان کہا ہے جو فہم مسائل کی لیاقت اور ملکۂ اجتہاد نہ ہونے کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ: "ہم مذاہب اربعہ کا اتباع نہیں کرتے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو اتباعِ مذاہبِ اربعہ کا حکم نہیں کیا، اور جو کوئی اتباعِ مذاہبِ اربعہ کرے گا تو وہ مخالفت کرے گا حکم الٰہی کی، اور اپنے خیالات غیر معتبرہ پر احکامِ شرعیہ کی بنا کرتے ہیں، إلیٰ آخر ما مر في كلام صاحب التنو یر". اور شاہ ولی اللہ مرحوم تو صاحبِ تنویر کی تحقیق کے مطابق فرماتے ہیں، کما مر.

> اور ایک ملا علی قاری ہیں، چناں چہ "شرح عین العلم" میں فرماتے ہیں: و من للمعلوم أن الله سبحانه و تعالیٰ ما كلف أحدا أن يكون حنفيا أو مالكيا أو شافعيا أو حنبليا، بل كلفهم أن يعملوا بالسنة إن كانوا علماء، أو يقلدوا علماء إن كانوا جهلاء، اھ. اور شیخ ابن الہمام حنفی نے، اور علامہ ابن امیر حاج نے، اور علامہ سید بادشاہ نے، اور شیخ ابن الحاجب نے، اور قاضی عضد الملۃ نے، اور صاحبِ "مسلّم" محب اللہ بہاری نے، اور مولانا بحر العلوم عبد العلی لکھنوی نے، اور صاحبِ مغتنم فاضل قندھاری نے اور بہت سے علمائے خلف و سلف نے بھی لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو حکم نہیں کیا کہ ایک ہی امام کی، ائمہ مجتہدین میں سے تقلید کرے، جیسا کہ مبحث تقلید شخصی میں عن قریب سب کے کلاموں کو نقل کیا جائے گا۔ تو غرض سب کی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کی تخصیص نہیں کردی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع، ناواقف پر واجب کیا ہے۔ اور یہ دعویٰ ان حضرات کا بدیہی ہے۔ اور ازالہ خفا کا اس سے مبحث تقلید شخصی میں کیا جائے گا۔ یہ معلوم نہیں کہ جناب مولف کس دلیل سے ان سب حضرات کو نادان کہتے ہیں۔ (معیار الحق)

اور "شرح عین العلم" میں ملا علی قاری کے کلام کو ہم نے شاہ ولی اللہ کے مطابق پایا نہ کہ مولفِ معیار کے زعم کے مطابق۔ مولفِ معیار جس وقت تصحیح نقل کرے گا تو مع مالہ و ماعلیہ اس کا جواب دیا جائے گا۔

اور مولفِ معیار نے ابھی مجتہدِ معین کی تقلید سے بحث نہیں کی ہے، بلکہ ابھی تو نفسِ تقلیدِ ائمۂ اربعہ میں کلام ہو رہا ہے تو اس جگہ یہ کہنا: "شیخ ابن الہمام اور ابن امیر حاج اور سید پاشا اور ابن حاجب وغیرہ نے کسی کو حکم نہیں کیا کہ ایک ہی امام کی تقلید کرے، انتہیٰ" — محض بے فائدہ ہے۔ جب تقلید شخصی میں بحث واقع ہو تو اس کلام کو وہاں نقل کرنا چاہیے۔ اور وہیں پر ان نقول کا معقول جواب دیا جائے گا۔

اور یہ کہنا کہ: "غرض ان سب کی یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کی تخصیص نہیں کی بلکہ عموماً اہل ذکر حق کا اتباع، ناواقف پر واجب کیا ہے" انتہیٰ — کس قدر بے معنی کلام ہے؛ اس لیے کہ بالفرض ایک شخصِ معین سے تقلید کی ممانعت ہے، تو لاعلی التعیین چند اشخاص کی تقلید سے منع کرنا لازم نہیں آتا، مثلاً کوئی کہے کہ: ایک شخصِ معین کا اتباع نہ کرو، تو اس سے یہ کب لازم ہے کہ لاعلی التعیین چار اشخاص معینہ (یعنی کبھی ایک کا اتباع، کبھی دوسرے کا، کبھی تیسرے کا اور کبھی چوتھے کا، لاعلی التعیین) بھی نہ کرو، منع مذکور سے یہ غرض برآمد کرنا عقلِ سلیم کے مخالف ہے۔ اور یہ کہنا کہ "دعویٰ ان حضرات کا بدیہی ہے" — خیال خام ہے۔ اور کلام ناسرانجام۔ یہ تو ایسا نظری ہے کہ مولفِ معیار کسی دلیل سے اس کو ثابت نہیں کرسکتا، و سیجيء مفصلا.

فرقۂ محمدیہ نام رکھنے کی حقیقت

قال (صاحب التنویر): اور نام رکھتے ہیں اپنا فرقہ محمدیہ، جیسا کہ نام رکھتے ہیں معتزلہ اپنا اہل توحید، الخ۔
أقول: یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسماعیل صاحب پر؛ اس لیے کہ انھوں نے "ایضاح الحق" میں ہدایت کی ہے کہ اپنا شعار "محمدیہ خالصہ" مقرر کر لینا چاہیے، چناں چہ عن قریب ان کا کلام تمام نقل کیا جائے گا، تو افسوس ہے کہ مولوی اسماعیل کہ جن کی سعی سے اللہ تعالی نے ایک عالم کو راہِ راست پر کر دیا، معتزلی ہوں اور جناب مولف سنی! فإلی اللہ المشتکی.

قولہ: یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسماعیل صاحب پر، الخ۔

اقول: صاحبِ تنویر کے مدعا کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرقہ جسے کسی قسم کا مرتبۂ اجتہاد بلکہ مجتہدین کے بیان کردہ مسائل کا فہم بھی کماحقہ حاصل نہیں، اور اس کے باوجود وہ لوگ مجتہدین کی تقلید نہیں کرتے اور اسے حرام کہتے ہیں، اور اپنے خیالات کے مطابق قرآن و حدیث سے احکام نکالتے ہیں، اور جملہ فقہاے سلف و خلف کہ جن کے یُمن ہمت اور برکت انفاسِ طیبہ سے اطراف و اکناف عالم منور ہے، اور جن کی بدولت خلق کثیر نے راہِ ہدایت پائی ہے، ان کو—نعوذ باللہ منھا—مشرک و زندیق ٹھہراتے ہیں، اور جاہلوں اور احمقوں کو بہکانے کی غرض سے معرض بیان میں محض اوہام و خیالات پیش کرتے ہیں اور بایں ہمہ اپنا نام "فرقۂ محمدیہ" رکھتے ہیں، تو ان کا یہ نام رکھنا ایسا ہی ہے جیسے معتزلی لوگ اپنا نام "اہل توحید" رکھتے ہیں۔ جب کہ وہ (معتزلہ) اہل بدعت و ضلالت اور رب ذوالجلال کی صفات کاملہ کے منکر ہیں۔

اب اہل انصاف کو بغور ملاحظہ کرنا چاہیے کہ مولفِ تنویر نے مولوی اسمٰعیل کو کب معتزلی کہا؟ اور ان کے حال کو نادانوں کے مثل کب ثابت کیا؟ اور اگر مولفِ معیار کے زعم میں ان کا حال ایسا ہی تھا جب بھی صاحبِ تنویر نے انھیں معتزلی نہ کہا، بلکہ یہ کہا کہ ان ہذیانات[1] کے قائل اور ان خرافات پر عمل کرنے والے اور انھیں رواج دینے والے اتباع نبوی ﷺ کے تارک ہیں؛ اس لیے کہ اتباع، متبوع کی غرض پر وقوف و اطلاع کی فرع ہے، اور مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کی تقلید کیے بغیر شارع کے حکم پر غیر مجتہد کو اطلاع محالات کے قبیل سے ہے، اور بایں ہمہ اپنا نام "فرقۂ محمدیہ" رکھتے ہیں، توان کا یہ نام رکھنا ایسا ہو گا جس طرح کہ معتزلی اہل توحید کی مخالفت کے باوجود اپنا نام "اہل توحید" رکھتے ہیں۔ ع برعکس نہند نام زنگی کافور

مولفِ تنویر کا یہ کلام بہ طور تشبیہ ہے نہ یہ کہ ان قائلین ہذیانات کو معتزلی کہا ہے، لیکن مولفِ معیار فہمِ اجتہادی کے دعوے کے باوجود تشبیہ و تمثیل کے درمیان فرق نہیں کرتا، شاید اس کا فہمِ اجتہادی ان اوہام کی موجد اور ان احکام کا القا کرنے والی ہے۔

---

(۱) **ہذیانات:** ہذیان کی جمع، بڑ، بیہودہ گوئی، بے معنی گفتگو۔

> تو جواب اس کا لائق جناب مولف کے تو یہی تھا کہ ان کا بھی کوئی ایسا ہی لقب معین کر کے اس کو ثابت کرتے، لیکن سبّ وشتم سن کر خاموش رہنا اور صبر کرنا طریق اہل اللہ کا ہے۔ رزقنا اللہ اقتفاء أثرهم، قال الله تعالىٰ: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾[الأحقاف: ٣٥] و قال تعالىٰ: ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُوْلُوْنَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيْلًا﴾[المزمل: ١٠]. (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ "سب وشتم کرنا ہمارا طریقہ نہیں ہے"، سچ ہے! صلحا اور فقہاے امت محمدی ﷺ کو کہیں 'مشرک' اور کبھی 'بدعتی' ٹھہرانا سبّ وشتم نہ ہوگا! ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ[1]﴾۔

اب ہم آیت کریمہ: ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَ قُلْ سَلٰمٌ[2]﴾ کے مطابق اس ابلہ فریبی کا کما حقہ جواب موقوف رکھ کر اصل مدعا پر آتے ہیں، اور مولفِ معیار کی ظاہر و مخفی غلطیوں کو جو تقلید شخصی کے باب میں کی ہیں، معرض اظہار میں لاتے ہیں۔

امامِ معین کی تقلید کے دلائل

> **قال** صاحب التنویر: اس اجماع سے تیسری بات یہ نکلی کہ بہ طور تعیین یعنی مذہبِ معین کی تقلید ثابت ہوئی، اور عدم تعیین کے طریق پر تقلید باطل ہوئی، اس پر تقلید کا ثبوت بہ طریق تعیین کے، تو اس وجہ سے ہے کہ جب اہل سنت و جماعت اور ائمۂ اربعہ کا اس عمل پر عمل نہ کرنے پر اجماع منعقد ہوا جو ائمۂ اربعہ کے مخالف ہو تو ان دونوں اجماعوں سے مذہبِ معین کی تقلید ثابت ہوئی؛ اس لیے کہ یہ دونوں اجماعوں کے افراد سے ایک فرد ہے۔ انتہیٰ۔
>
> **أقول:** یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسمٰعیل صاحب پر، کیوں کہ انھوں نے اس تقلید کو بدعت اور شعبہ رفض کا کہا ہے، چناں چہ عن قریب کلام ان کا آئے گا۔ اور حق بھی یہی ہے کہ وجوب پر تقلید مذہب معین کے کوئی دلیل شرعی کتاب اللہ، یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے نہیں، اور نہ کوئی نقل کسی مجتہد یا فقیہ متقدم معتمد علیہ سے۔ اور ظاہر ہے کہ جناب مولف نے بھی کوئی دلیل شرعی نہیں لکھی، مگر یہی کہ جب کہ چار مذہب کی تخصیص ثابت ہوئی تو ایک مذہب کی بھی ہو گئی۔ تو یہ دلیل ایسی ہے کہ قابل التفات اور جواب کے نہیں؛ کیوں کہ یہ تو ایسی بات ہے کہ جب کہ چار جفت ہوئے تو ایک بھی جفت ہو گیا! اور بطلان اس ملازمہ کا ظاہر ہے ہر عاقل پر۔ اور قطع نظر اس بطلان صریحی سے بنا اس کی تخصیص پر مذاہب اربعہ کی ہے۔ اور اس کا حال بوجہ احسن معلوم ہو چکا ہے تو دعویٰ وجوب تقلید مجتہد معین کا بے دلیل ہوا؛ اس لیے اس دعویٰ کو ہم نہیں مانتے بلکہ ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ واجب جان کر ایک مجتہد کی تقلید کرنی بدعت ہے، اور حرام۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اس اجماع سے تیسری بات یہ نکلی کہ بہ طور تعیین یعنی مذہبِ معین کی تقلید ثابت ہوئی، الخ۔

قال علیہ مولف المعیار: یہ ایک اور چوٹ ہے مولوی اسمٰعیل صاحب پر، الخ۔

اقول: احقاق حق اور بیان واقع میں اگر کسی پر چوٹ ہو تو ہو، مگر "مولفِ تنویر" کو بالذات کسی پر چوٹ کرنا مقصود نہیں، اظہار حق مطلوب ہے، اور جو کوئی ائمہ کی تقلید کو جو بہ طریق تعیین عرب و عجم کے مسلمانوں میں مروج اور معمول بہ ہے، بدعت اور شرک کہتا ہے، غلطیِ فاحش کرتا ہے۔ "مولفِ تنویر" نے

---

(۱) القرآن، سورة الصف: ٦١، آیت: ٣. ترجمہ: کتنی سخت ناپسند ہے اللہ کو وہ بات کہ وہ کہو جو نہ کرو۔

(۲) القرآن، سورة الزخرف: ٤٣، آیت: ٨٩. ترجمہ: تو ان سے درگزر کرو، اور فرماؤ بس سلام ہے۔

متعدّد دلیلوں سے اسے بیان کیا ہے۔ اور در حقیقت اس میں شک نہیں کہ اگر ضرورت اور شرائط معتبرہ کے وقوع کے بغیر باب تقلید کولاعلی التعیین عوام الناس کے لیے کھول دیا جائے تو احکامِ شرع کے ضبط میں فتور واقع ہو جائے۔ اور ایسے مفاسد لازم ہوں کہ ان کی اصلاح بہت دشوار ہو جائے، چناں چہ اس کی تفصیل مولفِ معیار کے اقوال کے رد کے ضمن میں آئے گی۔ پہلے مولفِ تنویر کے کلام کا مقصد سنو کہ جس وقت اس بات پر اہل سنت کا اجماع قرار پایا کہ جو عمل ائمہ اربعہ کے مخالف ہو وہ قابل رد ہے، تو اہل سنت میں سے جس شخص کو ترجیحِ اقوال کی لیاقت اور ماخذ ادلہ کی قوت وضعف کی معرفت حاصل نہیں، اپنی خواہش نفسانی سے بعض مسائل حنفیہ پر عمل کرے، اور بعض مسائل شافعیہ پر، تو بالضرور اس شخص کے جملہ احوال و اعمال ایسے ہوں گے کہ چاروں مذاہب میں سے کسی پر تطبیق نہ پائیں گے۔ اور اس کی ملت مقررہ تمام اہل سنت و جماعت کے مخالف ہوگی، تو یہ شخص بھی اپنے طریق میں ائمہ اربعہ کے مخالف ہوا، اور اس نے مومنین کے راستے کے علاوہ روش اختیار کی، اور بمقتضاے حدیث صحیح: «اتَّبِعُوا السَّوَادَ الأَعظَمَ فإنه مَن شَذَّ شَذَّ في النَّارِ[1]» سواد اعظم کی اتباع ترک کیا، حالاں کہ ان کی اتباع واجب تھی، تو اس امر کا باطل ہونا جو ائمہ اربعہ کے مخالف ہوا، تقلید لاعلی التعین کے بطلان کو شامل ہوا؛ اس لیے کہ ائمہ اربعہ کے مخالف امور کے افراد سے یہ بھی ایک فرد ہے، تو اس بطلان کا استلزام تقلید لاعلی التعین کے بطلان کو ایسے لازم ہوا جیسے ہر فرد انسان کا بطلان زید، عمرو کے بطلان کو، یا دو کا بطلان ایک کے بطلان کو، یا اربعہ کا بطلان زوجیت مخصوصہ کے بطلان کو لازم ہے۔ اور اس سے پیشتر مذاہب ائمہ اربعہ کی تخصیص کا ثبوت بہ خوبی ہو چکا ہے۔ یہاں تکرار کی حاجت نہیں، اور محققین علماے دین اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی نے مقلدین محض میں سے ہر شخص کے لیے علی الاطلاق یہ حکم نہیں کیا کہ جس مجتہد کی جو بات چاہے قبول کر لے، اور جس مجتہد کی چاہے چھوڑ دے، اس اجمال کی تفصیل مولفِ معیار کے جوابات کے ضمن میں آئے گی۔ اور غیر متعصب اہل فہم و ذکا پر حق واضح ہو جائے گا۔

ضرورت اجتہاد، مجتہد اور اس کے اقسام

پہلے سمجھ لو کہ حق جل جلالہ نے اپنے بندوں کو اپنی اور اپنے رسول اللہ ﷺ کے اتباع کا حکم دیا، کما قال عز و جل: ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾ اور اپنے رسول کی اطاعت کو بعینہ اپنی اطاعت قرار دیا، چناں چہ فرمایا: ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ اور یہ امر بالکل واضح ہے کہ مطاع[2] کی اطاعت

(۱) مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان، باب: الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثاني، ص: ۳۰، مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

(۲) **مطاع:** جس کی اطاعت کی جائے، مقتدا۔

اس کے امر کو پہچان لینے کے بغیر ممکن نہیں، تو ہر مسلمان پر عمل کرنے کے وقت احکام الٰہیہ شرعیہ کا جان لینا ضروری ہوا۔ پھر دین کے بعض احکام تو وہ ہیں جن میں ہر مسلمان کی فکر، تفکر و تدبر کی شرائط بجالانے کی شرط کے ساتھ حق کو پہنچ سکتی ہے، اور اگر نہ پہنچے تو معتمد علماے دین کے بیان کے بعد سمجھ میں آسکتی ہے، جیسے مسائل اعتقادیہ۔ اور بعض وہ ہیں جو شہرت اور نقل متواتر کے سبب سلامتیِ عقل اور اختلاطِ اہلِ دین کی شرط کے ساتھ ہر مسلمان کو معلوم ہوتے ہیں، جیسے نماز اور اعداد رکعات کی فرضیت، اور اس کے اوقات کی تعیین۔ اور صوم و زکاۃ وغیرہ۔ تو ان احکام کے عمل میں مقلد اور مجتہد دونوں برابر ہیں۔ اور بعض احکام ایسے ہیں جن کو سمجھنے میں ہر مسلمان کی فکر کافی نہیں، بعض اسے سمجھتے ہیں اور بعض نہیں سمجھتے، جیسے احکام اجتہادیہ، مثلاً حکم عدت اور ربا و مہر وغیرہ، جن میں مجتہدین امت کی آرا کو دخل ہے، اور ان کی آرا کے بغیر ہر شخص انھیں نہیں سمجھ سکتا، تو وہ **مسلمان شخص جو شرائط معتبرہ کے مطابق اپنی فکر صرف کرکے احکام الٰہیہ اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے اسے مجتہد کہتے ہیں**، اور جو مسلمان اپنی فہم سے ان احکام کو نہیں سمجھ سکتے تو ان کے لیے حکم ہے کہ اہل علم سے معلوم کرلیں، اور ان کا اتباع کریں۔ اسی فرقۂ ثانیہ کو اہلِ اصول کی اصطلاح میں "مقلد" کہتے ہیں، اور بمقتضاے آیت کریمہ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ ان پر مجتہدین کی تقلید و اتباع واجب ہے، كما نقلنا سابقا عن "القول السديد" و هكذا في "بديع الأصول، وشرحه، و مسلّم الثبوت" وغيره من كتب الأصول، و قد مر نبذ من كلامهم.

پھر وہ مجتہد جس کو ایسا ملکہ حاصل ہو کہ شرائط اور احکام اجتہادیہ کے استخراج کے اسباب مہیا ہونے کے سبب جملہ احکام اجتہادیہ کو معلوم کرلیتا ہے، اسے "مجتہد مطلق" کہتے ہیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جو استنباط مسائل کے لیے قواعد وضع کرے، اور آیات و احادیث و آثار کا ان احکام کی معرفت کے لیے جن میں مجتہدین سابقین فتوے دے چکے ہیں، تتبع کرے، اور اس میں تنقیح و تحقیق کرکے اپنی فہم سے بعض کو ترجیح دے، مجملات کی تفصیل کرے، محتملات کو متعیّن کرے، اور اپنی رائے کے ساتھ ان مسائل میں کام کرے جن میں علماے سابقین نے فتوے نہیں دیے، اسے "مجتہد مطلق مستقل" کہتے ہیں۔ دوسرا وہ کہ فی نفسہ مجتہد ہے، مگر دوسرے مجتہد کے وضع کردہ قواعد کا اتباع کرتا ہے، اور اس کے تتبع پر اعتماد کرتا ہے، جب کہ وہ خود استخراج مسائل پر قادر ہے، قلیل ہوں یا کثیر، اسے "مجتہد منتسب" کہتے ہیں، اس میں مجتہد فی بعض المسائل بھی داخل ہوئے جو بعض مسائل میں اس امام کے مخالف ہیں۔ اور کبھی مجتہد کا اطلاق ان لوگوں پر کیا جاتا ہے، جو اپنے امام سے مخالفت کی استطاعت تو نہیں رکھتے لیکن وہ مسائل جن میں ان کے امام نے صراحت نہیں کی، اپنی فہم و رائے سے اپنے امام کے وضع کردہ اصول اور مستخرجہ مسائل سے معلوم کرلیتے ہیں، ان کو "مجتہد فی

المسائل" کہتے ہیں۔ اور کبھی وہ لوگ جو نہ مخالفت کی طاقت رکھتے ہیں، اور نہ امام کے غیر مصرح مسائل کا استخراج کر سکتے ہیں، مگر قولِ مجمل کی تفصیل اور حکمِ محتمل کی تعین کر سکتے ہیں، انھیں "مجتہد اصحاب تخریج" کہتے ہیں، چناں چہ ان اقسام میں سے بعض کو شاہ ولی اللہ نے اور بعض کو دیگر فقہا نے بیان کیا ہے۔

قال العلامة الشامي، ناقلا عن المحقق ابن كمال باشا:

"**الأولى**: طبقة المجتهدين في الشرع، كالأئمة الأربعة رضي الله تعالىٰ عنهم، و من سلك مسلكم في تاسيس قواعد الأصول، و به يمتازون عن غيرهم. **الثانية**: طبقة المجتهدين في المذهب، كأبي يوسف، و محمد، و سائر أصحاب أبي حنيفة القادرين على استخراج الأحكام من الأدلة علىٰ مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبوحنيفة في الأحكام، و إن خالفوه في بعض أحكام الفروع، لكن يقلدونه في قواعد الأصول، و به يمتازون عن المعارضين في المذهب، كالشافعي وغيره المخالفين له في الأحكام، غير مقلدين له في الأصول. **الثالثة**: طبقة المجتهدين في المسائل، التي لا نص فيها عن صاحب المذهب، كالخصاف، و أبي جعفر الطحاوي، و أبي الحسن الكرخي، و شمس الأئمة الحلوائي، و شمس الأئمة السرخسي، وفخرالاسلام البزدوي، و فخرالدين قاضي خان، و أمثالهم، فإنهم لا يقدرون علىٰ شيء من المخالفة، لا في الأصول و لا في الفروع، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها، علىٰ حسب القواعد و الأصول. **والرابعة**: طبقة أصحاب التخريج من المقلدين، كالرازي، و أضرابه، فإنهم لا يقدرون على الاجتهاد أصلا، لكنهم لإحاطتهم بالأصول و ضبطهم للمآخذ، يقدرون علىٰ تفصيل قول مجمل ذي وجهين، و حكم محتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب، أو أحد من أصحابه برأيهم و نظرهم في الأصول، و المقايسة علىٰ أمثاله و نظائره من الفروع" اھ[1].

و قال الشاه ولي الله في "عقد الجيد":

"و قد صرح الرافعي، و النووي وغيرهما مما لا يحصى كثرةً أن **المجتهد المطلق** الذي مر تفسيره، علىٰ **قسمين**: **مستقل** و **منتسب**، و يظهر من كلامهم أن المستقل يمتاز من غيره بثلاث خصال: أحدها: التصرف في الأصول التي عليها بناء مجتهداته. و ثانيها: تتبع الأحاديث والآيات و الآثار لمعرفة الأحكام، التي سبق الجواب فيها، و اختيار بعض الأدلة المتعارضة علىٰ بعض،

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۷۷، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۱۲ھ.

و بيان الراجح من مجملاته، والتنبيه لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة. و الذي نرى – والله أعلم– أن ذلك ثلثا علم الشافعي. والثالثة: الكلام في المسائل التي لم يسبق بالجواب فيها أحد من تلك الأدلة. **والمنتسب** من سلم أصول شيخه و استعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ، و هو مع ذلك مستيقن بالأحكام من قبل أدلتها، قادر على استنباط المسائل منها، قل ذلك منه أو كثر، و إنما يشترط الأمور المذكورة في المجتهد المطلق. و أما الذي هو دونه في المرتبة، فهو مجتهد في المذهب، و هو مقلد لإمامه، فيما ظهر فيه رأيه، لكنه يعرف قواعد إمامه، و ما بني عليه مذهبه، فإذا وقع حادثة لم يعرف لإمامه فيها نصا اجتهد علىٰ مذهبه، و خرجها من أقواله و علىٰ منواله، و دونه في المرتبة مجتهد الفتيا، و هو المتبحر في مذهب إمامه، المتمكن من ترجيح قول علىٰ آخر بوجه من وجوه الأصحاب علىٰ آخر" اھ.

و قال في موضع آخر منه:

"اعلم أن الناس في الأخذ بهذه المذاهب علىٰ أربعة منازل، و لكل قوم لا يجوز أن يتعداه. أحدها: مرتبة المجتهد المطلق، المنتسب إلى صاحب المذهب من تلك المذاهب. و ثانيها: مرتبة المخرج، و هو المجتهد في المذهب. و ثالثها: مرتبة المتبحر في المذهب، الذي حفظ المذهب و أتقنه، و هو يفتي بما أتقن و حفظ من مذهب أصحابه. والرابع: المقلد الصرف الذي يستفتي علماء المذهب و يعمل علىٰ فتواهم" اھ[1].

اس تمہید کے بعد معلوم کرو کہ مجتہد مطلق مستقل ہو یا منتسب (اسی طرح مجتہد فی بعض المسائل اور مجتہد فی المذہب) ان سب پر تمام احکام اجتہادیہ میں امام کے وجوب تقلید کا حکم نہیں کیا گیا، اگر جملہ احکام اجتہادیہ میں وجوبِ تقلید کا حکم ہے تو مقلدِ محض پر ہے، جسے استخراج مسائل کی استطاعت اور فہم نہیں، خواہ وہ تفسیر و حدیث اور فقہ وغیرہ کتابوں کا عالم ہو یا نہ ہو، و سيجيء تفصيله في ضمن جواب كلام المعيار. اور مولفِ معیار کا بڑا ایہام (۲) یہی ہے کہ وہ روایات فقہ جو مجتہد منتسب اور مجتہد فی المذہب وغیرہ کے حق میں وارد ہیں انھیں مقلدِ محض کے حق میں (خواہ وہ محصلِ علم ہو یا عامیِ محض) بتاکر، ناواقفوں کو شبہے میں ڈالتا ہے۔

---

(۱) عقد الجيد، باب اختلاف الناس في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، و ما يجب عليهم من ذلك، ص: ۳۹، المكتبة الحقيقة، تركي.

(۲) **ایہام:** شک یا وہم میں ڈالنا، اصطلاح شعر میں وہ صفت جس میں شاعر اپنے کلام میں ایک ایسا لفظ لائے جس کے دو معنی ہوں، ایک قریب دوسرا اس مقام سے دور، لیکن شاعر معنی بعید مراد لے۔

پھر وہ مقلد جس پر جملہ مسائل اجتہادیہ میں وجوبِ تقلید کا حکم ہے، اس کی متعدّد قسمیں ہیں:

اول: تووہ کہ ابتداءً اسلام لے آیا اور اُس نے ابھی کسی مجتہد کی تقلید نہیں کی۔

دوم: وہ جس نے کسی امام کی تقلید کی لیکن جملہ مسائل میں امامِ معین کی تقلید کا عزم والتزام نہیں کیا۔

سوم: وہ جس نے تمام مسائل اجتہادیہ میں کسی مجتہد کی تقلید کا التزام کر لیا۔

اس محل میں قسم اول وثانی پر ہمیں امامِ معین کی تقلید کا وجوب ثابت کرنا، مقصود نہیں۔ اگرچہ اس کا اثبات بھی بخوبی حدیث: « اتَّبِعُوا السَّوَادَ الأعظَمَ وَ مَن شَذَّ شُذَّ في النَّارِ[1] » [رواه ابن ماجه] کے ساتھ ظاہر ہے؛ اس لیے کہ اب اکثر صلحاے مومنین اہل تقلید کا طریقہ یہی ہے کہ جملہ مسائل میں امامِ معین کی تقلید کرتے ہیں۔ اور بلا ضرورت اور ماخذ حکم کے ضعف کے ثبوت کے بغیر، امامِ معین کی تقلید ترک نہیں کرتے، پس نومسلم اور اس مسلمان پر جو تقلید کا التزام نہ کرے سوادِ اعظم (یعنی جماعت کثیرہ) اور جم غفیر صالحین مومنین کے وجوب اتباع کے سبب امامِ معین کی تقلید واجب ہوئی۔ اور ایسے لوگ بہت شاذ اور کم تر ہیں کہ قوتِ اجتہادی نہ ہونے کے باوجود جس مجتہد کا چاہیں کسی مسئلے میں اتباع کر لیں اور جب چاہیں چھوڑ کر دوسرے کا اتباع کریں۔ تو یہ لوگ بحکم: « مَن شَذَّ شُذَّ في النَّارِ » تارکِ واجب اور مستحقِ نار ہوں گے۔ و له مزيد تفصيل، لا نطول الكلام فيه؛ لعدم تعلق مقصودنا به هاهنا [2].

باقی رہی قسم ثالث کہ بلادِ اسلام کے بیش تر مسلمان اسی قسم میں داخل ہیں، ان پر امامِ معین کے وجوبِ تقلید کا حکم کیا جاتا ہے، اور مولفِ تنویر کا مقصود یہی قسم ثالث ہے۔ اور اس قسم ثالث پر (جو مقصود ہے) امامِ معین کے وجوبِ تقلید کا حکم مطلقاً نہیں بلکہ ضرورت شرعیہ معتبرہ کے عدم وقوع اور ماخذ حکم کے عدم ظہورِ ضعف کے ساتھ مقید ہے۔ البتہ وہ لوگ جو نفس کی سہولت کے لیے یا خواہشات پوری کرنے کے لیے، بعض آیات واحادیث کے تراجم سیکھ لینے کے سبب فہمِ اجتہادی کے حصول کے بغیر، مجتہدِ معین کی تقلید ترک کر دیتے ہیں، بلکہ اکابر دین اور ائمۂ مجتہدین پر طعنے کرتے ہیں بلا شبہہ یہ لوگ قسم ثالث میں داخل ہیں، اور اس حرکت نامناسب کے باعث تارکِ واجب اور مستحق وعید ہیں، اس کی تفصیل عن قریب آتی ہے۔

(۱) مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان، باب: الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثاني، ص: ۳۰، مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

(۲) ترجمہ: اس میں زیادہ تفصیل درکار ہے، اور وہ ہمارے مقصد سے متعلق نہیں، لہذا اس میں طوالت کلام نہ کریں گے۔

فتاویٰ عالم گیری کی عبارت کی توجیہ

اور حرمت اس کی ثابت ہے کتاب اللہ اور حدیث سے، اور اجماع سے، اور اس قیاس سے کہ جس کو جمہور دلالۃ النص سے تعبیر کرتے ہیں، اور امام رازی قیاس نام رکھتے ہیں۔ اور تمام اکابر سلف اور خلف کی تصریحات سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عدم التزام مذہب معین چال ہے قرون ثلاثہ کی، تو بہ نظر اسی تعامل قرون ثلاثہ کے ہمارے ائمۂ ثلاثہ نے فرمایا ہے کہ عدم التزام مذہب معین، مقلد کو درست ہے۔ پس پہلے اقوال سلف نقل کیے جاتے ہیں، بعد اس کے دلائل کتاب اللہ اور حدیث اور اجماع اور قیاس بیان کئے جائیں گے؛ اس لیے کہ ان دونوں میں نقل روایت سے لوگ بہت مطمئن ہوتے ہیں۔ جناب امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے مروی ہے کہ جو شخص اپنی عورت کے کسی حادثہ میں مبتلا ہو اور اس نے حکم اس حادثہ کا، کسی فقیہ سے پوچھا اور فقیہ نے ایک حکم کہہ دیا کہ تیری عورت تجھ پر حلال ہوئی یا حرام ہوئی، تو اس شخص نے اس حکم کو اس حادثہ میں جاری کر دیا۔ مثلاً اس عورت کو حرام سمجھ کر چھوڑ دیا، پھر وہی حادثہ اس کو دوسری عورت میں پیش آیا تو اس نے اسی فقیہ سے یا دوسرے سے حکم پوچھا، تو اس فقیہ نے یا دوسرے نے اب ایک اور حکم، مخالف پہلے حکم کے دیا، مثلاً اس عورت کو حلال کہہ دیا، تو اب شخص مبتلا کو اختیار ہے، چاہے تو اس دوسرے حادثہ میں پہلے فقیہ کی تقلید کرے، چاہے دوسرے فقیہ کی تقلید کرے۔

(۱) چناں چہ فتاویٰ عالم گیری میں کہا ہے: "و في "نوادر داؤد بن رشيد" عن محمد رحمه الله تعالىٰ، في رجل ليس بفقيه، ابتلي بنازلة في امرأة، فسأل عنها فقيها، فأفتاه بأمر من تحليل أو تحريم، فعزم عليه و أمضاه، ثم أفتاه ذلك الفقيه بعينه أو غيره من الفقهاء في امرأة أخرى له في عين تلك النازلة بخلاف ذلك، فأخذ به، و عزم عليه، وسعه الأمران جميعا. و لو كان هذا الرجل سأل بعض الفقهاء عن نازلة، فأفتاه بحلال أو بحرام، فلم يعزم علىٰ ذلك في زوجته حتىٰ سأل فقيها آخر، فأفتى بخلاف ما أفتي به الأول، فأمضاه علىٰ زوجته، و ترك فتوى الأول، وسعه ذلك، و لو كان أمضى قول الأول في زوجته، و عزم عليه في ما بينه و بين امرأته، ثم أفتاه فقيه آخر بخلاف ذلك، لا يسعه أن يدع ما عزم عليه و ياخذ فتوى الآخر. قال محمد رحمه الله تعالىٰ: و هذا كله قول أبي حنيفة و أبي يوسف — رحمهما الله تعالىٰ — و قولنا، اهـ. (معیار الحق)

اور یہ جو عالم گیری میں لکھا ہے:

"و في "نوادر داؤد بن رشيد" عن محمد رحمه الله تعالىٰ، إلخ[۱].

"یعنی کوئی مقلد مرد اپنی عورت کے معاملے میں کسی حادثے میں مبتلا ہوا تو اس نے کسی فقیہ سے سوال کیا، تو اس فقیہ نے اس عورت کے حلال یا حرام ہونے کا حکم کیا، اس سائل نے اس پر عمل کیا، پھر اسی فقیہ سابق یا اس کے علاوہ نے دوسری عورت کے مقدمے میں اسی حادثۂ سابقہ میں حکم اول کے خلاف حکم کیا تو اس سائل نے حکم ثانی کے موافق عمل کیا، تو یہ دونوں امر اس سائل کے لیے جائز ہیں۔ اور اگر اس سائل نے کسی فقیہ سے

(۱) فتاویٰ عالم گیری، الباب الثامن عشر: في القضاء بخلاف ما يعتقده المحكوم له...إلخ، ج:۳، ص:۳۵۵، نوراني كتب خانه، پشاور، پاكستان.

کسی واقعے کے بارے میں سوال کیا تو اس نے حلت یا حرمت کا فتویٰ دیا، تو سائل نے اپنی عورت کے معاملے میں اس حکم پر عمل کرنے کا عزم نہ کیا، یہاں تک کہ دوسرے فقیہ سے پوچھا تو اس نے فقیہ اول کے فتوے کے خلاف فتویٰ دیا، تو سائل نے فقیہ ثانی کے فتوے پر عمل کیا، اور فقیہ اول کا فتویٰ چھوڑ دیا، تو یہ امر بھی جائز ہے۔ اور اگر پہلے فقیہ کا حکم جاری کر لیا تھا اور اپنی زوجہ کے بارے میں اس پر عمل کرنے کا عزم مصمم کر لیا تھا، پھر دوسرے فقیہ نے فتویٰ اول کے خلاف حکم کیا تو حکم اول کا ترک اور فتویٰ آخر کو اختیار کرنا جائز نہیں"۔

یہ عبارت امامِ معین کی تقلید کے جوازِ ترک پر دلالت نہیں کرتی؛ اس لیے کہ امامِ معین کی تقلید کے وجوب کا حکم اس شخص پر ہے جو امامِ معین کی تقلید کا التزام کرنے والا ہو، اور اس کے بعد محض خواہش نفس اور اتباع ہویٰ سے ضرورت شرعیہ کے وقوع کے بغیر امامِ معین کی تقلید چھوڑنا چاہتا ہے۔ "عالم گیری" کی مذکورہ عبارت میں یہ امر متعیّن نہیں ہے کہ جس شخص کے حق میں یہ حکم وارد ہے وہ امامِ معین کی تقلید کا التزام کرنے والا تھا یا نہیں؟ ممکن ہے کہ "رجل" سے وہ شخص مراد ہو جس نے ابھی امامِ معین کی تقلید کا التزام نہ کیا ہو۔

نیز جس طرح فقیہ کا اطلاق مجتہد مستقل صاحبِ مذہب پر کیا جاتا ہے، اسی طرح مجتہد منتسب، مجتہد فی المذہب، مجتہد فی المسائل اور روایات فقہ کے حافظ کو بھی فقیہ کہتے ہیں، تو اس روایت میں یہ ثابت نہیں کہ اس مقام میں کون سا فقیہ مراد ہے، مجتہد منتسب وغیرہ مراد لینے کے صورت میں امامِ معین کی تقلید ہاتھ سے نہیں چھوٹتی؛ اس لیے کہ یہ سبھی لوگ مقلدین میں داخل ہیں، اگرچہ ان میں بعض کو کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو، لہٰذا ان کے فتوے پر عمل کرنا بعینہٖ مجتہد مطلق کی تقلید ہے۔ دیکھو! امام ابو یوسف، امام محمد اور ان کے مثل مجتہدین منتسبین اور مجتہدین فی المذاہب ہیں، کما نقلنا سابقاً. اور ان کے قول پر عمل کرنا امام ابو حنیفہ ہی کی تقلید ہے، چناں چہ علامہ شامی "درر" سے نقل کرتے ہیں:

"إذا حكم الحنفي بما ذهب إليه أبو يوسف، أو محمد، أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه" اهـ[1].

اس عبارت میں "رجل" اور "فقيه" دونوں نکرہ ہیں، اس میں مطلق افراد کا جمع کرنا صحیح نہیں، اگر عام ہوتے تو ممکن تھا، تو کوئی ایک فرد مراد ہو، اور یہ اس کا معنیٰ حقیقی ہے، کما لا يخفى على من له

(۱) رد المحتار، مطلب: التحديد في وقف العقار، ج:٤، ص: ٣٦٢، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

مساس بالأصول. تو "رجل" سے ایک فرد مراد ہونے کی تقدیر پر ایسا مسلمان جو امامِ معین کی تقلید کا التزام کرنے والا ہو، ضعفِ دلیل کے ظہور کے بغیر خواہش نفس کے طریقے سے ترک تقلید کا عازم مراد لینا، اور فقیہ سے مجتہد مستقل صاحبِ مذہب کا قصد کرنا متعیّن اور متیقن نہیں، اور جب تک یہ امر متیقن نہ ہو، اس عبارت سے مولفِ معیار کا استدلال درست نہ ہوگا۔

نیز عرف میں فقیہ کا اطلاق مسائل فقہ کے عالم پر ہوتا ہے، اگرچہ مقلدِ محض ہو، تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس جگہ فقیہ سے مراد مسائل فقہ کا جاننے والا ہو، اور ظاہر ہے کہ ایک مذہب کے دو فقیہ جو مسائل کے جاننے والے ہوں، اگر کسی کو باہم مخالف فتویٰ دیں، تو اس میں دوسرے امام کی تقلید کہاں ہے؟ اور اگرچہ ایک حادثۂ معینہ میں ایک ہی معاملے میں حلت و حرمت کے دو مخالف حکم، شخص واحد کی بہ نسبت صحیح نہیں کہ ان میں سے ایک یقیناً غلط ہے، لیکن مقلدِ محض کو مفتی کے قول پر عمل کرنا چاہیے۔ اور دونوں حکموں کے اختلاف و تعارض سے اس کو غرض نہیں۔

قال العلامة ابن الهمام: "لأن الحكم في حق العامي فتوىٰ مفتيه" اهـ.

اور اس امر کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ یہاں "رجل" سے مراد تقلید کا التزام کرنے والا اور ظہور دلیل کے بغیر ترک تقلید کا عازم ہے، اور "فقیه" سے مراد مجتہد مستقل صاحبِ مذہب ہے، ہم کہتے ہیں کہ "عالم گیری" کی منقولہ روایت "نوادر" سے ہے نہ کہ "کتب ظاہر الروایۃ" سے جو افتا کے لیے موضوع و متعیّن ہیں۔ تو اس روایت کا مفتیٰ بہ ہونا اور روایات ظاہرہ کے مقابلے میں (جو منع کے سلسلے میں وارد ہیں، و سيجيء تفصيله) مقبول ہونا ثابت نہیں، اور جب تک یہ امر ثابت نہ ہو مدعائے خصم حاصل نہیں۔

> تنبیہ: جناب مولف نے اس روایت کو اخیر میں باب ثانی کے نقل کرکے اس سے دو وجہ سے جواب دیا ہے: وجہ اول: یہ کہ اس عبارت میں وسعه الأمران سے مراد یہ ہے کہ گنجائش ہے سائل کو نفاذ اس حکم کا اور نفاذ حکم سے جواز اس فعل کا لازم نہیں آتا۔ وجہ دوسری: یہ کہ یہ عبارت علی العموم تو نہیں، خواہ مخواہ روافض و خوارج مستثنیٰ ہوں گے، اور اہل سنت متعیّن ہوں گے، اور جب کہ ایک دفعہ تخصیص ہو چکی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس میں دوسرے فقیہ سے مجتہد فی المذہب مراد ہے، تم جوابه بكلا الوجهين. (معیار الحق)

اور اسی تقدیرِ تسلیم پر یہ بھی ممکن ہے کہ کہا جائے: "وسعه الأمران" کے معنی یہ ہیں کہ دونوں حکموں پر دو عورتوں کے مسئلے میں مستفتی کا عمل کرنا مواخذے کا باعث نہیں۔ اور اس پر نفاذ کا حکم قاضی کی جانب سے کیا جائے گا، اگرچہ اس عامل پر امامِ معین کے ترکِ تقلید کا مواخذہ باقی رہا۔ تقلیدِ معین کا ترک ایک علاحدہ امر ہے، اور تحلیل و تحریم کے ساتھ صحت عمل ایک جداگانہ امر۔ اس کی مثال یوں ہے کہ فقہائے حنفیہ کی تصریحات کے مطابق قاضی کے لیے فاسق معلن کی شہادت قبول کرنا جائز نہیں، اور اگر اس کے باوجود کسی حادثے میں قاضی، فاسق معلن کی شہادت قبول کرکے حکم صادر کرے تو بہ شہادت مذکورہ وہ حکم جائز و نافذ ہے۔

اسی طرح عہدۂ قضا کے لائق و مستحق، عالم عادل، متورع ہے۔ اور اس کے وجود کی تقدیر پر جاہل فاسق کو قاضی بنانا درست نہیں۔ لیکن اگر حاکم نے جاہل فاسق کو قاضی مقرر کر دیا، تو مذہب حنفی میں اس کی قضا صحیح ہے۔

قال العلامة الشامي:

"قال في "البحر" و في غير موضع: ذكر الأولوية، يعني الأولى أن لا تقبل شهادته، و إن قبل جاز. و في "الفتح": و مقتضى الدليل أن لا يحل أن يقضي بها، فإن قضى جاز، و نفذ. اهـ. و مقتضاه الإثم، و ظاهر قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا﴾ [الحجرات: ٦] أنه لا يحل قبولها قبل تعرف حاله اهـ... و قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير": و قد اختلف في قضاء الفاسق، فأكثر الأئمة علىٰ أنه لا يصح ولايته، كالشافعي وغيره، كما لا تقبل شهادته. و عن علمائنا الثلاثة في "النوادر" مثله. لكن الغزالي قال: اجتماع هذه الشروط من العدالة و الاجتهاد وغيره متعذر في عصرنا؛ لخلو العصر عن المجتهد و العدل، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه السلطان ذو شوكة، و إن كان جاهلا فاسقا، و هو ظاهر المذهب عندنا. فلو قلد الجاهلَ الفاسقَ صح، و يحكم بفتوىٰ غيره، و لكن لا ينبغي أن يقلد. والحاصل أنه إن كان في الرعية عدل عالم لا تحل توليته مَن ليس كذلك، و لو ولىٰ صح علىٰ مثال شهادة الفاسق لا يحل قبولها، و إن قبل نفذ الحكم بها. اهـ.

اسی طرح ممکن ہے کہ مستفتیِ عامی، امامِ معین کی تقلید کا التزام کرنے والا، کسی مجتہد کی طرف رجوع کرے، جو اس مجتہد کے علاوہ ہو جس کی تقلید کا اس نے التزام کیا ہے، اور حادثۂ معینہ کے حکم میں بہ طور خواہش نفس اس کی تقلید جائز نہیں۔ اور اگر رجوع کر لیا تو دوسرے مجتہد کے حکم پر عمل کرنا صحیح ہے، یعنی صحتِ عمل کے احکام اس پر مرتب ہیں اگرچہ یہ عامل اپنے مجتہدِ معین کے مذہب کے ترک تقلید کے سبب گنہ گار ہو۔ مولفِ تنویر الحق کی توجیہ اول کا حاصل بھی یہی ہے۔

سو جواب وجہ اول کا یہ ہے کہ لفظ أمران سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے، ارادہ نفاذ مفرد کا خلاف عقل اور نقل کے ہے۔ اور علاوہ اس کے وہ نفاذ وسعت میں سائل کے کہاں ہے؟ اور چاہیے وہ دو امر جو سائل کی وسعت میں ہوں، کما یقتضیه قوله: وسعه الأمران. اور وہ دو امر نہیں مگر عمل کرنا اوپر فتویٰ پہلے فقیہ کے، اور عمل کرنا اوپر فتویٰ دوسرے فقیہ کے، فافهم.
اور جواب وجہ ثانی کا یہ ہے کہ تخصیص پر اہل سنت کے تو یہ باعث ہے کہ روافض و خوارج اہل حق نہیں ہیں نزدیک اہل سنت کے، تو اس تخصیص سے تخصیص مجتہد فی المذہب کی، کس طرح بلا قرینہ اور بلا باعث کی جائے؟ اور جو کہ مولف نے جامعین فتاویٰ عالم گیریہ کے کلام کو قرینہ قرار دیا ہے، وہ مفید نہیں؛ کیوں کہ قرینۂ مخصص اس قول میں کلام قائلین اس قول کا، یعنی امام اور صاحبین کا چاہیے۔ (معیار الحق)

اب مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "لفظ "أمران" سے جو تثنیہ کا صیغہ ہے، نفاذ مفرد کا ارادہ خلاف نقل وعقل ہے" — عجیب بات ہے؛ اس لیے کہ مولفِ تنویر نے لفظ "أمران" جو تثنیہ کا صیغہ ہے، اس سے امر مفرد کب مراد لیا ہے؟ "وسعه الأمران" کے ترجمے میں یہ کہا ہے کہ: "گنجائش ہے ان مسائل کو نفاذ اس حکم کے" پس وہ حکم جو فقیہ اول نے کیا اور وہ حکم جو فقیہ ثانی نے کیا ہے دونوں پر حکم صادق ہے؛ اس لیے کہ لفظ "حکم" "اسم جنس ہے، اور اسم جنس ایک، دو اور زائد پر برابر صادق آتا ہے۔

قال العلامة الشامي:

"اسم الجنس يشتمل جميع أنواعها و أفرادها فلا حاجة إلى الجمع" اه. وهكذا في شرح الوقاية وغيره." اه[1].

تو لفظ "حکم" جو اسم جنس ہے، "أمران" کے ترجمے میں (جو تثنیہ ہے) اسم جنس کے تثنیہ پر صادق ہونے کے سبب بلا تردد صحیح ہے، تو یہاں پر لفظ "مفرد" سے تثنیہ مراد نہیں لیا، بلکہ تثنیہ پر اسم جنس کا اطلاق کیا ہے۔ و لا شك في صحته.

دوسرے یہ کہ مولفِ معیار نے عالم گیری کی اس روایت کو تقلید امام اول کے جواز ترک کی دلیل گردانا ہے، تو اس کے زعم کے مطابق ایک امام کی تقلید میں تو بحث ہے ہی نہیں، وہ تو جائز ہی ہے، البتہ دوسرے امام کی تقلید میں کلام ہے، تو مولفِ معیار نے فقیہ اول کے حکم کے نفاذ کو (جو متنازع فیہ نہیں ہے) مبحوث عنہ نہ ہونے کے باوجود "وسعه الأمران" کے ترجمے سے ترک کر دیا، اور امر ثانی (جو مبحوث عنہ ہے) کو لے لیا، اور اس پر نفاذ کا حکم کیا، تو اس کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ایک فقیہ کے حکم کا نفاذ تو فریقین کے نزدیک مسلّم ہے۔ باقی رہا دوسرے فقیہ کے حکم کا نفاذ تو یہ بھی نافذ ہے، اگرچہ فقیہ اول کے ترک تقلید کا گناہ عامل پر ہو، فافهم.

اور "وسعه الأمران" کا معنی ظاہراً یہ ہے کہ سائل کے لیے دونوں حکموں پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ اور صرف قضا کی حیثیت سے یا دیانت کے اعتبار سے بھی صحتِ عمل کے احکام اس سائل کے عمل پر مرتب ہیں تو سائل سے نفاذ امرین کا یہی معنی ہے؛ لہٰذا یہ نفاذ جو بہ معنی صحتِ عمل ہے، عمل پر موقوف ہے۔ تو یہ کہنا کہ "یہ نفاذ و سعت سائل میں کہاں ہے؟" قلتِ تدبر اور کثرتِ توہم کا اثر ہے۔

اور لفظ "فقيه" کی حکایت اگر صحیح ہوتی، تو فقیہ کے عمومِ لفظ کی تقدیر پر صحیح ہوتی۔ اس لیے کہ کلام، تخصیص اصطلاحی میں ہے، اور اس کا وجود عام ہی میں ہوتا ہے۔ اور اصول حنفیہ کی اصطلاح کے مطابق فقیہ کا لفظ عام نہیں کہ اس میں تخصیص جاری ہو، البتہ مطلق ہے اور اس میں تقیید ممکن ہے، و قد أوضحناه في ما سبق.

(۱) شرح الوقاية، كتاب الطهارة، ج:۱، ص:۵۵، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور.

اور مولفِ تنویر کا جواب ثانی عموم و خصوص پر موقوف نہیں، یہ بات تو استطراداً (۱) تھی، اصل جواب بلا تامل صحیح اور راقم کے جوابات میں سے ایک کی جانب راجع ہے۔

منع تقلید میں شیخ عزالدین کے کلام کا معنی

(۲) امام مجتہد شیخ عزالدین بن عبدالسلام، اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں کہ جب کہ کوئی مقلد کسی مسئلہ میں کسی امام کی تقلید کر لے تو اس کو یہ ضرور نہیں کہ اور مسائل میں اسی امام کی تقلید کا التزام کرے؛ کیوں کہ زمانہ صحابہ سے لے کر زمانہ اصحاب مذاہب تک یہی چال رہی کہ بدون تخصیص ایک مذہب کی، تقلید کیا کرتے ہیں۔ چناں چہ سید بادشاہ شرح تحریر ابن الہمام میں فرماتے ہیں: أفتى الشيخ المتفق على علمه و صلاحه: العلامة عز الدين بن عبدالسلام في فتاواه: لا يتعين على العامي إذا قلد إماما في مسئلة أن يقلده في سائر مسائل الخلاف؛ لأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المسائل يتساءلون في ما يستنح لهم العلماء المختلفين من غير نكير، انتهى كلام السيد بنوع من الاختصار، و سيجيء تمامه عن قريب. اور مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ عقد الجید میں فرماتے ہیں: و قال (يعني الشيخ ابن عبدالسلام): لم يزل الناس يسئلون من اتفق من العلماء من غير تقييد بمذهب و لا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت المذاهب و متعصبوها من المقلدين، اه. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو "شرح تحریر" سے شیخ عزالدین بن عبدالسلام کے حوالے سے نقل کیا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ "عامی جب کسی مسئلے میں کسی امام کی تقلید کرے تو اس پر یہ متعیّن نہیں کہ باقی مسائل خلاف میں بھی اسی امام کی تقلید کرے، اس لیے کہ صحابہ سے لے کر مجتہدین کے مذاہب مدونہ تک لوگ مختلف علما سے اس چیز کے بارے میں جو ان کے لیے جائز ہو بلا انکار سوال کیا کرتے تھے"۔

یہ نقل مولفِ معیار کے لیے مفید اور ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ ہمارا کلام اس جگہ امامِ معین کی تقلید کے التزام کرنے والے کے حق میں ہے، تو جب کسی عامی نے ایک مسئلے میں کسی مجتہد کی تقلید کی تو اس سے وہ عامی اس امام کا ملتزم تقلید کب ہو گیا؟

دوسرے: یہ کہ مذہبِ معین کے التزام کرنے والے پر ہم نے مطلقاً ترک تقلید کے عدمِ جواز کا حکم نہیں کیا، مذاہب کے جمع ہونے کی صورت میں اور ضرورت شرعیہ معتبرہ کے وقوع کے وقت عامی کے لیے ترک تقلید جائز ہے، تو ممکن ہے کہ شیخ عزالدین کی مراد یہ ہو کہ جب کسی مسئلے میں عامی کسی مجتہد کا مقلد ہو جائے تو اس پر مطلقاً یہ حکم لگانا کہ کبھی اس مجتہد کی تقلید بضرورت یا بلا ضرورت اور دونوں مذہب کے جمع ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں نہ چھوڑے، صحیح نہیں۔ تو کلام مذکور ہمارے خلاف نہ ہوا۔

نیز شیخ عزالدین کا کلام اس بات پر صراحۃً دال ہے کہ جب تک مذاہب مدونہ ظاہر نہیں ہوئے تھے مجتہدِ معین کی تقلید کی عادت نہ تھی، اس کلام سے یہ لازم نہیں آتا کہ تدوین مذاہب کے بعد بھی یہی حکم اور یہی عادت

(۱) **استطراد:** کلام میں خارج از بحث مضمون کی طرف جانا۔

برقرار ہو۔ اس کا احتمال ہے کہ مجتہدِ معین کی تقلید کا عدمِ تعین، مذاہب کے مدون نہ ہونے کے وقت استفتا کرنے والے کے جملہ حوادث میں مجتہد واحد کے مذہب کی کفایت نہ کرنے کے سبب ہو۔ یا مذاہب صحابہ کے منقح نہ ہونے کے باعث، یا تقیید مطلق کے عدم ظہور اور اطلاق مقید، تخصیص عموم اور تعمیم خصوص کے نہ ہونے کے وقت ہو کہ ان امور کی معرفت، ضروریات تقلید سے ہے، واقع ہو۔ اور جب مذاہب مدون ہو گئے اور ہر مجتہد کا مذہب سائلین کے حوادث کو کفایت کرنے لگا، مسائل منقح ہو چکے تو حالت بدل گئی اور حکم منعکس [1] ہو گیا، چناں چہ تعیین تقلید کے نہ ہونے کو مذاہب کے ظہور کے وقت کے ساتھ مقید کرنا اس مدعا پر دلیل واضح ہے۔

اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ زمانۂ صحابہ و تابعین میں اکثر مسلمانوں کی نیتیں صالح تھیں، اور ان کے اوپر خواہش نفسانی غالب نہ تھی تو ان کے لیے امامِ معین کی تقلید کا حکم واجب نہ تھا۔ اس کے بعد نیتوں میں فتور آ گیا، اور اکثر نفوس خصوصاً عوام الناس میں خواہش نفس پیدا ہو گئی۔ اب اگر امامِ معین کی تقلید کا حکم نہ کیا جائے تو اکثر احکام دین بازیچۂ اطفال بن جائیں، چناں چہ شاہ ولی اللہ اور ملا علی قاری رحمہما اللہ کے کلام سے عن قریب اس کی تصریح آتی ہے۔

منع تقلید میں شیخ شعرانی کی منقولہ عبارت کی تحقیق

> (۳) شیخ عبدالوہاب شعرانی نے یہ بات جو ابن عبدالسلام نے کہی ہے، ایک جماعت عظیمہ سے نقل کر کے کہا ہے کہ یہ عدم التزام مذہب معین ایسا متفق علیہ ہو گیا ہے جس کا خلاف درست نہیں، یعنی بحکم آیت: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ۱۱۵]. چناں چہ مولانا موصوف، عقد الجید میں فرماتے ہیں: نقل (يعني الشيخ عبدالوهاب الشعراني) عن جماعة عظيمة من علماء المذاهب أنهم كانوا يعملون، و يفتون بالمذاهب، من غير التزام مذهب معين، من زمن أصحاب المذاهب إلى زمانه على وجه يقتضي كلامه أن ذلك أمر لم يزل العلماء عليه قديما و حديثا، حتى صار بمنزلة المتفق عليه، فصار سبيل المؤمنين الذي لا يصح خلافه، اهـ. (معیار الحق)

اور یہ جو شیخ عبدالوہاب شعرانی سے نقل کیا ہے:

"و نقل الشعراني عن جماعة عظيمة من علماء المذاهب أنهم كانوا يعملون، و يفتون بالمذاهب، من غير التزام مذهب معين، من زمن أصحاب المذاهب إلى زمانه" اهـ[2].

---

(۱) منعکس: برعکس، الٹا۔

(۲) مولف معیار نے میزان شعرانی کی عبارت کے مفہوم کو لیا ہے اور اصل عبارت نقل نہیں کی ہے، اصل عبارت یہ ہے:
"و قد بلغنا أنه كان يفتي الناس بالمذاهب الأربعة الشيخ الإمام الفقيه المحدث المفسر۔ الأصولي الشيخ عبدالعزيز الديريني، و شيخ الإسلام عز الدين بن جماعة المقدسي، و الشيخ العلامة الشيخ شهاب الدين البريسي الشهير بابن الأقيطع رحمهم الله، و الشيخ علي النبتيتي الضرير......

"یعنی عبداللہ شعرانی نے علما کی ایک جماعت سے یہ امر نقل کیا ہے کہ وہ لوگ زمانۂ صحابہ سے لے کے زمانۂ شعرانی تک مذہبِ معین کا التزام کیے بغیر مذاہب مختلفہ کے احکام کے ساتھ فتوے دیتے تھے، اور اس پر عمل کرتے تھے۔ انتہیٰ۔"

یہ نقل مولفِ معیار کے دعویٰ پر حجت ہونے کے لائق نہیں؛ اس لیے کہ علما کی جس جماعت نے مذاہب مختلفہ کے تعین کے بغیر عمل اور فتویٰ دینا اختیار کیا تھا، تو یہ کیوں کر معلوم ہوا کہ وہ علما مقلدِ محض تھے، جن کو امام کی مخالفت درست نہیں، اس بات کا احتمال ہے کہ وہ لوگ مجتہد فی المذاہب یا مجتہد فی البعض ہوں بلکہ ظاہر بھی یہی ہے؛ اسلیے کہ **اولاً:** تو خود شیخ شعرانی اپنی "میزان" میں اس کی تصریح فرماتے ہیں، ان کی عبارت وجوبِ تقلید شخصی کی روایات کے ضمن میں عن قریب آتی ہے۔

مفتی در حقیقت مجتہد ہوتا ہے

ثانیا: یہ کہ اصطلاح فقہا و اہلِ اصول میں مفتی حقیقۃً مجتہد ہی ہوتا ہے، اور مقلدِ محض ناقل فتویٰ ہے، مفتیِ حقیقی نہیں۔

قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير":

"و اعلم أن ما ذكر في القاضي ذكر في المفتي، فلا يفتي إلا المجتهد. و قد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، و أما غير المجتهد ممن يحفظ أقوال المجتهد فليس بمفت، والواجب عليه إذا سئل أن يذكر قول المجتهد، كأبي حنيفة، على جهة الحكاية، فعرف أن ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوىٰ، بل هو نقل كلام المفتي؛ لياخذ به المستفتي" اھ[1].

……. ونقل الشيخ الجلال السيوطي رحمه الله ع جماعة كثيرة من العلماء أنهم كانوا يفتون الناس بالمذاهب الأربعة، لاسيما العوام الذين لا يتقيدون بمذهب، و لا يعرفون قواعده و لا نصوصه، و يقولون حيث وافق فعلُ هولاء العوام قول عالم فلا بأس به. فإن قال قائل: كيف صح من هولاء العلماء أن يفتوا الناس بكل مذهب مع كونهم كانوا مقلدين، و من شان المقلد أن لا يخرج عن قول إمامه؟ فالجواب: يحتمل أن يكون أحدهم بلغ مقام الاجتهاد المطلق المنتسب، الذي لم يخرج صاحبه عن قواعد إمامه".

الميزان الكبرى الشعرانية، خطبة الكتاب، ص: ٢١، ج:١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(١) فتح القدير، كتاب القاضي، باب: آداب القاضي، ج:٦، ص:٣٦٠، مكتبه رشيديه، پاكستان.

دوسرے: یہ کہ تعیین مذہب کے بغیر علما کا اس مفتی کے لیے جو امامِ معین کی تقلید کا التزام کرنے والا ہو، اس کلام سے اس کا فتویٰ دینا ثابت نہیں ہوتا، یہ امر ممکن ہے کہ تعیین مذہب کے بغیر ان علما کا فتویٰ دینا ان کے حق میں ہو جو تقلید کا التزام نہیں کرتے، تو یہ بات ہمارے مقصد کے خلاف نہیں۔

تیسرے: یہ کہ ہو سکتا ہے کہ ان کا فتویٰ دینا حالت ضرورت کے سبب ہو۔

چوتھے: یہ کہ شیخ عز الدین کے کلام سے شعرانی کی نقل جو سابقاً مذکور ہے، صریح مخالف ہے، اس لیے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ "زمانۂ صحابہ سے لے کر مذاہب مدونہ کے ظہور کے وقت تک تقلید کی تعیین نہ تھی، یعنی مذاہب مدونہ کے ظہور کے بعد یہ عادت جاتی رہی"۔ اور عارف شعرانی کا بیان یہ ہے کہ "زمانۂ صحابہ سے لے کر میرے زمانے تک تقلید لا علی التعیین علمائے مذاہب کے فتاوے کے موافق تھی"، فتعارض النقلان، و لم يظهر التوفيق للترجيح، فتساقطا من الاعتبار[1].

پانچویں: یہ کہ شیخ شعرانی کی نقل اکثر علمائے معتبرین اور ثقات مجتہدین کی نقول کے مخالف ہے۔ معلوم نہیں کہ کس مذہب کے علما، منقولِ شعرانی نقل کرتے تھے، امام ابو حنیفہ کے جملہ اصحاب اور ان کے متبعین – جو مجتہد فی المذہب اور مجتہد فی المسائل ہیں، جیسے امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور حسن بن زیاد وغیرہ – تو اس بات پر سخت ترین قسمیں کھاتے تھے کہ ہم قولِ ابي حنيفه کے خلاف ہرگز فتویٰ نہیں دیتے ہیں۔ اور ہمارا جو قول ظاہر میں قولِ امام کے مخالف ہے تو وہ حقیقت میں امام ابو حنیفہ کا ہی قول ہے، اور ہمیں ان کی طرف سے اس بات کی اجازت تھی کہ تم لوگوں کو میرا جو قول پسند ہو وہ اختیار کر لو، اور جو قول ناپسند ہو اسے ترک کر دو؛ اس لیے ہمارا کوئی قول، امام کے قول مختار کے خلاف ہوتا ہے اور در حقیقت وہ بھی امام ہی کا اتباع ہے۔ "فتاویٰ ولوالجیہ" اور "حاوی قدسی" وغیرہ میں اس مضمون کی صراحت ہے۔

قال العلامة الشامي:

"قال في "الولوالجية" من كتاب الجنايات: قال أبو يوسف: ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة إلا قولا قد كان قاله. وروي عن زفر أنه قال: ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله ثم رجع عنه؛ فهذا إشارة إلى أنهم ما سلكوا طريق الخلاف، بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد و رأي؛ اتباعا لما قاله أستاذهم أبو حنيفة. و في آخر "الحاوي القدسي": و إذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعا أنه يكون به آخذا بقول أبي حنيفة؛ فإنه روي عن جميع أصحابه من الكبار، كأبي يوسف، و محمد، وزفر، والحسن بن زياد، أنهم قالوا: ما قلنا في مسئلة قولا إلا و هو روايتنا عن

(۱) ترجمہ: دونوں نقلوں میں تعارض ہو گیا، اور ترجیح کی موافقت ظاہر نہیں، لہذا پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔

أبي حنيفة، و أقسموا عليه أيمانا غلاظاً، فلم يتحقق إذاً في الفقه جواب و لا مذهب إلا له كيف ما كان، و ما نسب إلى غيره إلا بطريق المجاز للموافقة" إلخ [۱].

جب مذہبِ امام ابو حنیفہ کے مجتہدین کا یہ حال ہے تو مقلدین محض کے لیے گنجائش کہاں کہ اپنی خواہش نفس سے چند آیات واحادیث کے ترجمے سمجھنے کے زعم میں امام کی مخالفت پر کمر باندھیں؟ اور جس طرح اصحاب ابو حنیفہ سے امام کی مخالفت کا انکار منقول ہوا اسی طرح اصحاب امام مالک سے منقول ہے۔ امام مالک کے ایک تلمیذ خاص یحیٰ بن یحیٰ ہیں — جو "مؤطا" کے جامع ہیں۔ اور تلامذۂ امام مالک کے درمیان کثرت ورع اور قوتِ اجتہادی کے ساتھ ممتاز ہیں، اور اس کے باوجود کہ اس زمانے میں زمانۂ صحابہ سے قرب کے سبب مجتہدِ معین کی تقلید رائج نہیں ہوئی تھی — ہرگز امام مالک کی مخالفت نہیں کرتے تھے۔ البتہ چار مسائل میں ان کی مخالفت کی تھی، جس کے سبب تمام علماے مغرب ان پر طعن کرتے تھے، اور مذہب مالک کے خلاف عمل کرنے کو عیب سمجھتے تھے، چناں چہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ "بستان المحدثین" میں فرماتے ہیں:

"نوشتہ اند کہ یحیٰ بن یحیٰ در ہر مسئلہ اتباع اجتہاد امام مالک لازم گرفتہ بود مگر در چہار مسئلہ کہ مذہب ابن سعد مصری را اختیار می کرد، و مردمِ آں دیار بسبب کمال اعتقاد حضرت امام مالک دریں مخالفت قلیلہ ہم برو گرفت می کردند، وانکار می نمودند" انتہیٰ مختصراً۔

اور "جامع الرموز" میں امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ جس وقت علماے ثلاثہ، یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبین ایک مسئلے میں متفق ہوں تو کسی کو اس کی مخالفت جائز نہیں، چناں چہ کتاب القضا میں فرماتے ہیں.

و سيجيء أنه لا يقضي مما يخالف قول أصحابنا. و في "الأنساب" عن أحمد بن حنبل: إذا كان في المسئلة قول العلماء الثلاثة لم يسع لأحد أن يخالفهم" اھ.

اور اسی طرح بہت سے علماے شافعیہ سے منقول ہے کہ عدم تعیین تقلید کا حکم ہر مسلمان پر برابر نہیں، بعض پر شرائط کے ساتھ مجتہدِ معین کی تقلید واجب ہے، اور شرائط معینہ کے ساتھ بعض پر نہیں۔ کما نقل عن تاج الدين السبكي، والكياء الهر يسي، والإمام النووي.

اور بعض علما سے امام شعرانی کی نقل کو اگر مسلّم الصحۃ رکھا جائے تو بھی کچھ مضر نہیں؛ اس لیے کہ کلام مذکور کے محامل مذکورہ کے باوجود یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ: محض ان بعض علما سے منقول ہونا ہم پر حجت نہیں ہو سکتا کیوں کہ مذہب حنفی کے ائمہ کی نقول صریحہ اس کے خلاف ہیں، اور جب کسی کی نقل ہمارے تمام ائمہ کے خلاف ہو تو پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:٦٧، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢ھ.

تحریر ابن ہمام کی عبارت کی توجیہ

(۴) شیخ کمال الملہ، محقق ابن الہمام جن کی رفعت شان اور علوّ مکان سے سب اہل علم واقف ہیں، فرماتے ہیں کہ جب کوئی کسی مسئلے میں کسی مجتہد کی تقلید کرے، تو اس کو درست ہے کہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مجتہد کی تقلید کرے؛ کیوں کہ یقینا معلوم ہے کہ سب لوگ قرون اولیٰ میں کبھی کسی کی تقلید کرتے، کبھی کسی کی تقلید کرتے۔ اور اگر کوئی اپنے نفس پر خود بخود التزام کر لے کہ میں ایک ہی مذہب کی تقلید کروں گا، تو اس کے حق میں تین قول ہیں: اول یہ کہ اس کو التزام لازم ہے۔ دوسرا یہ کہ لازم نہیں۔ تیسرا یہ کہ التزام اور عدم التزام برابر ہیں، اور یہی غالب ہے اوپر ظن کے۔ چناں چہ تحریر فرماتے ہیں: "لا يرجع عما قلد فيه اتفاقا. و هل يتقلد غيره في غيره؟ المختار نعم؛ للقطع بأنهم كانوا يستفتون مرة واحدا، و مرة غيره، غير ملتزمين مفتيا واحدا. (معیار الحق)

اور "تحریر" ابن الہمام سے یہ جو نقل کیا ہے:

"لا يرجع عما قلد فيه اتفاقا. و هل يتقلد غيره في غيره؟ المختار نعم؛ للقطع بأنهم كانوا يستفتون مرة واحدا، و مرة غيره، غير ملتزمين مفتيا واحدا. فلو التزم مذهبا معينا، كأبي حنيفة والشافعي مثلا، فقيل: يلزم، و قيل: لا. و قيل مثل من لم يلتزم، و هو الغالب على الظن" اه.

یہ عبارت بھی عبارات سابقہ کے مثل مولفِ معیار کے لیے مفید نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے اس جگہ اپنے اوپر مجتہدِ معین کی تقلید کا التزام نہ کرنے والے پر، تقلیدِ معین کے وجوب کا حکم نہیں کیا بلکہ اکثر مسلمان جو ان بلاد میں سکونت اختیار کرتے ہیں سب پر تقلید ائمہ اربعہ کا التزام کرنے والوں پر مجتہدِ معین کے وجوب تقلید کا حکم کیا جاتا ہے، تو اول کلام جو غیر ملتزم کے حق میں ہے، ہمارے خلاف نہ ہوا۔ اور یہ دلیل مذکور جو "تحریر" سے نقل کی خصم کے مدعا کے لیے مفید نہیں، اس لیے کہ اس کا حاصل یہی ہے کہ زمانہ صحابہ میں تقلیدِ معین کا دستور نہ تھا، ہمیں اس سے انکار نہیں، تو اس مسئلے میں اس زمانے کے حکم کو زمانۂ صحابہ کے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ زمانۂ صحابہ و تابعین میں مذاہبِ مجتہدین مدون نہ تھے، اور مجتہدین نے تمام حوادث ضروریہ میں مسائل کلیہ یا جزئیہ مستنبط نہیں کیا تھا، نیز اکثر مومنین کے دلوں میں زمانۂ نبوت کے قرب اور قرن صحابہ و تابعین کے خیر ہونے کے سبب احتیاط اور تورع غالب تھا، تو ان احوال کے سبب مجتہدِ معین کی تقلیدِ معین کے وجوب کی طرف حاجت نہ تھی، بلکہ یہ امر مضر تھا۔ اور ائمۂ مجتہدین کے زمانے میں مذاہب مدون ہو گئے تھے، اور ہر مجتہد کا مذہب مقلدین کے حوادث ضروریہ کو جامع ہو گیا، اور نفس انسانی پر اتباع خواہش نفسانی غالب آئی، اس سبب سے تقلید معین کو واجب کیا کہ اس کے بغیر عوام الناس کے لیے احکام الٰہیہ کو ادا کرنا بہت دشوار ہے، چناں چہ شیخ خیر الدین ابو الفتح بغدادی نے "کتاب الأصول" میں اس امر کی صراحت فرمائی ہے، كما ذكرنا كلامه سابقا، و سيجيء هو مكرّرا، وما يؤ يده من كلام القاري وغيره.

فلو التزم مذهبا معينا، كأبي حنيفة والشافعي مثلا، فقيل: يلزم، و قيل: لا. و قيل مثل من لم يلزم، و هو الغالب على الظن" اه. تنبیہ:قوله: لا يرجع عما قلد معنی اس کے یہ ہیں کہ جس حادثۂ معینہ میں تقلید کر چکا ہے، اس حادثۂ خاص میں رجوع نہ کرے، اگر چہ اسی مسئلہ میں دوسرے حادثہ میں اور دوسرے وقت میں رجوع کرلے۔ جیسا کہ ملا حسن شرنبلالی نے، اور سید علی السمہودی نے، اور سید ابن العابدین نے، اور سید احمد طحطاوی نے، اور سید بادشاہ شارح تحریر نے، اور فاضل قندھاری نے خوب دلائل اور تفصیل سے لکھا ہے، جیسا کہ مبحث رجوع بعد العمل میں آئے گا، ان شاءاللہ تعالیٰ۔ (معیار الحق)

باقی رہی "تحریر" کی دوسری شق (يعني فلو التزم... إلخ) تو یہ بھی ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ ہم **اولاً:** کہتے ہیں کہ: تقلید کا التزام کرنے والے کے حق میں تم جو تقلیدِ معین کے وجوب کا حکم نہیں کرتے، اور اس کی دلیل میں یہ کہتے ہو کہ: اللہ تعالیٰ نے کسی کے لیے ایک مذہبِ معین اختیار کرنے کا حکم نہیں فرمایا، تو جس مسئلے میں مقلد عمل کرے تو اس خاص مسئلے میں تم عدمِ جوازِ رجوع کا حکم کیوں دیتے ہو؟ اللہ تعالیٰ نے اس کا بھی تو حکم نہیں فرمایا کہ جب کسی مسئلۂ مجتہد پر عمل کرلو تو اس سے رجوع مت کرو۔ تم اس کا جو جواب دو گے وہی ہمارا جواب ہے۔

ثانیاً: یہ کہ ہم نے یہ حکم نہیں کیا کہ کسی مقلد کو کسی حال میں خواہ بہ ضرورت، یا بے ضرورت، یا دو مذاہب کے جمع کی صورت میں، یا اس کے بغیر، یا ملکۂ اجتہاد حاصل ہونے کی صورت میں یا اس کے بغیر، مجتہدِ معین کی تقلید ترک کرنا جائز نہیں، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ: جس وقت کوئی مسلمان کسی مجتہد کی تقلید کا التزام کرے تو ضرورت شرعیہ معتبرہ کے واقع ہونے، یا دوسرے امام کی تقلید کی صورت میں، یا دونوں مذہب کے جمع ہوجانے کے وقت، یا ملکۂ اجتہاد حاصل ہوجانے کی صورت میں اس مجتہد کا مذہب ترک کرنا جائز ہے، اور نہیں تو نہیں۔ تو اس تقدیر پر کلام "تحریر" جو تقلیدِ معین کے لزوم کلی کی نفی کرتا ہے، ہمارے مخالف نہ ہوا؛ اس لیے کہ ہم لزوم کلی کا قول نہیں کرتے۔ اور عن قریب شارح تحریر کے کلام کے جواب میں کچھ اور جوابات بھی آئیں گے، فانتظر.

اور مولفِ معیار جس جگہ شرنبلالی اور سید علی سمہودی وغیرہ کا کلام نقل کرے گا وہاں اس کا معقول جواب اور مقبول توجیہ سن لے گا۔ اس جگہ محض دعویٰ اور قول کی خبر قابل جواب نہیں۔

اب شرح تحریر کی یہ عبارت جو مدعاے مذکور کے اثبات کے لیے نقل کی ہے، اگر چہ اس کا جواب قول سابق سے بخوبی ظاہر ہو چکا، دوبارہ تفصیل کی حاجت نہ تھی، لیکن ماسبق کے تذکرے کو پھر مفصل اور بعض جدید فوائد کا اضافہ کیا جاتا ہے، بہ نظرِ غور ملاحظہ کرو۔

شرح تحریر کی عبارت کی تحقیق انیق

(۵) سید بادشاہ، شارح تحریر نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ صحابہ کے زمانہ سے لے کر آج تک یہی حال اور مسلک چلا آیا ہے کہ کبھی کسی کی تقلید کرتے اور کبھی کسی کی، بدون انکار کے۔ اور ان تینوں قولوں میں سے اس قول کو کہ التزام سے بھی لزوم نہیں ہوتا، خوب دلائل سے ثابت کیا ہے، تاکہ خصم کو گنجائش اختیار کرنے قول اول یعنی لزوم کی نہ رہے، اور کہا ہے کہ یہ تین اقوال

اس شخص کے حق میں ہیں جواز خود ایک مذہب کا التزام کرلے۔ اور جو کوئی سرے ہی سے التزام نہ کرے تو اس پر بالاتفاق تعیین مذہب معین کی، لازم نہیں بدلیل اجماع صحابہ و من بعدہم کے۔ اور کہا ہے کہ عامی محض کو تو تعیین مذہب کی سراسر بے معنی اور باطل ہے؛ اس لیے کہ اس کو مذہب سے کیا خبر؟ اور اس کے اصول و قواعد سے کیا اطلاع؟ پھر اس کا یہ قول کہ میں حنفی ہوں، یا شافعی ہوں، ایسا ہوگا کہ جیسا کہ کہے کہ میں نحوی ہوں۔ چناں چہ شرح تحریر، مختصر الشرح ابن امیر حاج میں فرماتے ہیں: لا يرجع المقلد في ما قلد فيه من أحكام المجتهدين أي: عمل به، تفسير لقلد، والضمير المجرور راجع إلى الموصول اتفاقا، نقل الآمدي و ابن الحاجب الإجماع على عدم جواز رجوع المقلد في ما قلد فيه. و قال الزركشي: ليس كما قالا، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف لعدم العمل أيضا، و هل يقلد غيره، أي: غير من قلده في حكم غيره، أي: غير الحكم الذي عمل به، أو لا؟ المختار في الجواب نعم! للقطع بالاستقراء بأنهم، أي: المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة إلى الآن كانوا يستفتون مرةً واحداً من المجتهدين، و مرةً غيره، أي: غير المجتهد الأول، حال كونهم غير ملتزمين مفتيا واحدا، و شاع ذلك من غير نكير. (معیار الحق)

”قوله: لا يرجع المقلد عما قلد فيه من أحكام المجتهدين اتفاقا، نقل الآمدي و ابن الحاجب الإجماع على عدم جواز رجوع المقلد عما قلد فيه. و قال الزركشي: ليس كما قالا، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل أيضا، هل يقلد غيره، أي: غير من قلده في حكم غيره، أي: غير الحكم الذي عمل به، أو لا؟ المختار نعم! للقطع بالاستقراء بأنهم، أي: المستفتين به في كل عصر من زمن الصحابة إلى الآن كانوا يستفتون مرةً واحداً من المجتهدين، و مرةً غيره، أي: غير المجتهد الأول، حال كونهم غير ملتزمين مفتيا واحدا، و شاع ذلك من غير نكير" اھ.

یعنی جب کسی نے کسی مسئلہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرلی تو پھر اس کو اس حادثۂ معینہ میں تقلید سے پھر جانا بالاتفاق درست نہیں۔ آمدی اور ابن حاجب نے اس پر اجماع نقل کیا ہے، اور زرکشی فرماتے ہیں: نقلِ اجماع صحیح نہیں، اس لیے کہ آمدی اور ابن حاجب کے کلام کے علاوہ دوسروں کے کلام سے اس میں بھی خلاف معلوم ہوتا ہے۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ: نقلِ اجماع اور نقل خلاف کے درمیان تطبیق اس طور پر ممکن ہے کہ جو اجماع آمدی اور ابن حاجب سے منقول ہے، وہ عدمِ وقوعِ ضرورت کی صورت پر محمول ہے، اور خلاف، وقوعِ ضرورت پر؛ لہٰذا کلام آمدی و ابن حاجب کو غلط قرار دیے جانے کی حاجت نہیں۔

اور یہ جو کہا کہ: ”جس حکم میں مقلد نے کسی امام کی تقلید نہیں کی تو اس میں اختیار ہے، جس مجتہد سے چاہے دریافت کرلے، اس لیے کہ زمانۂ صحابہ سے لے کر اب تک یہی طریقہ مروج ہے، کہ مقلدین ہر مجتہد سے بلا تعیین احکام پوچھتے ہیں، اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا“ — تو اس کا جواب **اولاً**: تو وہی ہے کہ یہ مقلد غیر ملتزم ہے، اور ہمیں غیر ملتزم کے حال سے بحث نہیں۔

ثانیاً: کما مر، یہ کہ زمانۂ صحابہ و تابعین میں ایک مجتہد کے مسائل مستنبطہ، مقلدین کے جملہ

حوائج ضروریہ کے لیے کافی نہ تھے، اور مقلدین کو احکامِ شرع کا اتباع اور احکامِ شرعیہ کی ملازمت بھی پیش نظر تھی۔ اس زمانے کی طرح خواہش نفس اور حدود شرع سے اعراض ملحوظ نہ تھا، تو اگر ان پر مجتہدِ معین کی تقلید واجب کی جاتی تو مجتہد واحد کے مذہب کے کافی نہ ہونے کے سبب، متعدّد حوادث کے احکام و مسائل میں کیوں کر عمل کرتے؟

قال العلامة خير الدين أبو الفتح البغدادي في كتابه "الوصول":

"و أما قولهم: إن الصحابة ما كلفوا العوام تقليد واحد معين، فإنما جاز ذلك؛ لأنه لم يظهر لكل إمام منهم من الأصول والقواعد ما يفي بأحكام الحوادث والوقائع؛ فإنهم اشتغلوا بتوسيع الخطة، و خصهم الله تعالىٰ بتلك الفضيلة، و أتاح لمن بعدهم فضيلة تهذيب الأصول و تفريع المسائل" اھ.

و هكذا في "العقد الفريد" للسيد السمهودي.

اور اس زمانے کو زمانۂ صحابہ پر قیاس کرنا، قیاس مع الفارق ہے۔ دیکھو! زمانۂ صحابہ و تابعین میں کتب نحو و صرف وغیرہ کا جمع کرنا اور فرق ضالہ پر رد کی کتابوں کا جمع کرنا نہ تھا؛ اس لیے کہ اس زمانے میں اس کی حاجت نہ تھی۔ اور اس کے بعد وقوع حاجت کے سبب یہ امور واجبات ضروریہ سے قرار پائے، چناں چہ امام نووی نے "تہذیب" میں، امام محمد برکلی نے "طریقۂ محمدیہ" میں، اور شیخ علی متقی نے "جوامع الکلم" میں اس مضمون کی صراحت فرمائی ہے۔

قال العلامة الشامي تحت قول صاحب "الدر المختار"

"و يكره إمامة عبد... إلى قوله: و مبتدع":

"أي: صاحب بدعة، أي: محرمة، و إلا فقد تكون واجبة، كنصب الأدلة للرد على الفرق الضالة، و تعلم النحو المفهم للكتاب والسنة" إلخ [1].

ثالثاً: یہ کہ مجتہد معین کی تقلید کے عدمِ وجوب کا حکم جو بعض اکابر سے ملتزم یا غیر ملتزم کے لیے ہے وہ بہ اعتبار اصل اور بالذات ہے، یعنی عوارض سے قطع نظر۔ اگر مقلد کو دیکھو تو ان میں سے کسی پر مجتہدِ معین کی تعیین کرنا واجب نہیں، عروض عوارض کی طرف نظر کرتے ہوئے، (یعنی نیتوں میں فساد اور نفوس پر غلبۂ شہوت کے ظہور کے وقت کہ اس کا ادنی ثمرہ یہ ہے کہ ان پڑھ جاہل دو چار باتیں اور حدیثیں کسی مولوی سے سن کر ائمۂ مجتہدین پر طعن کرتے ہیں، اور لاکھوں علماے دین، صلحا اور فقہاے مسلمین کو زندیق اور کافر کہتے ہیں) امامِ معین کی تقلید کو متعیّن کرنا واجب ہے، چناں چہ علی قاری نے رسالہ "جواز الاقتداء بالمخالف" میں دونوں قول (وجوب اور عدمِ وجوب) میں اسی طور سے تطبیق کی، اور امام قرطبی کے کلام سے سند پیش کی ہے، کما قال:

(۱) رد المحتار، باب: الإمامة، ج:۱، ص: ۵۶۰، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱۴۱۲ھ.

"أقول بتوفيق الله تعالىٰ و عصمته: إنه على التحقيق لا خلاف بين كلام هولاء المحققين، لا في الصورة، و لا في الحقيقة ؛ لأن مرادَ الإمام النووي و من وافقه، كما صرح به الإمام ابن الهمام وغيره، إلزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص و إلجامهم بلجام التقوىٰ ؛ لأن الغالب فيهم التسامح و التساهل والتهاون في أمور الدين، فالتقاط الرخص و الأخذ بالأسهل قد يؤديهم إلى الإباحة و الخروج عن الشرع، كما نبه عليه الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِيۡنَ يَكۡتُمُوۡنَ مَآ اَنۡزَلۡنَا مِنَ الۡبَيِّنٰتِ وَالۡهُدٰى﴾ [البقرة:١٥٩] الآية. و قال: لا يجوز تعليم المبتدع الجدال والحجاج، ليجادل به أهل الحق، و لا يعلم السلطان تاو يلاً يتطرق علىٰ مكاره الرعية، و لا ينشر الرخص في السفهاء، فيجعلوا ذلك طر يقا إلى ارتكاب المحظورات، أو ترك الواجبات" اهـ. فالأولىٰ في مثلها سد الذر يعة. و أما ما قاله الإمام ابن الهمام: بأن ليس في تتبع الرخص مانع شرعي و عقلي، هو جواب تحقيقي، يناسب ذكره لطالب الحق والتحقيق، لا عند المتهاونين في أمر الدين" اهـ.

رابعًا: شارح "تحریر" کا یہ کہنا کہ زمانۂ صحابہ سے لے کر آج تک (یعنی زمانۂ شارح تک) ہر دور میں یہی طریقہ تھا کہ مستفتی لوگ لاعلی التعیین مجتہدین سے سوال کرتے تھے، اور اس پر کوئی انکار نہیں کرتا تھا، یہ قول نقول ثقات کے سراسر مخالف ہے؛ اس لیے کہ وہ مقلدین جو مجتہد مستقل کے بعد اجتہاد کا رتبۂ کامل رکھتے تھے، جیسے امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور حسن بن زیاد و غیر ہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم، سب قسمیں کھاتے تھے کہ ہم لوگ ہرگز مذہبِ امام اعظم کے مخالف حکم نہیں دیتے، كما سبق عن الولوالجية، والحاوي القدسي. اور اسی طرح امام مالک کے تلمیذ خاص یحیٰ بن یحیٰ چار مسائل کے علاوہ کسی مسئلے میں امام مالک کی مخالفت نہیں کرتے، اور اس وقت کے اہل اسلام ان چار مسائل میں مخالفت کے سبب ان پر طعن کرتے اور برا سمجھتے تھے، تو اور مقلدین جو کسی طرح کی اہلیت اجتہاد نہیں رکھتے، ان کے لیے کبھی کسی کی تقلید اور کبھی دوسرے کسی کی تقلید کیوں کر ثابت ہوئی؟ اور یہ حکم کلی کہ "زمانۂ صحابہ سے لے کر آج تک یہی طریق تھا کہ لاعلی التعیین مستفتی سوال کرتے تھے" کس طرح صحیح ہوا؟

علاوہ ازیں زمانۂ شارح سے سیکڑوں برس قبل مجتہدین، کامل ہو چکے تھے، تو اس وقت تک مجتہدین سے لاعلی التعیین سوال کو ثابت کیوں مانا جائے؟ اور یہی نقل مذکور جو مولفِ معیار نے شیخ عزالدین سے نقل کی ہے، اس پر دال ہے کہ جب تک مذاہب مجتہدین مدون نہیں ہوئے تھے، اس وقت تک تقلید لاعلی التعیین کی رَوِش تھی، اور مذاہبِ مجتہدین کی تدوین کے وقت یہ رواج جاتا رہا، تو یہ نقل کس طرح اس کے خلاف مانی جائے؟ اور بعض دیگر جوابات کلامِ آئندہ کے ضمن میں آتے ہیں، فانتظر مفتشا.

وهذا إذا لم يلتزم مذهبا معينا، فلو التزم مذهبا معينا، كأبي حنيفة أو الشافعي، فهل يلزمه الاستمرار عليه، فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل، أم لا؟ فقيل: يلزم، كما يلزم الاستمرار في حكم حادثة معينة قلده فيه؛ لأنه اعتقد أن مذهبه حق، فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده. و قيل: لا يلزم، و هو الأصح؛ لأن التزامه غير ملزم؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالىٰ و رسوله، ولم يوجب علىٰ أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، فيقلده في كل ما ياتي، و يذر غيره، و التزامه ليس بنذر حتىٰ يجب الوفاء به، قلت: و لو نذر لا يلزمه، كما لا يلزمه البحث عن الأعلم و أسد المذاهب على المعتمد، قاله السيد السمهودي، و قال ابن حزم: إنه لا يحل لحاكم و لا مفت تقليد رجل، فلا يحكم و لا يفتي إلا بقوله. و قول ابن حزم لم يوخذ به، و هو كما حكي عنه من دعواه الإجماع علىٰ أن متتبع الرخص فاسق، و هو مردود بما افتى به الشيخ المتفق علىٰ علمه و صلاحه العلامة عزالدين بن عبدالسلام في فتاواه: لا يتعين على العامي إذا قلد إماما في مسئلة أن يقلده في سائر مسائل الخلاف؛ لأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يتساءلون في ما يستتح لهم العلماء المختلفين من غير نكير، و سواء اتبع الرخص في ذلك أو العزائم؛ لأن من جعل المصيب واحدا، و هو الصحيح، لم يعينه. و من جعل كل مجتهد مصيبا فلا إنكار علىٰ من قلد في الصواب. و قال أيضا: و أما ما حكاه بعضهم عن ابن حزم حكاية الإجماع علىٰ منع تتبع الرخص من المذاهب فلعله محمول علىٰ من تتبعها من غير تقليد لمن قال بها، أو على الرخص المركبة في الفعل الواحد، كذا في العقد الفريد في أحكام التقليد للسيد علي السمهودي الشافعي. بل قيل: لا يصح للعامي مذهب؛ لأن المذهب لا يكون إلا لمن له نوع نظر و بصيرة بالمذهب، أو لمن قرأ كتابا في فروع المذهب، و عرف فتاوىٰ إمامه، و أقواله، و أما من لم يتأهل لذلك، بل قال: أنا حنفي، أو شافعي، لم يصر من أهل ذلك المذهب بمجرد هذا، كما لو قال: أنا فقيه أو نحوي، لم يصر فقيها أو نحو يا. و قال الإمام صلاح الدين العلائي: والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في آحاد المسائل، والعمل فيها بخلاف مذهبه إذا لم يكن علىٰ وجه التتبع للرخص، اهـ. قلت: والمراد بخلاف مذهبه: المسائل التي عمل بها، لا التي اعتقدها بدون عمل لقول الكمال. ثم حقيقة الانتقال، أي عن المذهب إنما يتحقق في حكم مسئلة خاصة قلد فيه، و عمل به، وإلا فقوله: قلدت أبا حنيفة رحمه الله في ما أفتىٰ به من المسائل مثلاً، و التزمت العمل به على الإجمال، و هو لا يعرف صورها، ليس حقيقة التقليد، بل هذا حقيقة تعليق التقليد، أو وعد به، لأنه التزم أن يعمل بقول أبي حنيفة في ما يقع له من المسائل التي تتعين في الوقائع، فإن أرادوا (يعني المشايخ القائلين من الحنفية) بأن المنتقل من مذهب إلى مذهب، آثم يستوجب التعزير، إن أرادوا هذا الالتزام فلا دليل علىٰ وجوب اتباع المجتهد المعين بالتزامه نفسه ذلك قولا، أو نية شرعا، قلت: و كذا لا يلزم بالعمل على الصحيح، كما تقدم، بل الدليل اقتضى العمل بقول المجتهد في ما إذا احتاج إليه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ والسوال إنما يتحقق عند طلب الحكم في الحادثة المعينة، و حينئذ إذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به، اهـ. كما نقله السيد السمهودي رحمه الله. ثم قال السمهودي: و إذا أفتاه مفتيان، و اختلفا يخير على الأظهر، اهـ. و قيل الملتزم كمن لم يلتزم، بمعنى أنه إن عمل بحكم تقليد المجتهد لا يرجع عنه، أي عن ذلك الحكم. و في غيره، أي غير ذلك الحكم له تقليد غيره من المجتهدين. و هذا القول في الحقيقة تفسير لقوله: و قيل: لا، قال المصنف (يعني ابن الهمام): و هو، يعني هذا القول الغالب على الظن كناية عن كمال قوته، بحيث يجعل الظن متعلقا بنفسه، فلا يتعلق بما يخالفه، ثم بين وجه غلبته بقوله: لعدم ما يوجبه: أي لزوم اتباع من التزم تقليده شرعا، أي إيجابا شرعيا، إذ لا يجب على المقلد إلا اتباع أهل العلم، لقوله تعالىٰ: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ وليس التزامه من الموجبات شرعا، و يتخرج منه، أي: يستنبط منه أي من جواز اتباع غير مقلده الأول و عدم التضييق عليه جواز اتباعه رخص المذهب أي: أخذه من المذاهب ما هو الأهون عليه في ما يقع من المسائل، و لا يمنع منه مانع شرعي إذ للإنسان أن يسلك المسلك الأخف عليه إذا كان له، أي: للإنسان إليه، أي إلى ذلك المسلك سبيل. ثم بين السبيل بقوله: بأن لم يكن عمل بآخر أي بقول آخر مخالف لذلك الأخف فيه، أي في ذلك المحل المختلف فيه، انتهىٰ عبارة السيد بادشاه، هكذا في العقد الفريد للعلامة ملا حسن الشرنبلالي الحنفي. (معيار الحق)

قوله: ”وهذا إذا لم يلتزم مذهبا معينا، كأبي حنيفة أو الشافعي، فهل يلزمه الاستمرار عليه، فلا يقلد غيره في مسئلة من المسائل، أم لا؟ فقيل: يلزم، كما يلزم الاستمرار في حكم حادثة معينة قلده فيه ؛ لأنه اعتقد أن مذهبه حق، فيجب العمل بموجب اعتقاده. و قيل: لا يلزم، و هو الأصح؛ لأن التزامه غير ملتزم؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالىٰ و رسوله، ولم يوجب علىٰ أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، فيقلده في كل ما ياتي، و يذر غيره“ اھ.

”یعنی ہم نے جو ذکر کیا وہ غیر ملتزم تقلید کا حکم تھا، اب ملتزم میں کلام ہے۔ تو جس کسی نے ایک مذہبِ معین، مثل ابو حنیفہ یا شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ اپنے اوپر لازم کر لیا تو اس صورت میں بعض تو یہ کہتے ہیں کہ: اس کے لیے کسی مسئلے میں ہرگز اپنے امام کی مخالفت درست نہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ: اس کے لیے مخالفت درست ہے، اور یہی قول ثانی اصح ہے؛ اس لیے کہ اس کے التزام کر لینے سے مذہبِ معین لازم نہیں ہو جاتا، اس لیے کہ واجب وہ امر ہے جسے اللہ تعالیٰ یا اس کے رسول نے واجب کیا۔ اور اللہ تعالیٰ عزوجل اور رسول اللہ ﷺ نے کسی کو یہ حکم نہیں دیا کہ جملہ مسائل میں ایک ہی امامِ معین کی تقلید کرے، اور اس کے علاوہ اور مذاہب کو چھوڑ دے“۔

پہلے تو غور کرو کہ مولف کا یہ کلام اس شخص کے لیے مضر ہے جو کسی حال میں ملتزم تقلید پر دوسرے مجتہد کی تقلید کو ہرگز جائز نہ مانے، اور اپنے مجتہد کے علاوہ دیگر ائمہ کے مذاہب کو یکسر چھوڑ دے، اور ہم لوگ وقوع ضرورت کے وقت، اور دو مذہبوں کے جمع ہونے کی صورت میں، یا حصول اجتہاد کے وقت خواہ وہ ایک ہی مسئلہ میں ہو، مذہب ملتزم کا چھوڑ دینا اور دوسرے امام کی تقلید کرنا جائز رکھتے ہیں، لہٰذا مجتہدِ معین کے تمام اقوال کو اختیار کرنا اور دوسرے مجتہد کے اقوال کو یکسر چھوڑ دینا ہم پر لازم نہ ہوا۔ اور کلام مذکور ہمارے لیے مضر نہ ٹھہرا۔

تقلید شخصی کے وجوب کے دلائل

(۶) علامہ ابن امیر حاج نے کہا ہے کہ مختار یہی ہے کہ ایک مسئلہ میں ابو حنیفہ کی مثلاً تقلید کرنی، اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے امام کی تقلید کرنی مباح اور مجوز ہے، واسطے یقین اس بات کے کہ تمام مخلوقات، زمانہ صحابہ سے لے کر آج تک کبھی کسی کی تقلید کرتی تھی اور کبھی کسی اور کی، یہ امر شائع اور متکرر ہو گیا ہے۔ اور اس پر کسی نے انکار نہیں کیا، یعنی گویا سبیل مومنین کا یہی ہو گیا ہے۔ اور فرمایا کہ ایک مذہب کے التزام سے وہ مذہب لازم نہیں ہو جاتا؛ اس واسطے کہ واجب اور لازم وہی امر ہوتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اس کا لازم اور واجب کر دے، حالاں کہ اللہ اور رسول نے کسی کو حکم نہیں دیا کہ ایک مذہب کی تقلید کرو، اور فرمایا کہ دلیل شرعی سے تو فقط یہی ثابت ہوتا ہے کہ وقت حاجت کے، قول کسی مجتہد کا اخذ کیا جائے، اس پر التزام اسی مجتہد کا سوا یہ نہیں ہے ثابت سمع سے۔ چناں چہ تحبیر شرح تحریر میں فرماتے ہیں: و هل يقلد غيره، أي: غير من قلده أو لا في شيء في غيره، أي: غير ذلك الشيء، كأن يعمل أولا في مسئلة بقول أبي حنيفة، و ثانيا في أخرى بقول مجتهد آخر؟ المختار كما ذكره الآمدي و ابن الحاجب: نعم! للقطع بالاستقراء التام بأنهم، أي: المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة، و هلم جرا كانوا يستفتون مرة واحداً و مرة أخرى غيره، غير—

ــ ملتزمين مفتيا واحدا، و شاع و تكرر و لم ينكر، اھ. اور دوسری جگہ تحت اس قول تحریر کے: و قيل لا، فرماتے ہیں: إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالىٰ و رسوله، ولم يوجب الله و رسوله علىٰ أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، فيقلده في كل ما ياتي، و يذر غيره؟ اھ. اور تیسری جگہ تحت اس قول تحریر کے: لعدم ما يوجب، فرماتے ہیں: بل الدليل الشرعي اقتضى العمل بقول المجتهد، و تقليده فيه في ما يحتاج إليه و هو قوله: ﴿فَسْـَٔلُوْۤا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ والسوال إنما يتحقق عند طلب حكم الحادثة المعينة فإذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به، و أما التزامه فلم يثبت من السمع اعتباره ملزما إنما ذلك في النذر، ولا فرق في ذلك بين أن يلتزمه بلفظه أو بقلبه علىٰ أن قول القائل مثلا: قلدت فلانا في ما أفتى به تعليق التقليد و والوعد به، ذكره المصنف، اھ. (معیار الحق)

دوسرے: یہ کہ یہ قول کہ ”اللہ تعالیٰ نے اور رسول اللہ ﷺ نے کسی پر واجب نہیں کیا کہ ایک ہی مذہب کو اختیار کرے اور باقی مذہبوں کو چھوڑ دے“عقلِ سلیم کے نزدیک قابل توجہ نہیں؛ اس لیے کہ جس طرح ہم تقلیدِ معین کو واجب سمجھتے ہیں وہ بلا شبہہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے فرمان سے ثابت ہے۔ چناں چہ ادلۂ اثبات میں عن قریب ہم اسے بہ تفصیل بیان کریں گے۔

[پہلی دلیل] لیکن ایک دلیل عام جو ملتزم اور غیر ملتزم دونوں کو شامل ہے، اور اس کی طرف پہلے بھی اشارہ ہو چکا ہے، یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾[1]

اس آیت کے مطابق جو حکم رسول اللہ ﷺ کا ہے، وہ بعینہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے جم غفیر اور مومنین صالحین کی بڑی جماعت کا اتباع کو حدیث: « اتَّبِعُوا السَّوَادَ الأعظَمَ فإنهُ مَن شَذَّ شُذَّ في النَّارِ[2] » کے ساتھ واجب کیا، ضرورت نہ واقع ہونے کے وقت غیر مجتہد کے لیے تقلید علی التعیین مومنوں کی بڑی جماعت کا طریقۂ مختار ہے، تو اسے اختیار کرنا واجب اور اس کا ترک حرام ہوگا۔ اس سے زیادہ واضح برہان اور مجتہدِ معین کے وجوبِ تقلید کی دلیل اور کیا ہوگی؟ اور بعض محدثین کا اس حدیث کو احکام عقائد، یا اتباع سلطان یا اتباع علما سے خاص کرنا حدیث کو بلا دلیل قوی ظاہر سے پھیرنا ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ حدیث کا لفظ علیٰ سبیل البدلیۃ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

تیسرے: یہ کہ ہم کہتے ہیں: اگر اس کلام سے کہ ”اللہ تعالیٰ نے تقلید مجتہدِ معین کی کسی پر نہیں لازم کی“ تمھاری مراد یہ ہے کہ ابتداءً لازم نہیں کی، تو مسلّم ہے، اور ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ ہمارا کلام مقلد ابتدائی میں نہیں ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ کسی صورت میں واجب نہیں کی، خواہ ابتداءً، خواہ بعد التزام، تو ممنوع اور غیر مسموع ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ: ایک مذہب کا التزام کر لینا مذہب کے حق ہونے کا اعتقاد، مجتہد کی

(۱) القرآن، سورة الحشر: ۵۹، آیت: ۷.
(۲) مشكاة المصابيح، كتاب الإيمان، باب: الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الثاني، ص: ۳۰، مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

جلالت اور اس کے مذہب کی مقبولیت کی علامت ہے، اور بعد التزام بلاضرورت شرعیہ اسے ترک کرنا اعراض اور عدم اعتقاد حقیت اور نقصان مجتہد کے ظہور کا قرینہ ہے، خصوصاً عوام الناس کی نظر میں۔ اور افساد کا موجب ہے اور جو امر تنقیص علماے دین کا موجب ہو اور ائمۂ مجتہدین پر طعن و تشنیع کا باعث ہو وہ ان نصوص آیات اور حدیث کی بنا پر حرام ہے، جو علما اور مجتہدین کی تعظیم پر دال ہیں۔ جیسے آیت: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾[1] (کلمۂ جلالت کے رفع اور لفظ علما کے نصب کی قراءت ساتھ) اس روایت کی تقدیر پر خشیت کا معنی تعظیم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے علما کی تعظیم فرماتا ہے۔

قال الزمخشري في "الكشاف":

"فإن قلت: فما وجه قراءة من قرأ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ و هو عمر بن عبدالعزيز، و يحكىٰ عن أبي حنيفة؟ قلت: الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى إنما يجلهم و يعظمهم، كما يجل المهيب المخشى من الرجال بين الناس من بين جميع عباده" اه[2].

و قال في "المدارك": و قرأ أبوحنيفة و ابن عبدالعزيز و ابن سيرين رضي الله تعالىٰ عنهم: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ و الخشية في هذه القراءة استعارة، والمعنى إنما يعظم الله من عباده العلماء" اه[3].

تو جب اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے علما کی تعظیم فرماتا ہے اور علما، فقہا فی الدین کا نام ہے اور ان میں عمدہ مجتہدین ہیں تو بندوں کے لیے ان کی تنقیص و توہین اور ایسے امور جو تنقیص کے موجب ہوں، حرام ہوں گے؛ اس لیے کہ مفضی الی الحرام[4] حرام ہے۔ دیکھو! سجدہ بعد نماز فی نفسہ حرام نہ تھا لیکن جب یہ موجبِ ہواے نفسانی عوام الناس کے لیے سنت یا وجوب اعتقاد کرنے کے سبب یہ بدعت محرمہ ہے، تو وہ سجدہ حرام یعنی مکروہ تحریمی ہو گیا؛ کیوں کہ وہ حرام کی طرف لے جانے والا ہے۔

قال في "المستملي":

"و ما يفعل عقيب الصلاة فمكروه؛ لأن الجهال يعتقدونها سنة أوواجبة، و كل مباح يؤدي إليه فمكروه" اه.

---

(۱) القرآن، سورۃ فاطر: ۳۵، آیت: ۲۸.

(۲) تفسیر کشاف، ج:۳، ص:۳۰۸، انتشارات آفتاب، تهران، ایران.

(۳) تفسیر مدارك، ص:۳٤۰، جاملی محله، بمبئی.

(٤) مفضی الی الحرام: حرام کی طرف لے جانے والا۔

قال "الطحطاوي":

"الظاهر أنها تحريمية؛ لأنه يدخل في الدين ما ليس منه" اهـ.

تو تنزل کے بعد حاصل یہ ہے کہ ایک مجتہد کی تقلید سے دوسرے مجتہد کی تقلید کی طرف نقل کرنا بالذات حرام نہیں ہے، لیکن جب مقلد نے ایک مجتہد کی تقلید کا التزام کرلیا تو اس زمانے میں یہ امر حرام ہوگا، اس لیے کہ وہ جہال کی نظر میں تنقیص وعیب نمائی کی طرف لے جانے والا ہے، کہ وہ لوگ اس انتقال سے (جو بلا ضرورتِ شرعی اور بلا برہان ہو) یہ سمجھتے ہیں کہ اس مجتہد کے مذہب میں اور خود مجتہد میں ایسے نقصان ہیں کہ مقلد نے التزام کے باوجود اسے ترک کردیا۔

وجوب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تقلیدِ ائمہ کا التزام کرنے والوں کو مطلقاً انتقال کا حکم دیا جائے تو مسلمانوں کے مابین ایسے فتنے اور باہمی بغض وفساد برپا ہوں گے جن کا انسداد دشوار ہوگا۔ اور افساد اور باہمی بغض وفساد نصوصِ قطعیہ: ﴿وَ لَا تُفۡسِدُوۡا فِي الۡاَرۡضِ بَعۡدَ اِصۡلٰحِهَا[1]﴾ وغیرہ کے سبب حرام ہے، مثلاً کسی حنفی المذہب نے اپنی زوجہ کو چھوڑ کر سفر کیا اور مفقود الخبر ہوگیا، دوسرے حنفی نے چاہا کہ میں اس کی زوجہ سے نکاح کرلوں، تو امام مالک کی تقلید کا دعویٰ کرکے چار برس کے بعد ضرورتِ شرعیہ کے وقوع کے بغیر، مالکی المذہب قاضی کی جانب رجوع کیے بغیر اور اس کا حکم نافذ کیے بغیر اس عورت سے نکاح کرلیا، اس کے بعد اس کا پہلا شوہر آگیا تو غور کرو! دوسرے شوہر کا اپنی بیوی کے نکاح کے باب میں تقلیدِ امام مالک کے ساتھ وہ عذر کیوں کر قبول کرے گا؟ اور حتی الامکان قتل وافساد میں کمی نہ کرے گا؛ اس لیے کہ فقہاے حنفیہ لکھتے ہیں کہ جس کسی کو ایسی ضرورت واقع ہو تو چاہیے کہ مالکی قاضی کی طرف رجوع کرے، یہاں تک کہ وہ قاضی وقوعِ ضرورت کو دیکھ کر جوازِ نکاح کا حکم کرے۔ اور کسی کو نزاع وسرتابی کی گنجائش باقی نہ رہے، اور فتنہ وفساد برپا نہ ہو، اور اگر بالفرض قاضیِ مالکی موجود نہ ہو تو بضرورت قاضیِ حنفی وغیرہ کو مذہبِ امام مالک پر فتوے دینا جائز ہے۔

علامہ شامی "در مختار" کے اس قول:

"ولا يفرق بينه وبينها، ولو بعد مضي أربع سنين، خلافا لمالك" کے تحت فرماتے ہیں:

"قلت: و نظير هذه المسئله عدة ممتدة الطهر التي بلغت بروية الدم ثلاثة أيام، ثم امتد طهرها؛ فإنها تبقى في العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض، و عند مالك تنقضي عدتها بتسعة أشهر، و قد قال في "البزازية": الفتوىٰ في زماننا علىٰ قول مالك، و قال الزاهدي: كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة، و اعترضه في "النهر" وغيره بأنه لا داعي إلى الافتاء بمذهب الغير لإمكان الترافع إلى مالكي يحكم

(۱) القرآن، سورة الأعراف: ۷، آیت: ٥٦.

بمذهبه، و علىٰ ذلك مشى ابن وهبان في "منظومته" هناك، لكن قدمنا أن الكلام عند تحقق الضرورة حيث لم يوجد مالكي يحكم به" اھ[1].

وجوب کی تیسری وجہ یہ ہے کہ مجتہدِ معین کی تقلید کا التزام کر لینا مجتہدِ معین کے اتباع پر عہد و میثاق ہے، اور اگرچہ ہم نے تسلیم کیا کہ بالذات مجتہدِ معین کی تقلید واجب نہ تھی، جائز تھی لیکن جب مقلد نے اس امرِ مباح پر عہد کر لیا اور اپنے اوپر اس کو لازم کر لیا تو عہد کا پورا کرنا واجب ہے۔ اور اس التزام کا عہد ہونا کلام نیشاپوری سے ظاہر ہے، جو آیت کریمہ: ﴿وَ الۡمُوۡفُوۡنَ بِعَهۡدِهِمۡ اِذَا عٰهَدُوۡا﴾ کی تفسیر سے ثابت ہے، کما قال:

"و يندرج فيه ما يلتزمه المكلف ابتداءً من تلقاء نفسه مما يكون بينه و بين الله تعالىٰ، كالنذور والأيمان، أو بينه و بين رسول الله ﷺ، كبيعة الرضوان، بايعوه على السمع والطاعة، في العسر واليسر، والمنشط والمكره، و علىٰ أن لا يقولوا إلا الحق أينما كانوا، و لا يخافون في الله لومة لائم، أو بينه و بين الناس واجبا كعقود المعاوضات، أو مندوبا، كالمواعد" اھ بقدر الحاجة[2].

اور صاحبِ قاموس فرماتے ہیں:

"العهد: الوصية، و التقدم إلى المرء في الشيء، والموثق" اھ[3].

علمائے تفسیر و لغت کے بیان کے مطابق یہ التزام، مضبوط وعدہ ہوا جسے "عہد و پیمان" کہتے ہیں۔ یعنی مکلف کا التزام کرنا بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک مضبوط وعدہ اور میثاق ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت ایک مذہبِ معین کے مطابق کی جائے، لہذا بتقاضائے حکم آیتِ کریمہ: ﴿وَاَوۡفُوۡا بِالۡعَهۡدِ ۚ اِنَّ الۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔوۡلًا[4]﴾ اور بحکمِ حدیث شریف:«لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَ لَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ»، اور اس کے علاوہ بہت سی آیات و احادیث سے عہد کا پورا کرنا اور اس کا بجالانا واجب ہوا۔

و قال الإمام الرازي في "التفسير الكبير" تحت قوله تعالىٰ: ﴿وَاَوۡفُوۡا بِالۡعَهۡدِ﴾ بعد نقل الآيات والأحاديث الكثيرة:

"فجميع هذه الآيات والأحاديث دالة علىٰ أن الأصل في البياعات، و العهود، والعقود، الصحة و وجوب الالتزام".

(۱) رد المحتار، باب: فرع ابق بعد البيع قبل القبض، ج:٤، ص:٢٩٦، دار الفكر، بيروت.
(٢) غرائب القرآن و رغائب الفرقان للنيشاپوري على هامش تفسير الطبري، ج:٢، ص:١١٥، المطبعة الميمنية، مصر.
(٣) القاموس، باب الدال، فصل العين، ص: ٣٨٧، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
(٤) القرآن، سورة بني إسرائيل: ١٧، آيت: ٣٤.

"یعنی آیاتِ مذکورہ اور احادیثِ مسطورہ سابقہ سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ بیوع، عہود اور عقود میں اصل صحت ہے، اور اس کا التزام واجب ہے"۔

(۷) ابن الحاجب مالکی نے کہا ہے کہ ایک مسئلہ میں ایک مجتہد کی تقلید کرنی اور دوسرے مسئلہ میں کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرنی تعامل قرون اولیٰ سے ثابت ہے؛ کیوں کہ یقیناً معلوم ہے کہ قرون اولیٰ میں ایسا ہی واقع ہوا تھا۔ اور اگر کوئی ایک مذہب کا التزام بھی کرلے تو وہ التزام ایسا ہے جیسا عدم التزام۔ چناں چہ مختصر الاصول میں فرماتے ہیں: ولا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا، و في حكم آخر المختار جوازه، لنا القطع بوقوعه، و لم ينكر، فلو التزم مذهبا معينا كمالك و الشافعي و غيره فشانها كالأول، اهـ.

(۸) قاضی عضد الملۃ والدین شافعی نے بھی یہی کہا ہے کہ زمانہ صحابہ سے لے کر ہر عصر میں یہی مسلک تھا کہ بدون التزام ایک مذہب کی تقلید کیا کرتے تھے۔ اور کلام کو ابن حاجب کے خوب تفصیل سے (جیسا کہ ہم نے اس کا ترجمہ کیا ہے) شرح کی ہے۔ چناں چہ شرح مختصر میں فرماتے ہیں: إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة، فليس له الرجوع فيه إلى غيره اتفاقا، و أما في حكم مسئلة أخرى فهل يجوز له أن يقلد غيره؟ المختار جوازه. لنا القطع بوقوعه في زمن الصحابة، فإن الناس في كل عصر يستفتون المفتيين كيف ما اتفق و لا يلزمون سوال مفت بعينه و قد شاع و تكرر و لم ينكر، فلو التزم مذهبا معينا و إن كان لا يلزم كمذهب مالك و مذهب الشافعي وغيرهما، ففيه ثلاثة مذاهب: أحدها: يلزم، وثانيها: لا يلزم، و ثالثها : أنه كالأول، و هو من لم يلتزم، فإن وقعت واقعة يقلده فيها، ليس له الرجوع، و أما في غيرها فيتبع فيها من شاء، اهـ. (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: "یہ التزام نذر نہیں ہے کہ پورا کرنا اس کا لازم ہو"— تو علی التسلیم اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب ایفا، نذر میں منحصر نہیں، بلکہ نصِ صریح سے عہد میں بھی ایفا واجب ہے، کما مر.

اور شیخ عضد الدین کے کلام کا ہم بتفصیل جواب دے چکے ہیں، تو یہاں پر تکرار کی حاجت نہیں۔

(۹) فاضل جامع، و ماہر اصول و معقول محب اللہ حنفی بہاری نے، کہ ان کی جلالت شان سے اہل علم کابل و قندھار وہندوستان وغیرہ کے خوب واقف ہیں، ویسا ہی کہا ہے کہ جو کلام سے ان ثقات مذکورین بالا کے لائح ہوا۔ چناں چہ مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں : و هل يقلد غيره في غيره؟ المختار: نعم، لما علم من استفتائهم مرة واحدا و أخرى غيره بلا نكير، و لو التزم مذهبا معينا، كمذهب أبي حنيفة أو غيره، فهل يلزمه الاستمرار عليه، فقيل: نعم، لأن الالتزام لا يخلو عن اعتقاد غلبة الحقّية فيه، و قيل: لا، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله، و لم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، و قيل: من التزم كمن لم يلتزم فلا يرجع عما قلده فيه و في غيره يقلد من شاء، و عليه السبكي. و في التحرير: و هو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعا و يتخرج منه جواز تتبع رخص المذاهب و لا يمنع فيه مانع شرعي إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل، بأن لم يكن عمل فيه بآخر، و كان عليه السلام يحبه ما خفف عليهم، اهـ. و ما نقل عن ابن عبدالبر: أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، فأجيب بالمنع؛ إذ في تفسيق متتبع الرخص عن أحمد روايتان، و ما أورد ربما يكون المجموع مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا إجماعا، كمن تزوج بلا صداق، ولا شهود، و لا ولي، فأقول : مندفع بعدم اتحاد المسئلة، ولأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه هذا، اهـ.

(۱۰) مولانا بحر العلوم عبد العلی حنفی نے (جن کی تحقیق سے علوم نقلیہ اور عقلیہ میں کسی اہل علم کو انکار نہیں، اور نام ان کا ہر مدرسہ اور اہل مجلس میں اہل علموں کے وظیفہ زبان ہو رہا ہے) فرمایا ہے کہ اجماع امت کا تھا اس پر کہ کبھی ایک امام کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے امام کی تقلید کرتے، اور ان تین قولوں میں سے جو سب کی عبارتوں میں گزرے ہیں، اس قول کو کہ التزام کر لینے سے مذہب لازم نہیں ہو جاتا، خوب ثابت کیا ہے، اور اسی کو اختیار کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شخص پر ایک مذہب معین کی تقلید واجب نہیں کی، تو اس کا واجب کہنا گویا نئی شریعت نکالنی ہوئی۔

اور اس قول کو کہ التزام کرنے سے ایک مذہب لازم ہو جاتا ہے، بوجہ معقول، باطل کیا ہے۔ اور قول ثالث کو، یعنی التزام مثل عدم التزام کو تو تسلیم کیا ہے لیکن کلام ان سبھوں کے، یعنی: فلا یرجع عما قلد فیه و في غیره تقلید من شاء، کو دفع اور رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ جو کہ بعض متاخرین نے تشدید کی ہے کہ اگر حنفی ہو کر شافعی ہو جائے تو قابل تعزیر کے ہو جاتا ہے، ان کے اپنے گھر کی شرع ہے۔ اور بہت دھوم دھام سے اس التزام مذہب معین کو باطل کیا ہے۔ چناں چہ شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں: و هل یقلد غیره، أي غیر من قلد به في غیره أي غیر ما قلد فیه؟ المختار: نعم، یقلد إن شاء لما علم من استفتائهم مرة إماما واحدا و مرة أخرى إماما غیره من غیر نکیر من أحد، فصار إجماعا، و تواتر هذا بحیث لا مجال للمماراة فیه، و لو التزم مذهبا معینا أي عهد من عند نفسه أنه على هذا المذهب، کمذهب أبي حنیفة أو غیره من غیر أن یکون هذا الالتزام بمعرفة دلیل کل مسئلة مسئلة، و ظنه راجحا على دلائل المذاهب الأخر المعلومة مفصلا، بل إنما یکون العهد من نفسه بظن الفضل فیه إجمالا، أو بسبب آخر، فهل یلزمه الاستمرار علیه أم لا؟ فقیل: نعم، یجب الاستمرار و یحرم الانتقال من مذهب إلى مذهب آخر، حتى شدد بعض المتأخرین المتکلفین، و قالوا: الحنفي إذا صار شافعیا، یعزر. و هذا تشریع من عند أنفسهم، لأن الالتزام لا یخلو عن اعتقاد غلبة الحقیة فیه، قلت: لا نسلم ذلك فإن شخصا قد یلتزم من المتساوین أمرا لنفعه له في الحال، و دفع الحرج عن نفسه، و لو سلم فهذا الاعتقاد لم ینشأ بدلیل شرعي، بل هو هوس من هوسات المعتقد، و لا یجب الاستمرار على هوسه فافهم. و قیل، لا یجب الاستمرار و یصح الانتقال، و هذا هو الحق الذي ینبغي أن یؤمن و یعتقد به، و لکن ینبغي أن لا یکون الانتقال للتلهي؛ فإن التلهي حرام قطعا في التمذهب کان أو في غیره؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى، والحکم له، و لم یوجب على أحد أن یتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، فإیجابه تشریع جدید، و قیل: من التزم کمن لم یلتزم، فلا یرجع عما قلد فیه و في غیره یقلد من شاء، و علیه السبکي من الشافعیة. و في التحریر: و هو الغالب على الظن لعدم ما یوجبه شرعا أي: لأنه لیس للاتباع لمذهب واحد موجب شرعي، و هذا إنما یدل على جزء الدعوى، و هو أنه یقلد من شاء، ثم البیان قطعي إذ ما لم یوجبه الشرع باطل؛ لأن التشریع بالرأي حرام. و أما أنه لا یرجع عما قلد فیه، فلم یلزم منه قطعا، فلا ینطبق الدلیل على الدعوى، فتأمل. و یتخرج منه أي مما ذکر أنه لا یجب الاستمرار على مذهب جواز اتباعه رخص المذاهب، قال في فتح القدیر: لعل المانعین للانتقال إنما منعوا لئلا یتتبع أحد رخص المذاهب، و قال هو رحمه الله: و لا یمنع منه مانع شرعي؛ إذ للإنسان أن یسلك الأخف علیه إذا کان له إلیه سبیل، بأن لم یظهر من الشرع المنع و التحریم و بأن لم یکن عمل فیه بآخر، هذا مبني على منع الانتقال عما عمل به و لو مرة. و کان علیه و على آله و أصحابه الصلاة و السلام یحب ما خف علیهم، اه. لکن لا بد أن لا یکون اتباع الرخص للتلهي، کعمل حنفي بالشطرنج على رأي الشافعي قصدا إلى اللهو، و کشافعي شرب المثلث للتلهي به، و لعل هذا حرام بالإجماع لأن التلهي حرام بالنص القاطع، فافهم. و ما نقل عن ابن عبد البر: أنه لا یجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، فقد وجد مانع شرعي عن اتباع رخص المذاهب، فأجیب بالمنع، أي بمنع هذا الإجماع، إذ في تفسیق متتبع الرخص عن الإمام أحمد روایتان، فلا إجماع. و لعل روایة التفسیق إنما هو في ما إذا قصد التلهي فقط لا غیر. و ما أورد أنه على تقلید جواز الأخذ بکل مذهب احتمال وقوع في خلاف المجمع علیه؛ إذ ربما یکون المجموع الذي عمل به، مما لم یقل به أحد، فیکون باطلا إجماعا، کمن تزوج بلا صداق للاتباع لقول الإمامین: أي أبي حنیفة والشافعي رحمهما الله، و لا شهود؛ اتباعا لقول الإمام مالك، و لا ولي على قول إمامنا أبي حنیفة، فهذا النکاح باطل اتفاقا. أما عندنا فلانتفاء الشهود، و أما عند غیرنا فلانتفاء الولي، فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسئلة، و قد مر أن الإجماع على بطلان القول الثالث إنما یکون إذا اتحدت المسئلة حقیقة أو حکما، فتدبر. و لأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعینه و إلا احتمل الوقوع في ما ذکر، اه.

نکتہ شناس کو مولانا بحر العلوم کے اس کلام بلاغت نظام سے التزام تقلید کے باب میں اقوال ثلاثہ کی تحقیق خوب معلوم ہوئی اور خوب متیقن ہوا کہ امر محقق یہی ہے کہ التزام سے بھی تقلید مجتہد معین کی لازم نہیں ہو جاتی۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ”بل قیل: لا یصح للعامي مذهب؛ لأن المذهب لا یکون إلا لمن له نوع نظر و بصیرة بالمذهب، أو لمن قرأ کتابا في فروع المذهب، و عرف فتاویٰ إمامه، و أقواله، و أما من لم یتأهل لذلك، بل قال: أنا حنفي، أو شافعي، لم یصر من أهل ذلك المذهب بمجرد هذا القول، کما لو قال: أنا فقیه أو نحوي، لم یصر فقیها أو نحو یا، اه“— یہ بے فائدہ کلام ہے؛ اس لیے کہ باعتبارِ لغت مذہب کا معنی، معتقد جس کی طرف چلا جائے۔

قال في ”القاموس“:

”المذهب: المتوضا والمعتقد الذي یذهب إلیه، والطریقة، والأصل“ اه[1]۔

اور اہلِ اصول وفقہ بھی اس لفظ کو اسی معنیٰ اور معنیٔ طریق پر استعمال کرتے ہیں۔ اور ائمۂ مجتہدین نے کتاب و سنت سے (خواہ بطور نص، خواہ بطور استنباط) عقائد و اعمال کے طریقے مقرر کر دیے ہیں، اور ہر عمل کے احکام کلیہ و جزئیہ (فرضیت، وجوب، ندب، اباحت، حرمت اور کراہت وغیرہ) بیان کیے ہیں، اور غیر مجتہدین ان احکام کو تسلیم کرنے اور ان اعمال کی تعمیل میں مجتہدین کے تابع ہیں، پھر اہل سنت و جماعت کے ان مجتہدین کا اصول مقررہ کی مخالفت کے سبب ان مسائل میں باہم اختلاف واقع ہوا ہے، اور ہر ایک مجتہد کے مسائل مقررہ کو اس مجتہد کا مذہب کہتے ہیں؛ اس لیے کہ اس کا طریقۂ مقررہ اور معتقد وہی ہے تو جس کسی نے ایک مجتہد خاص مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بیان کردہ طریقے کو تمام مسائل میں اختیار کیا اور عدم مخالفت کا التزام کیا، تو اس وقت یہ شخص حنفی المذہب کہلائے گا اور اس کا التزام کرنے والا اقرار پائے گا۔ تو اس التزام کرنے والے شخص کے لیے مجتہد کے جملہ مسائل اجتہادیہ کا التزام، مذہب اور حنفی بن جانے کے لیے جان لینا ضروری نہیں، صرف اجمالاً یہ التزام کافی ہے کہ میں فلاں مجتہد کے مسائل مقررہ پر عمل کروں گا، تو مذہب کی کوئی کتاب پڑھ لینا اور کچھ بصیرت حاصل کر لینا مقلد مذہب اور حنفی بن جانے میں بے کار ہے۔

(۱۱) حافظ الفقہ والاصول، فاضل اخوند حبیب اللہ قندھاری حنفی نے بھی یہی کہا ہے کہ باجماع التزام مذہب معین لازم نہیں۔ اور اگر کوئی اپنی طرف سے التزام کرلے تو پھر اس میں تین قول ہیں، لیکن حق یہی ہے کہ لازم نہیں؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر واجب نہیں کیا کہ ایک ہی مذہب کو پکڑا رہے۔ اور فرمایا ہے کہ عامی کو یہ درست ہی نہیں کیوں کہ مذہب تو اس کا ہوتا ہے، جس کو کچھ معرفت دلیل اور احکام کی ہو۔ سو اگر عامی ہو کر کہے کہ میں حنفی المذہب ہوں، وہ ایسا ہے جیسا کہے میں نحوی ہوں۔ یعنی وہ جھوٹا ہے۔ چناں چہ مغتنم الحصول میں فرماتے ہیں: و هل یقلد المقلد العامل بمذهب في حکم غیره؟ المختار: نعم للقطع بأن المستفتین من عصر الصحابة و هلم جرا کانوا یستفتون مرةً واحداً و أخری غیره، غیر ملتزمین مفتیا واحدا، و شاع ذلك و تکرر و لم ینکر، فکان إجماعا علیٰ أن التزام مذهب معین غیر لازم.

(۱) القاموس، باب الباء، فصل الذال، ص:۱۱۱، مؤسسة الرسالة، بیروت، لبنان.

و اختلف في أنه هل هو ملزم بمعنى أنه لو التزم فهل يلزمه الاستمرار عليه، علىٰ ثلاثة أقوال: فقيل نعم، لأن الالتزام يبتني على ظن حقيته فيجري علىٰ موجبه، و قيل: لا؛ إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالىٰ، ولم يوجب علىٰ أحد أن يتمذهب بمذهب إمامه بعينه، فيقلده في كل ما يأتي، و يذر غيره، والالتزام لما لم يعهد ملزما من الشرع كان بمنزلة التزام كذا لفلان، من غير أن يكون له عليه في التقرير، و هو الأصح في الرافعي وغيره، بل قال ابن حزم: أجمعوا علىٰ أنه لا يحل لحاكم ولا لمفت تقليد معين، فلا يحكم و لا يفتي إلا بقوله، اھ. و قد أنطوت القرون الفاضلة علىٰ عدم القول بذلك بل لا يصح للعامي مذهب و لو تمذهب به؛ لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر و استدلال و معرفة بأقوال إمامه و أحكامه، و أما من لم يتأهل لذلك، و قال: أنا حنفي، أو شافعي، كان لغوا كقوله: أنا فقيه أو نحوي. و غايته أن يكون وعدا... إلى آخر ما قال مثل ما قال الأولون.
(معیار الحق)

اور اس کلام پر کہ: ''مذہب نہیں ہوتا مگر صاحبِ بصیرت و نظر کا، یا اس شخص کا جو ایک کتاب، فروع میں کسی مجتہد کی پڑھے اور فتاوے اس کے معلوم کرے'' — بلا دلیل کلام ہے، من ادعیٰ فليبرهن عليه. البتہ جو مجتہد کتاب و سنت سے احکام بیان کرے گا اور اسے اپنا مذہب قرار دے گا اس کے لیے مسائل مقررہ کی معرفت ضروری ہے؛ اس لیے کہ استخراج مسائل کے بغیر مجتہد کا مذہب قرار نہیں پا سکتا۔ اور مقلد کے لیے مذہب میں اجمالاً یہ التزام کر لینا کہ میں نے فلاں امام کا مذہب اختیار کیا، کفایت کرتا ہے؛ اس لیے کہ اس کے التزام سے پہلے مذہب، مدون اور متعیّن ہو چکا ہے۔

نحوی یا صرفی پر مقلد کا قیاس، درست نہیں

اور نحوی اور صرفی وغیرہ پر مقلد کا قیاس کرنا اس جگہ صحیح نہیں؛ اس لیے کہ نحوی یا صرفی اسے کہتے ہیں جو بالفعل ان علوم کے مسائل ضرور یہ یاد رکھتا ہو، اور اسے ان علوم میں معرفت یا ملکہ حاصل ہو، لہذا علم مسائل یا حصول ملکہ کے بغیر اسے صرفی وغیرہ کہنا حقیقت پر مبنی نہ ہوگا، بخلاف حنفی یا شافعی وغیرہ کے؛ اس لیے کہ حنفی وہ ہے جو مسائل فروع میں تقلید امام ابو حنیفہ کا التزام کرنے والا ہو، خواہ جملہ مسائل یا قدر معتد بہ، مذہب حنفی کی یاد رکھتا ہو، یا نہیں، اور خواہ اسے بصیرت ہو یا نہ ہو، تو نحوی وغیرہ پر اس کا قیاس کرنا وصف جامع کے بغیر ہے، بلکہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص نیا اسلام لایا اور اس نے کہا: میں نے جميع ما جاء به محمد ﷺ کو تسلیم کیا، اور اس کی تصدیق کی، تو یہ شخص محض اس عقیدے اور بیان سے مسلمان ہو گیا، اور اس کا دین اسلام قرار پایا، اس کے باوجود کہ اسلام کے احکام اعتقادیہ اور فروع ملت اس شخص کو تفصیلاً معلوم نہیں ہیں۔

قال العلامة النسفي في "العقائد" وشارحه في "شرحه":

"الإيمان في الشرع التصديق بما جاء به من عند الله تعالىٰ، أي: تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالىٰ إجمالاً؛ فإنه كاف في

الخروج عن عهدة الإيمان، و لا تنحط درجته عن الإيمان التفصيلي" اھ[1]۔
و قال العلي القاري في شرحه" للفقه الأكبر":
"و هو، أي: الإيمان أن يثبت التصديق و الإقرار بما قلنا إجمالاً، و إن عجز عن بيانه و تفسيره إكمالاً" اھ. و هكذا في سائر كتب العقائد.

توجس طرح مومن ہوجانے کے لیے جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالیٰ کی اجمالاً تصدیق کافی ہے، اسی طرح حنفی ہوجانے کے لیے امام ابو حنیفہ کے طریقے کا اجمالاً التزام کرلینا کفایت کرتا ہے، بخلاف نحوی وغیرہ کے، کہ وہ علم نحو کا التزام کرنے والے اور تصدیق کرنے والے کا نام نہیں، جب تک کہ نحو کے معتدبہ مسائل نہ جان لے، اسے نحوی نہ کہیں گے۔

امام صلاح الدین علائی کے قول کی توجیہ

قوله: "قال الإمام صلاح الدين العلائي: والذي صرح به الفقهاء في مشهور كتبهم جواز الانتقال في آحاد المسائل، والعمل فيها بخلاف مذهبه إذا لم يكن علی وجه التتبع للرخص" اھ.

اگر اس کلام کی نقل سے مقصود یہ ہے کہ مثلاً بعض مسائل میں حنفی کا دوسرے مذہب کی طرف انتقال کرنا جائز ہے، تو ہم نے تسلیم کرلیا، لیکن ہم اس انتقال کو حالت ضرورت یا حصول اجتہاد پر محمول کرتے ہیں۔ اور اگر حتماً یہ کلام حالت ضرورت واجتہاد پر محمول نہ ہو تو حمل کا احتمال تو ضرور رکھتا ہے، لہٰذا شارح کا مقصود ثابت نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کا مدعا تو اس وقت ثابت ہوگا کہ اس کی دلیل دعوے پر قطعاً دلالت کرے۔ اور جب دلیل میں ہمارے مدعا کی موافقت کا احتمال ہے تو دلیل خصم کے دعوے کو ثابت کرنے والی کیوں کر ہوگی۔

علاوہ ازیں امام صلاح الدین کا یہ کلام: "إذا لم يكن علی وجه التتبع للرخص" اور یہ کلام "في آحاد المسائل" دونوں غرض شارح اور مقصد مولفِ معیار کے منافی ہیں، اس لیے کہ وہ تو مطلقاً ترک تقلید کے جواز کے قائل ہیں، خواہ رخصت کی تلاش میں ہو یا اس کے بغیر، مسائل کثیرہ میں ہو یا قلیلہ میں، یا تمام مسائل میں۔

اور شارح نے جو یہ کہا کہ: "مراد "بخلاف مذهبه" سے وہ مسائل ہیں جن پر مقلد نے عمل کرلیا ہے، نہ وہ مسائل جس کو اعتقاد کیا ہے، بغیر عمل کے بجہت قول کمال کے کہ انھوں نے فرمایا کہ انتقال مذہب سے حقیقۃً نہیں ہوتا، مگر حکم اس مسئلۂ خاص میں کہ مقلد نے اس پر عمل کرلیا ہے" انتہیٰ۔

---

(۱) شرح العقائد، مبحث: الإيمان هو التصديق...إلخ، ص:۱۲٦، مجلس بركات اشرفيه.

اس میں **اولاً:** کلام یہ ہے کہ اس تقدیر پر ”في آحاد المسائل“ کی قید بے کار ہوگئی، اس لیے کہ جن مسائل پر عمل کرلیا ہے، تم ان میں انتقال تجویز کرتے ہو اور ”بخلاف مذهبه“ سے تم نے وہی مسائل معمول بہ مراد لیے تو اب ”في آحاد المسائل“ کہنا کیسا؟

ثانیاً: یہ رجوع کرنا در حقیقت ایک کام کے ترک کرنے کا نام ہے، اور کسی چیز کی طرف رجوع کرنا دوسرے امر کو اختیار کرنے کو لازم ہے، تو ضروری ہے کہ رجوع کے وقت رجوع کرنے والا فعل اول میں مشغول ہو کہ اس کا ترک کرنا صادق آئے تو جب مقلد کسی مذہب کے موافق کوئی عمل ادا کر چکا پھر اس عمل سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کیوں کر ہوسکے گا؛ اس لیے کہ پہلا عمل کامل طور پر ادا ہو چکا پھر اسی سے رجوع کا کیا معنی؟

اور اگر یہ کہیں کہ: وہ پہلا عمل مثلاً امام ابو حنیفہ کے مطابق چوتھائی سر کے مسح کے ساتھ نماز تھی جب ادا کی تو پھر ادا کرنے کے بعد تقلید امام مالک کی طرف رجوع کیا، اور پورے سر کے مسح کے فرض ہونے کے سبب اس نماز کو باطل ٹھہرایا، تو عمل کے بعد تقلید کی یہ صورت جائز ہے، **تو اس کا جواب یہ ہے کہ** مقلد نے جب عمل کے وقت امام ابو حنیفہ کی اتباع کی تھی تو وہ عمل بہ تقلید امام ابو حنیفہ ادا ہوا تھا، جب وہ عمل تمام ہوا تو اب امام مالک کی تقلید کہاں ہوئی؟ ہاں! دعوائے تقلید ہے۔ لیکن یہ حقیقۃً تقلید نہیں تو بعدِ عمل انتقال کہاں ثابت ہوا۔ اب انتقال کی صرف یہی صورت باقی رہ گئی کہ یا تو ایک عمل کا بعض حصہ ایک مذہب کے موافق اور اسی عمل کا بعض دوسرا دوسرے مذہب کے موافق ہو، تو یہ صورتِ تلفیق ہے، جو بالاجماع باطل ہے۔ اور یا یہ کہ مقلد نے جس مذہب کا التزام کیا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق عمل کرے۔ امام صلاح الدین کا یہی مقصود ہے، اور ہم نے اسی کو حالت ضرورت پر محمول کیا ہے، اور ان کے کلام سے بعدِ عمل انتقال کا جواز مستنبط کرنا عقلِ سلیم سے بہت بعید ہے۔ اور یہ امر مسلّم ہے کہ حقیقۃً تقلید عمل کرنے کے ساتھ ہی ہوتی ہے، لیکن جب ایک مرتبہ کسی مذہب کے موافق عمل کرلیا تو حالت عمل میں وہ عامل اس مذہب کا مقلد ہے، اور تکمیل عمل کے بعد اگر اسی عمل میں یا دوسرے میں اسے اسی مذہب کا مقلد کہو گے تو یہ بمعنیٰ عازم و ملتزم ہوگا؛ اس لیے کہ عملِ گزشتہ کی تقلیدِ حقیقی تو ہو چکی اور عمل آئندہ کی خواہ اسی عمل میں ہو یا دوسرے میں، ابھی متحقق نہیں ہوئی تو اب عزم والتزام کے علاوہ کچھ باقی نہ رہا۔

دوسرے: یہ کہ حقیقت تقلید کے لیے تو عمل ضروری ہے، مگر حنفی یا شافعی بن جانے کے لیے صرف التزام کافی ہے، کما مر. لہذا حنفیت سے دوسرے مذہب کی طرف رجوع کے لیے مذہب اول کے کسی مسئلے پر عمل کرنے کی کچھ ضرورت نہیں، چناں چہ خود شارح مذکور نے اس مضمون کو تسلیم کرلیا ہے، حیث قال:

”لأن المذهب لا يكون إلا لمن له نوع نظر و بصيرة بالمذهب، أو لمن قرأ كتابا في فروع المذهب، و عرف فتاویٰ إمامه و أقواله“ اھ.

اس لیے کہ محض بصیرت اور مسائل مذہب کی معرفت سے مذہب والا ہو گیا، عمل در کار نہ ہوا۔
اور یہ امر بھی مسلّم ہے کہ بطور اجمال جزئیات کی صورتوں کی معرفت کے بغیر ایک مذہب کا التزام (بلکہ معرفت کے ساتھ بھی) وعدۂ تقلید ہے، حقیقۃً تقلید نہیں۔ لیکن ایسا مضبوط وعدہ جو اعتماد و وثوق سے ملا ہوا ہو جسے عہد اور موثق کہتے ہیں، اور تقلید سے رجوع اسی عہد و التزام کے چھوڑنے کا نام ہے، اور بلا ضرورت اور حصول اجتہاد کے بغیر بہ نص قطعی: ﴿وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ ۚ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔوْلًا﴾ [بني إسرآئيل: ٣٤]، اور متعدّد آیات واحادیث جو عہد شکنی کے حرام ہونے پر دال ہیں، سے اسے چھوڑنا حرام ہے۔ یا یہ کہ اس التزام کے ترک سے ائمۂ مجتہدین کی توہین و تشنیع کے اسباب ظاہر ہوتے ہیں، اور عوام الناس اور احمقوں کے لیے دینِ متین کھلواڑ بن جاتا ہے، تو شارح تحریر کا یہ کہنا:

"فإن أرادوا، يعني: المشايخ القائلين من الحنفية بأن المنتقل من مذهب إلى مذهب آثم، يستوجب التعزير، إن أرادوا هذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين، بالتزامه نفسه قولا أو نية شرعا، و كذا لا يلزم بالعمل على الصحيح، كما تقدم، اهـ "— باطل ہوا، اس لیے کہ قرآن مقدس کی نصوص قطعیہ اور سید الانس والجان ﷺ کی احادیث صحیحہ سے گنہ گار ہونے کی دلیل ثابت ہے، كما مر. اور بے شک آیت کریمہ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ بالذات اسی بات کو چاہتی ہے، کہ لاعلمی کے وقت حادثۂ مطلوبہ کسی مجتہد سے دریافت کر کے اس کی تقلید کر لے، لیکن تقلیدِ معین کا حکم اس آیت سے نہیں کیا گیا۔ بلکہ عروض عوارض کے سبب آیات اور احادیث مذکورہ سابقہ سے وجوب کا حکم کیا ہے، فلا منافاة بين حكم وجوب التعيين بجهة عروض عوارض، و إطلاق التقليد بدون التعيين بالذات؛ فافهم و تشكر.

اور ہمارے اس کلام سے شارح تحریر کا باقی کلام، شرح ابن امیر حاج کا دوسرا قول اور قاضی عضد کی طرف منسوب کلام سب دفع ہو گئے۔ عقل مند منصف کے لیے ادنیٰ توجہ کافی ہے۔ اور اسی طرح "مسلّم الثبوت"، "بحر العلوم" اور صاحبِ "مغتنم الحصول" کا کلام دفع ہو گیا۔ اور "تقریر" کی عبارت کا جواب صاحبِ "مسلّم" کے قول کے بیان میں پہلے بہ تفصیل گزر چکا، اعادہ کی حاجت نہیں۔

مع ہذا بحر العلوم کے کلام میں **اولاً:** یہ بات ہے کہ جس وقت تقلیدِ معین کی دلیل بعد التزام، غلبۂ حقیت کے اعتقاد کو قرار دیں، تو بحر العلوم کا اعتراض اس پر وارد ہو، ہم نے تو یہ مسلک اختیار ہی نہیں کیا۔

ثانیاً: یہ ہے کہ مولف کا یہ کہنا کس طرح صحیح ہو گا کہ: "اگر کسی مذہبِ معین کا التزام کیا، یعنی اپنے اوپر یہ عہد کیا کہ میں فلاں مذہب پر رہوں، جیسے مذہب ابو حنیفہ پر، اور یہ التزام ہر مسئلہ کی معرفتِ دلیل ساتھ اور اس کے راجح ہونے کے گمان ساتھ نہیں ہے، بلکہ یہ عہد اجمالاً احتمالِ خطا کے موجود ہونے کے سبب یا کسی اور

سبب سے کیا، تو اس کو اسی مذہب پر برقرار رہنا لازم ہے یا نہیں؟ بعض نے کہا کہ: لازم ہے، اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال حرام ہے، یہاں تک کہ بعض متشددین متاخرین نے کہا ہے کہ: حنفی جب شافعی ہو جائے تو اس کو تعزیر چاہیے۔ اور یہ اپنے گھر سے شریعت بنانا ہے،، اس طور پر کہ کسی مذہب کا التزام اس سے متعلق غلبۂ حقّیت کے اعتقاد سے خالی نہ ہوگا۔ اس پر میں کہتا ہوں کہ انسان کبھی کسی نفع کے واسطے، یا دفع حرج کے لیے، متساوی امور میں سے ایک کو لازم پکڑ لیتا ہے، اھ ترجمة كلامه"۔

یہ قول کس طرح صحیح ہوگا، اس لیے کہ بحر العلوم نے "التزام" کو خود عہد قرار دیا، اور نصوص قرآنیہ و احادیث صحیحہ سے ایفاے عہد واجب ہے، تو ظاہراً بلا تامل اس واجب کا ترک حرام ہے۔

اور یہ کہنا کہ: "بعض متاخرین نے منتقل حنفی پر حکم تعزیر کیا ہے"۔ یہ بھی درست نہیں، اس لیے کہ یہ حکم تو ابو منصور ماتریدی وغیرہ نے کیا ہے، جن کا شمار ائمہ مجتہدین اور علماے متقدمین میں ہے۔ البتہ معاملہ یہ ہے کہ ہر مذہب والا اپنے مذہب کے موافق حکم بیان کرتا ہے، اس لیے یہ کہا ہے کہ: "اگر حنفی شافعی ہو جائے تو قابل تعزیر ہے" ورنہ حنفی کی خصوصیت نہیں۔ بلکہ اگر شافعی وغیرہ بھی وجوہِ جواز کے بغیر انتقال کریں، تو لائق تعزیر ہیں۔

اور جو یہ کہا ہے کہ: "بعض نے کہا کہ انتقال جائز ہے، اور حق یہی ہے، لائق ہے کہ اسی پر اعتقاد رکھا جائے لیکن یہ چاہیے کہ انتقال بطور لہو و لعب نہ ہو" انتہیٰ — یہ ہمارے مدعا کا مثبت ہے نہ کہ منافی۔ اس لیے کہ ضعفِ دلیل کی معرفت اور ضرورت شرعیہ واقع ہوئے بغیر جو انتقال ہوگا وہ بہ طور لہو و لعب و استخفاف ہوگا، اور یہ حرام ہے؛ لہٰذا انتقال بھی حرام ہے۔ و سيأتي من كلام المحققين أن ترك المذهب بدون معرفة الدليل، و وقوع الضرورة لا يكون إلا للتلهي و الاستخفاف.

عروض عوارض کے وقت مجتہد معین کی تقلید واجب ہے

اور بحر العلوم کا باقی کلام واضح ہے، اور اس کے جوابات گزر چکے، پھر بھی ہم کہتے ہیں کہ: اس مسئلے میں ابن ہمام کے اتباع میں ان اکابر کا کلام اس بات پر دال ہے کہ بالذات عروض عوارض سے قطعِ نظر مجتہدِ معین کی تقلید واجب نہیں ہے، اگرچہ بعد التزام ہو۔ لیکن عروض عوارض کے وقت یہ اکابر بھی مجتہدِ معین کی تقلید کو واجب کہتے ہیں۔

دیکھو! صاحبِ "تحریر" ابن الہمام کا کلام، صاحبِ "ہدایہ" کے اس قول کے تحت:

"و لو قضىٰ في المجتهد فيه مخالفا لرأيه، ناسيا لمذهبه، نفذ عند أبي حنيفة، و إن كان عمدا، ففيه روايتان" اھ[1]۔

(۱) الهداية، باب: كتاب القاضي إلى القاضي، ج:۲، ص:۱۲۵، مجلس بركات اشرفيه.

اس مضمون پر صاحبِ "فتح القدیر" فرماتے ہیں:

"هذا عند أبي حنيفة، و عندهما لا ينفذ في الوجهين، يعني وجه النسيان والعمد؛ لأنه قضىٰ بما هو خطأ عنده و قد تضمن وجه أبي حنيفة جوابه بيسير تأمل، و مع ذٰلك ذكر المصنف كصاحب "المحيط": الفتوى علىٰ قولهما. و ذكر في "الفتاوىٰ الصغرىٰ": أن الفتوىٰ علىٰ قول أبي حنيفة، فقد اختلفت الفتوىٰ، و الوجه في هذا الزمان أن يفتي بقولهما؛ لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل، لا لقصد جميل" اهـ[1].

صحت قضا میں مذہب قاضی کے خلاف کے ساتھ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف اور دونوں قولوں کا تعارضِ تصحیح، زمانۂ سابق کے اعتبار سے تھا، اور اِس زمانہ میں چوں کہ نفوس خواہش باطل کی طرف مائل ہیں تو اب حکم یہی ہے کہ خلاف مذہب حکم کرنا ہرگز جائز نہیں، اس لیے کہ قصداً اپنے مذہب کو چھوڑ کر دوسرے مذہب کے موافق حکم کرنا خواہش نفس سے ہی ہو سکتا ہے نہ کہ خوبی کے قصد کرنے سے۔

اگر یہ وہم پیدا ہو کہ یہ حکم قاضی مجتہد کے لیے ہے چناں چہ لفظ مخالفا لرأيه اس پر دال ہے؛ اس لیے کہ رائے مجتہد ہی کے لیے ہوتی ہے، مقلد صاحبِ رائے نہیں ہوتا، تو ہم کہیں گے:

اولاً: یہ کہ جب قاضی مجتہد کو اپنے مذہب کے مخالف حکم دینا درست نہ ہوا تو بے چارے مقلدِ محض کو بہ درجۂ اولیٰ اپنے مذہب کا ترک جائز نہ ہوگا۔

ثانیاً: یہ کہ اس جگہ رائے سے مراد مذہب ہے نہ رائے اجتہادی، تو معنی یہ ہوگا کہ اگر قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف حکم کیا، عام ازیں کہ قاضی مجتہد ہو یا مقلد، تو اگر بھول کر کیا ہے تو امام کے نزدیک نافذ ہے، اور اگر جان بوجھ کر کیا ہے تو اس میں امام سے دو روایتیں ہیں، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہیں، چناں چہ علامہ شامی "در مختار" کے حاشیے میں فرماتے ہیں:

"قضىٰ في مجتهد فيه، أي: أمر يسوغ الاجتهاد فيه، و قوله: بخلاف رأيه، متعلق بقضىٰ. و حاصل هذه المسئلة أنه يشترط لصحة القضاء أن يكون موافقا لرأيه أي: لمذهبه، مجتهدا كان أو مقلدا" اهـ مختصراً[2].

اور صاحبِ "بدائع" کا استدراک جسے علامہ شامی نے اس کے بعد نقل کیا ہے، قاضی مجتہد کے حق میں ہے، نہ کہ مقلد کے حق میں۔ تو علامہ شامی کا پچھلا کلام ہمارے منافی نہ ہوا، کما لا يخفىٰ، فافهم.

(۱) فتح القدير، باب: كتاب القاضي إلى القاضي، ج:٦، ص:٣٩٧، مکتبہ رشیدیہ، پاکستان.
(۲) رد المحتار، كتاب القضاء، ج:٥، ص: ٥٥١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٢١.

قاضی و مفتی کو اپنے مذہب مفتیٰ بہ کے خلاف، حکم اور فتوی دینا درست نہیں

اور یہ شبہہ بھی نہ ہو کہ یہ حکم مذکور قضا کا ہے، یعنی "قاضی کو اپنے مذہب کے خلاف حکم جاری کرنا درست نہیں، اور اس روایت پر فتویٰ دینا اور عمل کرنا خود اپنے مذہب کے خلاف ممنوع نہیں"، یہ شبہہ درست نہیں اس لیے کہ قضا اور افتا کا حکم اور اپنے لیے عمل کا حکم اس جگہ یکساں ہے۔ اور یہ گمان بھی نہ ہو کہ حکم قاضی کا اپنے مذہب کے برخلاف، عدمِ جواز کا حکم اس سبب سے ہے کہ سلطان قضا کو مقید کر دیتا ہے، یعنی مثلاً حنفی کو یہ امر کر دیتا ہے کہ مذہب حنفی پر حکم نافذ کرو، اور اس کے خلاف نہیں۔ تو یہ قاضی دوسرے مذاہب پر اجراے احکام کی بہ نسبت معزول (و بے اختیار) ہوگا؛ اس لیے کہ حکم قاضی کا مذہب کے برخلاف، عدمِ جواز — جو امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان مختلف فیہ ہے اور اس زمانے میں صاحبین کا قول مفتیٰ بہ ہے — اس صورت میں ہے کہ سلطان قضاے قاضی کو ایک مذہب خاص کے ساتھ مقید نہ کرے۔ اور اگر سلطان نے قضاے قاضی کو مذہبِ معین کے ساتھ مقید کر دیا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق قاضی کو حکم سلطان کے خلاف حکم کرنا درست نہیں۔ علامہ شامی ان دونوں مضامین کو شرنبلالی، علامہ قاسم اور ابن الغرس وغیرہ محققین سے نقل کرتے ہیں:

"قال الشرنبلالي في "شرح الوهبانية": محل الخلاف في ما إذا لم يقيد عليه السلطان القضاء بصحيح مذهبه، و إلا فلا خلاف في عدم صحة حكمه بخلافه؛ لكونه معزولاً عنه. قلت: و تقييد السلطان له بذلك غير قيد لما قاله العلامة قاسم في "تصحيحه": من أن الحكم والفتوىٰ بما هو مرجوح خلاف الإجماع. و قال العلامة قاسم في "فتاواه": و ليس للقاضي المقلد أن يحكم بالضعيف؛ لأنه ليس من أهل الترجيح، فلا يعدل عن الصحيح إلا لقصد غير جميل، و لو حكم لا ينفذ؛ لأن قضاءه قضاء بغير الحق؛ لأن الحق هو الصحيح. و ما وقع من أن القول الضعيف يتقوّى بالقضاء، المراد به قضاء المجتهد، كما بين في موضعه. و قال ابن الغرس: وأما المقلد المحض فلا يقضي إلا بما عليه العمل و الفتوىٰ. و قال صاحب "البحر" في بعض رسائله: أما القاضي المقلد فليس له الحكم إلا بالصحيح المفتىٰ به في مذهبه، ولا ينفذ قضاءه بالقول الضعيف، و مثله ما قدمه الشارح أول كتاب القاضي، وقال: و هو المختار للفتوىٰ، كما بسطه المصنف في فتاواه وغيره. و كذا ما نقله بعد أسطر عن الملتقط" اھ[1].

(۱) رد المحتار، كتاب القضاء، ج:٥، ص: ٥٥٢، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٢١.

اور خود "در مختار" میں اس بات کی صراحت ہے کہ قاضی اور مفتی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ دونوں کے لیے اپنے مذہب کے خلاف حکم کرنا اور فتویٰ دینا درست نہیں، کما قال:

"و حاصل ما ذكره الشيخ قاسم في "تصحيحه": إنه لا فرق بين المفتي والقاضي، إلا أن المفتي مخبر عن الحكم، والقاضي ملزم به، و أن الحكم و الفتيا بالقول المرجوح جهل و خرق للإجماع" اھ[1].

اور علامہ شامی فرماتے ہیں کہ جس طرح قاضی اور مفتی کو اپنے مذہبِ مفتیٰ بہ کے خلاف قولِ مرجوح پر حکم اور فتویٰ دینا درست نہیں، اسی طرح محققینِ حنفیہ کے نزدیک اپنے لیے عمل دینا بھی جائز نہیں، ان کی تصریح یہ ہے:

"و كذا العمل به لنفسه، قال العلامة الشرنبلالي في رسالته "العقد الفريد في جواز التقليدِ: "مقتضى مذهب الشافعي، كما قاله السبكي: منع العمل بالقول المرجوح في القضاء والإفتاء دون العمل لنفسه. و مذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه؛ لكون المرجوح صار منسوخا. و قيده البيري بالعامي، أي: الذي لا رأي له، يعرف به معنى النصوص حيث قال: هل يجوز للإنسان العمل بالضعيف من الرواية في حق نفسه؟ نعم! إذا كان له رأي، أما إذا كان عاميا فلم أره، لكن مقتضىٰ تقييده بذي الرأي أن لا يجوز للعامي ذلك، قال في "خزانة الروايات": العالم الذي يعرف معنى النصوص والأخبار، و هو من أهل الدراية، يجوز له أن يعمل عليها، و إن كان مخالفا لمذهبه، قلت: لكن هذا في غير موضع الضرورة، فقدذكر في حيض" البحر" في بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة، ثم قال: و في "المعراج" عن فخر الأئمة: لو أفتىٰ مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة، طلبا للتيسير كان حسنا، و كذا قول أبي يوسف في المني: إذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل، ضعيف، و أجازوا العمل به للمسافر أو الضيف، الذي خاف الريبة، كما سيأتي في محله، و ذلك من مواضع الضرورة" اھ[2].

اس کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک روایاتِ مرجوحہ پر عمل کرنا، فتوے دینا اور فیصلہ کرنا درست نہیں، اور بیری نے عمل لنفسہ میں عامی کی قید لگائی ہے یعنی وہ شخص جو نصوص واخبار کے معانی نہیں پہچانتا بلکہ کسی قسم کا اجتہاد نہیں رکھتا اس کے لیے یہ حکم ہے۔ اور جو شخص فی الجملہ صاحبِ درایت ہو اس کے لیے روایات

(۱) الدر المختار، مقدمة الكتاب، ج:١، ص:٧٤، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٢١ھ.
(۲) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:١، ص:٧٤، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٢١ھ.

مرجوحہ کو ترجیح دینا اور اختیار کرنا جائز ہے، اس لیے کہ وہ شخص فی الجملہ اجتہاد رکھتا ہے، تو اگر اپنے مذہب کی روایاتِ مرجوحہ یا دوسرے مذہب کی روایت کو (کہ وہ بھی اس کے مذہب کی بہ نسبت مرجوح یا غلط ہے) قوتِ دلیل کے ملاحظہ کے ساتھ ترجیح دے تو جائز ہے۔

اس مضمون کی بخوبی وضاحت علامہ شامی کے اس کے بعد ذکر کردہ اس کلام سے ہوتی ہے، فرماتے ہیں:

"فتحصل مما ذكرناه أنه ليس للإنسان التزام مذهب معين، و أنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه، مقلدا فيه غيرإمامه، مستجمعا شروطه، و يعمل بأمر ين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرىٰ، و ليس له إبطال عين ما فعله بتقليد إمام آخر؛ لأن إمضاء الفعل كإمضاء القاضي لا ينقض"، اھ[1].

یہ کلام جو دوسرے امام کی تقلید کے جواز پر دلالت کرتا ہے، یہ صاحبِ درایت عالم، یعنی مجتہد فی الجملہ کے ساتھ خاص ہے، یا حالتِ ضرورت پر محمول ہے تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو سکے، چناں چہ علامہ شامی کا آنے والا کلام جسے بعدِ عمل، جوازِ تقلید میں شرنبلالی سے نقل کیا ہے، اس پر دلالت واضحہ رکھتا ہے۔

و قال أيضاً:

" إن له التقليد بعد العمل، كما إذا صلىٰ ظانا صحتها علىٰ مذهبه، ثم تبين بطلانها في مذهبه، وصحتها علىٰ مذهب غيره، فله تقليده، ويجتزي بتلك الصلاة علىٰ ما قال في "البزازية": إنه روي عن أبي يوسف، أنه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام، ثم أخبر بفارة ميتة في بير الحمام، فقال: ناخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثاً " اھ[2].

اور دلالت کی وجہ یہ ہے کہ اس قول میں مذہبِ غیر کی تقلید کرنے والا، مجتہد ہے، یعنی امام ابو یوسف۔ نیز جب نمازِ جمعہ پڑھ چکے تو اربابِ جماعت متفرق ہو گئے، اب مذہبِ حنفی کے مطابق اس نماز کی اصلاح بہت دشوار ہے، تو ضرورت بھی متحقق ہے، اس لیے کہ ایسے مواقع میں سجدۂ سہو ساقط ہے، کہ مجمع کثیر جیسے جمعہ اور عیدین میں سجدۂ سہو کے ساتھ نماز کی اصلاح ممکن نہیں، کما لا يخفىٰ على الماهر. تو اس ضرورت کے سبب امام ابو یوسف نے، جو خود مجتہد تھے مجتہدینِ مدینہ کی تقلید فرمائی۔

(۱۲) شیخ الفقہاء و امام الاصولیین، مولانا اکمل، صاحب عنایہ، (حاشیہ ہدایہ) نے بھی تقریر الاصول میں ایسا ہی کہا ہے کہ التزام مذہب معین لازم نہیں۔ چناں چہ فاضل قندھاری نقل کرتے ہیں: ثم في التقرير: من المعلوم أنه لا يشترط أن يكون للمجتهد مذهب مدون، و أنه لا يلزم أحدا أن يتمذهب بمذهب أحد من الأئمة، بحيث يأخذ أقواله كلها، و يدع أقوال غيره كلها، كما قدمناه بأبلغ من هذا.

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۷۵، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۲۱ھ.

(۲) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۷۵، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۲۱ھ.

و من هاهنا قال العراقي: انعقد الإجماع علىٰ أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، و أجمع الصحابة علىٰ أن من استفتى أبا بكر و عمر رضي الله تعالى عنهما و قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل وغيرهما، فمن ادعى برفع هذين الإجماعين فعليه البيان، اه.
أقول: و أنت تعلم أن إجماع الصحابة لا يحتمل النسخ بإجماع آخر، انتهى ما في المغتنم.
تنبیہ: جو کوئی تین قول در باب التزام تقلید کے گزرے ہیں، تو وہ اس صورت میں ہیں جب کوئی اپنے نفس پر التزام کسی مذہب کا کرلے تو کوئی حضرت مخاطبین میں سے یہ نہ سمجھیں کہ یہ تین قول لزوم تقلید میں ہیں، خواہ کوئی التزام کرے، نہ کرے؛ اس لیے کہ قبل التزام کے بالاجماع تعین مذہب لازم نہیں ہے۔ چناں چہ ہر ایک عبارت سے عبارات مذکورہ بالا میں سے ایسا ظاہر ہو رہا ہے کہ ادنیٰ طالب علم بھی سمجھ لے۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ تینوں قولوں میں سے بھی قول حق اور مدلل بہ دلیل، یہی ہے کہ التزام سے بھی لزوم ایک مذہب کا نہیں ہو جاتا، اور قول باللزوم محض غلط اور بے دلیل شرعی ہے۔ اور اگر کچھ دلیل ہے تو اسی قدر کہ: لأن الالتزام لا يخلو عن غلبة ظن الحقية. سو اس کی بھی مولانا بحر العلوم نے خوب تحقیق کی ہے، پس کیوں کر قول غلط و بے دلیل، بلکہ مخالف دلیل مقابل قول حق اور مدلل کے ہو سکتا ہے، فتدبر۔ (معیار الحق)

اب منصفین عقلا پر جو دین داری کی ادنیٰ بو رکھتے ہیں، خوب ظاہر ہو گیا کہ اکابر علما کا کلام جسے "مولفِ معیار" نے مجتہدِ معین کی تقلید کے عدمِ وجوب میں نقل کیا ہے، وہ یا تو مجتہد کے حق میں محمول ہے، یا حالتِ ضرورت پر، یا عدمِ وجوب بالذات پر، چناں چہ اس کی تصریح خود ابنِ ہمام، صاحبِ بحر اور علامہ قاسم وغیرہ محققین کے کلام سے نقل کر دی گئی۔ اور عن قریب بحر العلوم اور شاہ ولی اللہ مرحوم وغیرہما کے قول سے اس کی تائید کی جائے گی۔ لیکن مولف معیار تعصب یا قلت تدبر سے تطبیقِ روایات کے طریقوں کی طرف توجہ کیے بغیر علی الاطلاق حکمِ وجوب کی نفی کر کے جاہلوں کو مغالطے میں ڈالتا ہے، اور تقلید علی التعیین کو کہیں شرک اور کہیں حرام قرار دیتا ہے، اگر چہ ہمارے سابقہ اقوال ادنیٰ التفات کے ساتھ مولف معیار کے آئندہ اقوال کے دفع کے لیے کافی ہیں، جنھیں اس نے اپنے زعم میں تقلیدِ معین کے حکمِ وجوب کی نفی کے لیے لکھے ہیں، لیکن بعض نکاتِ جدیدہ اور فوائدِ لطیفہ کے سبب کچھ اور اضافہ کیا جاتا ہے، تو سنو!

شرح ابن حاجب کی منقولہ عبارت کی توجیہ

(۱۳) شرح شیخ ابن حاجب میں لکھا ہے کہ یوں کہنا کہ جس کی ایک دفعہ ایک مسئلہ میں تقلید کی جائے تو پھر اور مسئلوں میں بھی اسی کی تقلید واجب ہے، یہ منسوخ کرنا نص کا ہے، یعنی: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ کا۔ اور مخالف ہے اجماع سلف کے، اور مخالف ہے حدیث کے۔ چناں چہ فرماتے ہیں: لا يرجع بعد التقليد في ما قلد اتفاقا، و في حكم آخر المختار جوازه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ فالقول بوجوب الرجوع إلى من قلد أولا في مسئلة يكون مقيدا للنص، و هو يجري مجرى النسخ، علىٰ ما تقرر في الأصول. و لقوله ﷺ: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديهم. و أن العوام في السلف كانوا يستفتون الفقهاء من غير رجوع إلى مذهب معين من غير نكير، فحل محل الإجماع على الجواز، كذا في شرح ابن الحاجب، كذا في عقد الجيد.
أقول: لنا في هذا الحديث بناء علىٰ ما قال ابن حزم والبزار والإمام أحمد كلام، و إنما نقلناه محافظة على النقل، فيبقى مستندنا في كلامه عموم النص القرآني، و إجماع السلف، فافهم. (معیار الحق)

مولفِ معیار نے ”شرح ابن حاجب“ سے جو یہ نقل کیا ہے:

”لا يرجع بعد التقليد فيما قلد اتفاقا، و في حكم آخر، المختار جوازه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾، فالقول بوجوب الرجوع إلى من قلد أولا في مسئلة يكون مقيدا للنص، وهو يجري مجرى النص، على ما تقرر في الأصول“ اه.

”یعنی جس امر میں کسی مجتہد کی تقلید نہیں کی تو اس میں اختیار ہے جس امام کی چاہے تقلید کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ مطلق ہے، اس میں کسی کی تقلید کی تعیین نہیں، تو اس مجتہد کی تقلید کے وجوب کا قول جس کی پہلے تقلید کی ہے نص مطلق کو مقید کر دے گا، اور یہ جائز نہیں، اس لیے کہ یہ نسخ ہے، انتہیٰ“۔

یہ قول ہمارے لیے مضر نہیں اس لیے کہ وجوبِ تقلیدِ معین کا حکم جو بہ سبب عارض کیا گیا، اور عدمِ وجوبِ تعیین کا حکم (جو بالذات عروض عوارض سے قطعِ نظر ہے، اور نص مذکور اس پر دال ہے) دونوں میں منافات نہیں، لہٰذا نصِ مذکور جو بالذات اطلاق پر دال تھا، اپنی حالت پر باقی رہا۔

ثانیًا: یہ کہ ہم نے اس جگہ تقلیدِ معین کے وجوب بعدِ التزام کی بات کہی ہے، اور اس کے وجوب کی دلیل آیت کریمہ: ﴿وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ﴾ پیش کی ہے، تو یہ آیت، اطلاق والے نص کے لیے قید ہوگی، اور آیت کا آیت سے نسخ بلا تامل جائز ہے۔

ثالثًا: یہ کہ مولف اس سے پہلے اسی آیت: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ کو اہلِ ذکرِ حق کے ساتھ متعدّد آیتوں کے سبب مقید مان چکا ہے۔ اور آیت مطلق نہ رہی، تو ایک مرتبہ آیات کے ساتھ مقید ہو جانے کے بعد اخبارِ آحاد اور قیاس وغیرہ سے اس میں اور تقییدیں جائز ہو گئیں، كما لا يخفى على مهرة الأصول.

رابعًا: یہ کہ مولف کا مذہب تو یہ ہے کہ اخبارِ آحاد سے بھی آیات کو مخصوص اور مقید کر لیتا ہے، كما سيجيء في آخر كتابه هذا. تو مولف کی تسلیم پر بنا کرتے ہوئے حدیث: «اتَّبِعُوا السَّوَادَ الأَعْظَمَ» سے اس کی تقیید ہو جائے گی، هذا، و قد سلف منا جواب ما بقي من كلامه.

(۱۴) ابو الاخلاص ملا حسن الشرنبلالی الحنفی نے دلائلِ عقلیہ اور نقلیہ سے ثابت کیا ہے کہ التزام مذہب معین کا انسان پر ضرور نہیں۔ اور اس بات میں ایک رسالہ مستقل تالیف کیا ہے، جس کا نام رکھا ہے، العقد الفريد لبيان الراجح من الخلاف في جواز التقليد. چناں چہ بعد خطبہ اس رسالہ کے فرماتے ہیں: و بعد: فيقول العبد الواثق بكرم ربه الوفي، أبو الإخلاص حسن الشرنبلالي الحنفي: قد ورد سؤال في رجل حنفي المذهب يسيل منه دم أو نحوه، أراد تقليد الإمام مالك في عدم نقض الوضوء، بذلك الخارج، و تقليده أيضا في عدم۔

ـ النقض باللمس الذي لا لذة معه، كما قاله الإمام الأعظم مطلقا، فهل يجوز له التقليد؟وما الحكم في ذلك؟ ابسطوا الجواب و لكم الثواب من الكريم الوهاب. فأجبت بجواز التقليد من غير تقييد بالعذر، مجانبا للتلفيق، مصاحبا للتوفيق بالتحقيق. و سأذكر عن أئمتنا جواز ذلك بجملة من الفروع، كقول أهل الأصول، إن شاء الله تعالىٰ. و جمعته بهذه الأوراق؛ امتثالا لأمر النبي عليه الصلاة والسلام، حيث أمر بجمع العلم والتقييد، و سميته بالعقد الفريد لبيان الراجح من الخلاف في جواز التقليد، راجيا من الله سبحانه القبول، فهو خير مسئول، و أكرم مأمول. فقلت: نعم يصح تقليد الإمام مالك في عدم نقض الوضوء بما يسيل من دم و قيح، سواء من المخرج أو غيره، و سواء كان التقليد لمعذور أو سالم من العذر، و سواء كان التقليد بعد العمل بما يخالفه من مذهب أبي حنيفة، أو كان قبل العمل به، و لكن على المقلد الإتيان بما هو مسنون أو مستحب عند الإمام أبي حنيفة و هو شرط عند الإمام مالك، كأن يتوضأ ناو يا مرتبا مواليا غسله مدلكا لجسده. پھر بعد اس کے ہر ایک جزو دعویٰ کو دلائل سے ثابت کرکے اخیر میں رسالہ کے قبل ایک ورق کے فرماتے ہیں۔ فتحصل مما ذكرنا أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين، و أنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه، مقلدا فيه غيرإمامه، مستجمعا شروطه، و يعمل بأمرين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرىٰ، و ليس له إبطال عين فعله بتقليد إمام آخر؛ لأن إمضاء الفعل كإمضاء القاضي لا ينقض، انتهى كلامه. (معیار الحق)

اور شرنبلالی کا یہ کلام: ”فتحصل مما ذكرنا أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين“ کلام سابق کے مثل ہم پر حجت نہیں؛ اس لیے کہ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ بالذات انسان پر مذہب معین کا التزام واجب نہیں، تو مسلّم ہے، اور ہمارے منافی نہیں؛ اس لیے کہ ہم عوارض کے سبب واجب کہتے ہیں۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ عوارض کے ساتھ بھی واجب نہیں تو ممنوع بلکہ غیر صحیح ہے، کما مر.

علامہ شامی کی عبارت میں مولف کی تحریف اور منتقل مذہب کے بارے میں علامہ شامی کی تحقیق

(۱۵) سید محمد امین، المشہور بابن العابدین الشامی الحنفی نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ تعین مذہب معین انسان پر لازم نہیں، اگرچہ خود التزام کرلے، اور اسناد اس دعویٰ کی تحریر شیخ ابن الہمام اور شرح تحریر ابن امیر حاج سے، اور عقد الفرید ملا حسن شرنبلالی سے لائے ہیں۔ مگر چوں کہ کلام شیخ ابن الہمام کا، اور شارح ابن امیر حاج کا، اور ملا حسن شرنبلالی کا ابھی گزرا ہے؛ اس لیے نقل کرنا عبارت شامی کا جو مشتمل ہے اوپر کلام ان اکابر کے ضرور نہیں۔ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ عامی کو مذہب سے کیا علاقہ؟ اس لیے کہ مذہب تو اس شخص کا ہوتا ہے، جس کو کچھ بصیرت مذہب میں ہو، پھر عامی ہو کر اگر کوئی کہے کہ میں حنفی ہوں، یا شافعی ہوں تو وہ حنفی فی الواقع تھوڑا ہی ہو جائے گا، جیسا کہ کہے کہ میں نحوی ہوں۔ چناں چہ رد المحتار حاشیہ در المختار میں بعد نقل کرنے عبارت تحریر اور تحبیر کی، ارشاد کرتے ہیں: قلت: و أيضا قالوا: العامي لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه. و علله في شرح التحرير: بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر و استدلال، و بصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب، و عرف فتاوىٰ إمامه، و أقواله، و أما غيره ممن قال: أنا حنفي، أو شافعي، لم يصر كذلك بمجرد القول، كقوله: أنا فقيه، أو نحوي، و تقدم تمام ذلك في المقدمة، أول هذا الشرح. و إنما أطلنا في ذلك؛ لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في بعض الكتب من إطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد، فيحملهم على تنقيص الأئمة المجتهدين، فإن العلماء حاشاهم الله تعالىٰ أن يريدوا الإزدراء بمذهب الشافعي أو غيره، بل يطلقون تلك العبارات بالمنع من الانتقال؛ خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين. اهـ. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار علامہ شامی کے کلام سے جو یہ نقل کرتا ہے کہ: ''تعیین مذہبِ معین انسان پر لازم نہیں'' اور علامہ شامی کی وہ عبارت جو اس کے مدعا کے منافی تھی اسے حذف کر کے باقی کو ذکر کیا ہے، اس کا حال سنو!

''در مختار'' میں ''فتاویٰ سراجیہ'' سے نقل کیا ہے: ''حنفي ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر، اھ [1]'' (یعنی ایک شخص مثلاً حنفی تھا اس نے مذہب شافعی کی طرف انتقال کیا تو اسے تعزیر کرنا چاہیے)۔

اس کلام سے یہ وہم پیدا ہوا کہ شاید مذہبِ امام شافعی کو فقہاے حنفیہ نے کچھ برا سمجھا کہ اس کے اختیار کرنے سے حکم تعزیر جاری کیا، اور حال یہ ہے کہ ائمۂ مجتہدین کے تمام مذاہب اچھے ہیں، اور اس کے اختیار کرنے والے ہدایت یاب اور نجات یافتہ ہیں، اس وہم کو دفع کرنے کے لیے علامہ محمد عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مذہبِ حنفی کو ترک کرنا اور مذہبِ شافعی اختیار کرنا دو حال سے خالی نہیں: یا بایں طور ہے کہ مذہب حنفی کو ترک کرنے والا صاحبِ فہم و درایت ہے (یعنی فی الجملہ قوتِ اجتہاد رکھتا ہے) اور اس نے اپنی قوتِ اجتہادی صَرف کر کے کسی مسئلے میں دلیلِ امام کا ضعف دیکھا اور امام شافعی کی قوتِ دلیل پہچانی اس سبب سے اس نے مذہب حنفی ترک کر کے مذہب شافعی اختیار کیا، تو اس پر کچھ ملامت نہیں؛ اس لیے کہ تمام ائمہ کے مذاہب لائقِ اتباع ہیں، اور منتقل ہونے والا شخص دلائل کو ترجیح دینے اور قوت وضعف کی معرفت کے لائق ہے، تو اس کا رجوع قوتِ اجتہادی کے ساتھ اتباعِ حق کے لیے ہے، جو شرع میں بشرائط معتبر ہے۔ یا مذہبِ حنفی کو ترک کرنا قوتِ اجتہادی نہ ہونے کے سبب دلائل کی قوت وضعف کی معرفت کے بغیر ہوگا، تو یہ ترک کرنا اتباعِ ہویٰ اور غرضِ نفسانی دنیوی کے سبب ہوا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس نے مذہب حنفی کو ایسا ہلکا سمجھا کہ اسے اپنی خواہش کا تابع بنایا، اور اس کے اس فعل سے مذہبِ امام اور امام کی اہانت کی علامت پیدا ہوئی۔ علامہ شامی نے مذہب چھوڑنے کو انھیں دو احتمالوں میں دائر کیا ہے: ایک حصول معرفتِ دلیل، اور دوسرا ہواے نفسانی اور غرضِ دنیوی۔

اور اکابر مثلاً ابن ہمام اور ابن امیر حاج وغیرہ کا وہ کلام جو اس بات پر صراحۃً دلالت کرتا ہے کہ ''ایک مذہب کا ترک کرنا اور دوسرا مذہب اختیار کرنا جائز ہے، اور اللہ تعالیٰ نے کسی پر مجتہدِ معین کی تقلید لازم نہیں کی'' اس کو نقل کر کے اسے دلیلوں کی معرفت رکھنے والے کے حق میں محمول کیا ہے، جسے تارکِ مذہب کی قسم اول میں ہم نے ذکر کیا ہے، اور وہ عبارتیں جو اپنے مذہب کے ترک کی ممانعت اور دوسرے مذہب کے اختیار کرنے کے منع میں وارد ہیں، جیسے ''سراجیہ'' وغیرہ کی مذکورہ عبارت، ان کو اُس تارک کے حال پر محمول کیا ہے، جو غرض نفسانی کے سبب ایک کو ترک کر کے دوسرے کو اختیار کرے، اس مذاہب مجتہدین کے ساتھ کھلواڑ کرنے اور مضحکہ خیزی کا اندیشہ ہے۔ اور ابن ہمام وغیرہ کا وہ کلام کہ ''اللہ تعالیٰ نے کسی مجتہدِ معین کی تقلید لازم نہیں کی ہے''۔

(۱) در مختار، باب: التعزیر، جلد: ٦، ص: ٩٨.

اس کا اس طور پر جواب دیا ہے کہ سچ ہے کہ تقلیدِ معین بالذات لازم نہیں مگر بواسطہ عوارض لازم ہوجاتی ہے، تو فقہا کے کلام سے جو تقلیدِ معین کا لزوم مفہوم ہے، وہ اس وجہ سے ہے کہ کسی مذہب کے التزام کرنے والے کا ترکِ تقلید، دلیلِ شرعی کے بغیر مذاہبِ مجتہدین کے ساتھ استخفاف کی علامت ہے۔

اب انصاف پسند عقلا کو چاہیے کہ بغور شامی کی عبارت دیکھیں، اور ملاحظہ کریں کہ اس سے مذکورہ مضمون کس طرح بوضاحت سمجھا جاتا ہے، اور ہمارے سابقہ جوابات کا یہی حاصل ہے۔ اور یہ بات بھی یاد رکھیں کہ علامہ شامی نے جو یہ کہا ہے کہ: ”جس کو معرفتِ ادلہ حاصل ہو، یعنی فی الجملہ مجتہد ہو، اس کے لیے ان مسائل میں جن کے دلائل کا ضعف اس نے پہچان لیا ہے، اپنے مذہب کا ترک کرنا جائز ہے“۔ یہ زمانۂ سابق کا حکم ہے، نہ اس زمانے کا۔ ورنہ ابن ہمام مجتہد اور مقلد کے بارے میں تعمیم کرکے یہ کیوں فرماتے:

”والوجه، في هذا الزمان الفتوىٰ علىٰ قولهما؛ لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل، لا لقصد جميل“ اھ، كما مر مفصلاً [۱].

و نص كلام الشامي هذا:

”قال في ”الدر المختار“: حنفي ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر“ أي: إذا كان ارتحالا لا لغرض محمود شرعاً، لما في ”التاتارخانية“: حكي أن رجلا من أصحاب أبي حنيفة خطب إلى رجل من أصحاب الحديث، ابنته في عهد أبي بكر الجوزجاني، فأبىٰ إلا أن يترك مذهبه، فيقرأ خلف الإمام، و يرفع يديه عند الانحطاط، و نحو ذلك، فأجابه و زوجه، فقال الشيخ بعد ما أطرق رأسه: النكاح جائز، و لكن أخاف عليه أن يذهب إيمانه وقت النزع؛ لأنه استخف بمذهبه الذي حق عنده، و ترك لأجل جيفة منتنة، و لو أن رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له كان محموداً ماجورا، أما انتقال غيره من غير دليل، بل لما يرغب من غرض الدنيا و شهوتها، فهو المذموم، الآثم المستوجب للتعزير و التأديب؛ لارتكابه المنكر في الدين، و استخفافه بدينه و مذهبه“ اھ ملخصاً [۲].

---

(۱) فتح القدير، كتاب أدب القاضي، كتاب القاضي إلى القاضي، فصل آخر، جلد:۷، ص: ۲۵۸، مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر گجرات.

(۲) رد المحتار، باب: التعزير، جلد:٦، ص: ۹۸./ ترجمہ: در مختار میں ہے:
”کوئی حنفی، مذہب شافعی کی طرف منتقل ہوگیا، تو اسے تعزیر کی جائے گی“ یعنی جب یہ منتقلی کسی ایسی غرض کے بغیر ہو جو شرعاً محمود ہے؛ اس لیے کہ تاتارخانیہ میں یہ حکایت ہے کہ امام ابوبکر جوزجانی کے زمانہ میں ایک حنفی نے محدثین میں سے ایک صاحب کے پاس ان کی بیٹی سے نکاح کا پیغام بھیجا، تو انھوں نے منظور نہ کیا مگر اس شرط پر کہ وہ حنفی اپنا مذہب ترک کرے، امام کے پیچھے قراءت کرے، جھکنے کے وقت رفع یدین کرے، اور اس طرح کے دیگر امور کی پابندی کرے۔ حنفی نے شرط قبول کرلی، اور نکاح ہوگیا۔ شیخ ابوبکر جوزجانی (کے پاس یہ معاملہ پہنچا تو انھوں) نے کچھ دیر سر جھکایا، پھر کہا: نکاح تو ہوگیا۔ مگر مجھے اندیشہ ہے کہ نزع کے وقت اس شخص کا ایمان جاتا رہے۔۔۔

وفيها عن "الفتاویٰ النسفية": "الثبات علیٰ مذهب أبي حنيفة خير و أولیٰ، قال: و هذه الكلمة أقرب إلیٰ الألفة، و في آخر "التحرير" للمحقق ابن الهمام: لا يرجع المقلد في ما قلد فيه اتفاقاً إلخ.

ثم قال: "و إنما أطلنا في ذلك لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في الكتب من إطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد، فيحملهم علیٰ تنقيص الأئمة المجتهدين فإن العلماء حاشاهم الله تعالیٰ أن يريدوا الازدراء بمذهب الشافعي أو غيره، بل يطلقون تلك العبارات بالمنع من الانتقال، خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين – نفعنا الله تعالیٰ بهم، وأماتنا علیٰ حبهم، آمين– يدل لذلك ما في "القنية"، رامزاً لبعض كتب المذاهب: ليس للعامي أن يتحول من مذهب إلی مذهب، و يستوي فيه الحنفي والشافعي" اھ[1].

مولف معیار نے "تاتارخانیہ اور قنیہ" کی روایاتِ اخیرہ جو ظاہراً غیر مجتہد کے لیے ترکِ تقلید کے منع پر دلالت کرتی تھیں، اڑا کر باقی کو نقل کیا، اور تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کا قول علامہ شامی کی طرف منسوب کر دیا۔ محلِ غور ہے کہ یہ امر تو عوامِ مومنین سے بھی بہت بعید ہے چہ جائے کہ علما ایسا پیشہ اختیار کریں اور جاہلوں کو مغالطے میں ڈالیں۔

اگر کہا جائے کہ: علامہ شامی کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ فقہا کا مجتہدِ معین کی تقلید، ترک کرنے سے منع کرنا، خوفِ استخفاف اور تلاعب کے سبب ہے، تو جس شخص کی نیت مجتہدین کے ساتھ استخفاف اور مذاہبِ ائمۂ دین کے ساتھ تلاعب کی نہ ہو، اس کے لیے اپنا مذہب ترک کرنا اور دوسرے کا مذہب اختیار کرنا درست ہوگا، تو ہم جواب دیں گے کہ اپنا مذہب ترک کرنے والا اگر صاحبِ رائے و اجتہاد ہے، تو اس کو بہ اعتبار اصل اور دلائلِ مذہب کے ظہورِ ضعف کے سبب دوسرے مذہب کی طرف انتقال درست تھا، لیکن **اس زمانے میں مطلقاً لوگوں پر خواہشِ نفسانی کے غلبہ کے سبب، خواہ مقلد ہو یا مجتہد، اپنا مذہب ترک کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ مصنفِ "تحریر"، علامہ ابن ہمام کے کلام سے علامہ شامی نے اس جگہ، اور مولفِ معیار نے جابجا، اور شراحِ "تحریر" نے جوازِ انتقال نقل کیا ہے، وہی ابن الہمام قاضی کے حق میں، خواہ مقلد ہو یا مجتہد "فتح القدیر" میں**

------اس لیے کہ اس کا مذہب جو اس کے نزدیک حق تھا اسے حقیر سمجھا۔ اور اسے ایک مردار، بدبودار ٹکڑے کی وجہ سے ترک کر دیا۔ ہاں! اگر کوئی شخص اپنا مذہب، کسی ایسے اجتہاد کی وجہ سے چھوڑے جو اس پر منکشف ہوا تو یہ محمود و ماجور ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی دلیل کے دوسرے مذہب کی طرف محض دنیاوی غرض اور شہوت کے تحت منتقل ہو، تو یہ مذموم ہے، اور وہ شخص گنہ گار، قابلِ تعزیر و تادیب؛ اس لیے کہ اس نے دین میں بری بات کا ارتکاب کیا، اپنے جرم کو ہلکا جانا، اور اپنے مذہب کو حقیر سمجھا۔ (محمد صادق مصباحی)

(۱) رد المحتار، باب: التعزير، جلد:٦، ص: ٩٨.

تصریح فرماتے ہیں: ''کہ اس زمانے میں (یعنی زمانۂ ابن ہمام میں کہ ہمارے زمانے کی بہ نسبت وہ زمانہ بہت اچھا تھا) قاضی کو اپنا مذہب ترک کرنا اور دوسرا مذہب اختیار کرنا جائز نہیں، کما مر تصریح کلامه قبيل هذا، فتذكر.

اور اسی طرح پر ان لوگوں کے کلام سے جن سے مولفِ معیار جوازِ انتقال نقل کرتا ہے، جیسے شاہ ولی اللہ، ملاعلی قاری، بحر العلوم، عارف شعرانی اور شیخ محی الدین ابن عربی وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ابن ہمام کے اس مدعا کی تائیدیں عن قریب معرض بیان میں آئیں گی۔

ثانیاً: یہ کہ ترکِ تقلید سے منع کے حکم کو خوفِ تلاعب کے ساتھ معلل کیا تھا، تو جوازِ انتقال کا حکم، خواہ اسی شخص کے لیے جو متلاعب نہیں ہے، خوفِ تلاعب سے خالی نہیں، یعنی جب جواز انتقال کا حکم دیا جائے گا تو ہر جاہل عدمِ استخفاف و تلاعب کا دعویٰ کر کے اپنا مذہب ترک کرنے لگے گا، اور مجتہدین کے مذاہب جاہلوں کے لیے مذاق بن جائیں گے، تو اس کی مثال ایسی ہے کہ '' قیام'' جو نماز کے ارکان سے ہے، کشتی میں سوار ہونے والے سے دورانِ سر کے احتمال سے (جو اکثر کشتی میں بیٹھنے والوں کو ہوا کرتا ہے) ساقط کر دیا، اب اگر کشتی میں بیٹھنے والا کوئی شخص ایسا ہو کہ اس کا سر چکر نہ کرے، تو بھی اس سے قیام ساقط ہے، اس لیے کہ سقوطِ قیام کی علت، نفسِ دورانِ سر نہ تھا، بلکہ دورانِ راس کے احتمالِ غالب پر، حکم مذکور مرتب تھا، اور وہ احتمالِ سبب یعنی کشتی پر سوار ہونے کی حالت میں موجود ہے، کما هو ظاهر على واقف الفقه والأصول.

(۱۶) عابد سندی حنفی فرماتے ہیں کہ واجب ہونے پر تقلید مجتہد معین کے کوئی دلیل نہیں، نہ تو عقلی اور نہ نقلی۔
اور بہت علمانے عدم وجوب پر تصریح کی ہے۔ اور اس قول اپنے کو مستند کرتے ہیں فقہاے حنفیہ اور مالکیہ اور شافعیہ کی طرف، اور فرماتے ہیں کہ: قرون اولی کا اجماع تھا اس پر کہ نہیں حلال کسی کو ایک ہی مجتہد کی تقلید کرنی۔ اور اس قول کو مستند کرتے ہیں طرف علامہ ابن امیر حاج کے۔ چناں چہ، طوالع الانوار حاشیہ الدر المختار میں ارشاد کرتے ہیں، ناقلا عن الشيخ أبي المعالي من علماء السند: و وجوب تقليد مجتهد معين لا حجة عليه، لا من جهة الشريعة، و لا من جهة العقل كما ذكره الشيخ ابن الهمام من الحنفية في فتح القدير، و في كتابه المسمىٰ بتحرير الأصول. و بعدم وجوبه صرح الشيخ ابن عبدالسلام في مختصر منتهى الأصول من المالكية، والمحقق عضد الدين من الشافعية. و ذكر ابن امير الحاج في التحبير شرح التحرير: أن القرون الماضية من العلماء أجمعوا على أنه لا يحل لحاكم و لا لمفت تقليد رجل واحد بحيث لا يحكم و لا يفتي في شيء من الأحكام إلا بقوله، اھ.

(۱۷) صفوۃ المحدثین، امام ابن حزم نے فرمایا ہے کہ صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کا اجماع اس پر ہوا ہے کہ التزام ایک مذہب معین کا نہ چاہیے، پھر جو کوئی کہ ایسا التزام کرے، تو اس نے مخالف کیا اجماع کے، اور اس کا اس امر میں کوئی پیشوا اور امام نہیں، اور راہ اختیار کی، خلاف راے مومنین کے، چناں چہ نبذ الکافیہ میں فرماتے ہیں: و قد صح إجماع الصحابة كلهم، أولهم عن آخرهم، و إجماع التابعين أولهم عن آخرهم، و إجماع تبع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع و المنع من أن يقصد أحد إلى قول إنسان منهم و ممن قبلهم، فيأخذه كله فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة، أو جميع أقوال الشافعي، أو جميع أقوال مالك، أو جميع أقوال أحمد، — رحمهم الله— و لا يترك قول من اتبع منهم أو من غيرهم إلى قول غيره، و لم يعتمد على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه أنه قد خالف إجماع الأمة كلها أولها عن آخرها بيقين، لا إشكال فيه، و أنه لا يجد لنفسه سلفا، و لا إماما في جميع الأعصار المحمودة الثلاثة، فقد اتبع غير سبيل المؤمنين. نعوذ بالله من هذه المنزلة، اھ.

(۱۸) مولانا بحر العلوم عبد العلی لکھنوی الحنفی فرماتے ہیں کہ تحقیق ایک مجتہد کے عمل کے باب میں دھینگا دھینگی ہے، اس کی طرف التفات نہ کرنی چاہیے۔ بلکہ یہ شریعت کے حکم کا بدل دینا ہے، اور خدا کی رحمت واسعہ کا بند کرنا ہے؛ اس لیے کہ شارع نے بندوں کو یہی تکلیف دی ہے کہ جس مجتہد غیر معین کی چاہیں تقلید کریں۔ چناں چہ شرح تحریر میں فرماتے ہیں:
اعلم أنك قد علمت أن التكليف من الشارع ليس إلا العمل بفتوىٰ مجتهد على التخيير و تخصيص العمل بفتوىٰ مجتهد دون مجتهد تحكم لا يلتفت إليه، بل هو تغيير لحكم الشارع من دون برهان و حجر رحمته الواسعة، اھ. (معیار الحق)

اور ابو المعالی سندی کا کلام جسے مولفِ معیار نے "طوالع" سے نقل کیا ہے، اس میں ابن ہمام کے قول مذکور کے علاوہ جو "تحریر" و "فتح القدیر" میں ہے، اور کوئی علاحدہ امر نہیں۔ اور نیز عضد الدین شافعی اور شیخ عز الدین بن عبد السلام اور شرح تحریر کا کلام جسے مولفِ معیار ٹکڑے ٹکڑے کر کے علاحدہ روایات قرار دیتا ہے، اور کہیں ناقلین کے اقوال کے ضمن میں داخل کر کے مجموعے کو ایک روایت قرار دیتا ہے، اور احمقوں پر اپنا تبحر اور کثرتِ روایت دانی جتاتا ہے، سب کا معقول جواب پہلے ہو چکا۔

اسی طرح ابنِ حزم اور بحر العلوم کا کلام کہ اس سے قبل اس کا ردِ معقول ہو چکا، یا اسے تاویلِ مقبول پر محمول کیا گیا ہے، من شاء فليتذكر، و ليتبصر.

نیز ابن حزم کا کلام اس مقلد کے حق میں ہے جو ایک امام کے قول کے سوا کسی مجتہد کا قول کبھی تسلیم نہ کرے، خواہ بضرورت یا بلا ضرورت۔ بلکہ قرآن شریف اور حدیث نبوی ﷺ تاویل کر کے نہ اپنے امام کے قول کی طرف پھیرے اور نہ تسلیم و قبول کرے، اور یہ امر ہمارے لیے کب مضر ہے، ہم تو خود ایسی تقلید کو شرک اور حرام کہتے ہیں۔ اور مقلدین حنفیہ — نعوذ بالله منها — ایسے کہاں ہیں کہ ان پر کلامِ مذکور حجت بنے۔

عامی، فقیہ اور متبحر فی المذہب کے معانی کی تحقیق

(۱۹) مولانا رئیس المحققین المتاخرین، حجۃ من حجج اللہ ولی اللہ صاحب نے بدلائل عدیدہ اس التزام تقلید مذہب معین کو باطل کیا، اور کتاب مستطاب عقد الجید اور انصاف، اسی کی تحقیق اور تفصیل میں تالیف فرمائی ہے، سو تمام عبارات ان کی کتابوں کی اس جگہ کہاں نقل ہو سکتی ہے، طالب حق اور شائق تحقیق و تدقیق کو چاہیے کہ ان کتابوں کے مطالعے سے مشرف ہوئے، لیکن کچھ قدر قلیل بطور تیمن اور تبرک کے ہم بھی ذکر کرتے ہیں۔ مگر پہلے اتنا سمجھ لینا چاہیے کہ عامی کے حق میں تو یوں فرماتے ہیں کہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، اور اس کی سبیل عمل کی یہی ہے کہ وہ علمائے واقفین سے سوال کرے، جیساکہ پہلے، ساتویں روایت میں کلام سے سید بادشاہ کے، اور گیارہویں روایت میں کلام سے اخوند قندھاری کے، اور پندرہویں میں کلام سے محقق شامی کے معلوم ہوا کہ مذہب اختیار کرنا ان کے نزدیک علما ہی کی شان ہے، جو مسائل فروع و اصول امام سے واقف ہیں، سو اس کے حق میں عقد الجید میں فرماتے ہیں: إذا أراد هذا المتبحر في المذهب أن يعمل في مسئلة بخلاف مذهب إمامه مقلدا فيها لإمام آخر، هل يجوز له ذلك؟ اختلفوا فيه، فمنعه الغزالي و شرذمة، و هو قول ضعيف عند الجمهور؛ لأن مبناه على أن الإنسان يجب عليه أن يأخذ بالدليل، فإذا فات ذلك لجهله بالدليل أقمنا اعتقاد أفضلية إمامه مقام الدليل، فلا يجوز له أن يخالف الدليل الشرعي. و رد بأن اعتقاد أفضلية الإمام على سائر الأئمة مطلقا غير لازم في صحة التقليد إجماعا، لأن الصحابة و التابعين كانوا يعتقدون أن خير هذه الأمة أبو بكر، ثم عمر، و كانوا يقلدون في كثير من المسائل غيرهما بخلاف قولهما، و لم ينكر على ذلك أحد، فكان إجماعا على ما قلناه. و أما أفضلية قوله في هذه المسئلة فلا سبيل إلى معرفتها للمقلد الصرف، فلا يجوز أن يكون شرطا للتقليد، إذ يلزم أن لا يصح تقليد

جمهور المقلدين، فلو سلم ففي مسئلتنا هذه هذا عليكم لا لكم؛ لأنه كثيرا ما يطلع على حديث يخالف مذهب إمامه، أو قياس قوي يخالف مذهبه، فيعتقد الأفضلية في تلك المسئلة لغيره. و ذهب الأكثرون إلى جوازه، منهم الآمدي، و ابن الحاجب، و ابن الهمام، و النووي، و أتباعه كابن حجر، و الرملي، و جماعات من الحنابلة و المالكية ممن يفضي ذكر أسمائهم إلى التطويل، و هو الذي انعقد عليه الاتفاق من مفتي المذاهب الأربعة من المتأخرين، و استخرجوه من كلام أوائلهم، اه. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ نقل کیا کہ: ”عامی کے لیے کوئی مذہب نہیں“ یہ قول کسی مجہول قائل کا ہے، جسے شارحِ تحریر سے مولف نے ”قیل“ کے ساتھ نقل کیا ہے، اور ہم نے شارحِ تحریر کے جواب کے ضمن میں بہ تفصیل اس کو رد کر دیا ہے۔ اور شامی نے بھی شارحِ تحریر سے، اور فاضل قندھاری نے بھی اس قول کو وہیں سے نقل کیا ہے۔ یہ تین جدا جدا روایتیں نہیں ہیں، اور بر تقدیرِ تسلیم اس کے معنی یہ ہیں کہ عامی کے لیے خود اپنا مذہب نہیں، بلکہ اس کا مذہب اپنے امام کی متابعت ہے، چناں چہ شامی وغیرہ کی یہ تصریح ”مذهبه مذهب مفتيه إلخ“ اس پر دال ہے، تو عامی سے علی الاطلاق مذہب کی نفی کرنا کس شریعت کا حکم ہے؟ اس پر کتاب و سنت اور قیاس و اجماعِ امت سے کوئی برہان نہیں، تو ایسا بے دلیل کلام وہ بھی قائلِ مجہول سے کیوں کر مقبول ہو؟ دیکھو! **فقہا کی اصطلاح میں جو کوئی اپنے مذہبِ امام کے تین مسائل بھی جانتا ہو تو اس کو ”فقیہ“ کہتے ہیں**، كما قال في ”الدر المختار“:

”و عند الفقهاء حفظ الفروع، و أقلها ثلاث“ اه[1]۔

اور علامہ شامی ”بحر الرائق اور منتقی“ سے نقل کرتے ہیں:

”قال في البحر: فالحاصل أن الفقهَ في الأصول علمُ الأحكام من دلائلها كما تقدم، فليس الفقيه إلا المجتهد عندهم، و إطلاقه على المقلد الحافظ للمسائل مجاز، و هو حقيقة في عرف الفقهاء بدليل انصراف الوقف والوصية للفقهاء إليهم، و أقله ثلاثة أحكام، كما في المنتقى“ اه.[2]

اور ظاہر ہے کہ مذہب کے تین مسائل ہر عامی جانتا ہے، پس فقہا کے نزدیک وہ فقیہ ہے اور بڑے تعجب کی بات ہے کہ اس کے لیے کوئی مذہب نہیں ہے! بے مذہب، فقیہ کیسے بن گیا؟ پھر اسے بھی تسلیم کر کے کہتے ہیں کہ ایسا عامی جس کے لیے بقول مولف کوئی مذہب نہیں ہے، وہ ہے جسے نہ اپنے امام کے احکامِ فروع معلوم ہوں اور نہ اسے کسی قسم کی قوتِ اجتہادی حاصل ہو، چناں چہ مولف نے شارحِ ”تحریر“ سے اسی طرح نقل کیا ہے، حيث قال:

(۱) الدر المختار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص: ۸۰، دار الفكر، بيروت، لبنان.
(۲) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۳۷، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۱۲ھ.

"بل قيل: لا يصح للعامي مذهب؛ لأن المذهب لا يكون إلا لمن له نوع نظر و بصيرة بالمذهب، أو لمن قرأ كتابا في فروع المذهب، و عرف فتاوىٰ إمامه و أقواله" اھ.

تو اس عامی کے علاوہ (جسے اپنے امام کے احکام معلوم نہیں) مسلمانوں کی چھ قسمیں ہیں:

اول: روایاتِ امام کا عارف وواقف جو کتبِ فقہ پڑھنے اور دیکھنے والا ہو۔

دوم: معرفتِ مسائل کے ساتھ روایاتِ قویہ وضعیفہ کو بھی پہچانتا ہو۔

سوم: ان سب کے ساتھ بعض روایات کو بعض دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہو۔

چہارم: ان سب کے ساتھ مجمل اقوال کی تفصیل اور مبہم روایات کے معانی کی وضاحت کر سکتا ہو۔

پنجم: امام سے غیر منصوص احکام کا منصوص احکام پر قیاس کرنے کے ساتھ امام کے وضع کردہ قواعد کے مطابق استنباط کر سکتا ہو۔

ششم: دلائل سے احکام کا استخراج، اس امام کے قواعد کی رعایت کے ساتھ کر سکے، اگر چہ اس کا اجتہاد بعض مسائل میں اپنے امام کے بر خلاف ہو، چناں چہ علامہ شامی نے ابن کمال پاشا سے یہ مضمون نقل کیا ہے۔ اور ہم نے اس سے پہلے ذکر کر دیا۔

اور متبحر فی المذہب جس کے لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے تقلیدِ معین کے جوازِ ترک کا حکم دیا ہے، وہ شخص ہے کہ صحیح الفہم ہو، عربیت کی معرفت رکھتا ہو، طرقِ کلام سے واقف ہو، طرقِ ترجیح سمجھتا ہو اور اکثر مقامات پر مجتہدین کے کلام کے معانی سے واقف ہو۔ ایسے شخص پر مخفی نہ ہو اس مطلق کی تقیید، جسے مجتہدین نے ظاہر میں مطلق رکھا ہے، اور اس سے مراد مقید ہے۔ اور اس مقید کا اطلاق، جسے ظاہر میں مقید رکھا ہے اور اس سے مراد مطلق ہے، اور وہ اپنے مذہب کی کتابوں کا حافظ ہے، چناں چہ شاہ صاحب موصوف "عقد الجید" میں "بحر الرائق" سے نقل فرماتے ہیں:

"المتبحر في المذهب هو الحافظ لكتب مذهبه، من شرطه أن يكون صحيح الفهم، عارفا بالعربية و أساليب الكلام، و مراتب الترجيح، متفطنا لمعاني كلامهم، لا يخفى عليه غالبا تقييد ما يكون مطلقا في الظاهر، والمراد منه المقيد، و إطلاق ما يكون مقيدا في الظاهر، و المراد منه المطلق" اھ.

متبحر فی المذہب کی یہ تعریف قسمِ ثالث پر صادق آتی ہے، کہ وہ مجتہدین مرجحین ہیں، اور قسمِ رابع پر کہ وہ مجتہدین اربابِ تخریج ہیں، اور چار قسمیں (اول، ثانی، خامس اور سادس) اس سے خارج ہیں، کما لا یخفی.

تو مولف نے جو یہ کہا ہے کہ: "عامی کے لیے تو کوئی مذہب نہیں، اس کی سبیل تو یہی ہے کہ وہ علماے وقت سے سوال کرے، جیسا کہ ساتویں روایت سید بادشاہ کی، گیارہویں اخوند قندھاری کی، اور پندرہویں محقق شامی کی اس پر

دال ہے، تو مذہب اختیار کرنا ان کے نزدیک ایسے علما ہی کی شان ہے، جو مسائلِ فروع واصول امام سے واقف ہیں، اس کے حق میں "عقد الجید" میں فرماتے ہیں: "إذا أراد هذا المتبحر أن يعمل في مسئلة، إلخ"۔

یہ کس قدر غیر مربوط اور مدعاے خصم سے کافی دور اور غیر مفید کلام ہے؛ اس لیے کہ **اول:** تو یہ امر واضح ہوگیا کہ یہ قول: "عامی کے لیے کوئی مذہب نہیں" اس کا قائل مجہول شخص ہے، اور اس پر کوئی حجتِ شرعیہ اور برہانِ عقلی قائم نہیں ہے، شارحِ تحریر نے اس قول کو اپنے زعم کی تائید میں "بل قیل" کہہ کر نقل کیا ہے، اور اخوند قندھاری اور محقق شامی نے وہیں سے اخذ کیا ہے، تو یہ تین جدا جدا روایتیں نہیں ہیں۔ اور تسلیمِ صحت کی تقدیر پر یہ حکم بالذات اور بالاستقلال مذہب کے نہ ہونے پر محمول ہے۔

ثانیاً: یہ کہ مولف نے شاہ ولی اللہ مرحوم کے کلام سے یہ بات ثابت کی کہ عامی کے لیے تو مذہب نہیں اگر مذہب ہے تو علما کے لیے۔ شاہ ولی اللہ صاحب ان کے حق میں یہ فرماتے ہیں کہ: "اس کے لیے مذہبِ معین کی تقیید لازم نہیں" جب شاہ صاحب موصوف کا کلام متبحر فی المذہب کے حق میں ہے، تو مولف کا یہ سمجھنا کہ: "عامی کے علاوہ علما ہیں، اور وہ متبحر فی المذہب ہیں" محض غلط ہے؛ اس لیے کہ عامی کے علاوہ غیر مجتہدِ مستقل کی چھ قسمیں ہیں۔ اور ان مذکورہ چھ قسموں میں کوئی مجتہد مستقل نہیں، تو یہ سات قسمیں ہوئیں، اور متبحر فی المذہب ان میں سے دو پر صادق ہے، تو تمام علما کے لیے مذہبِ معین کی تقلید کے حکم کی نفی کرنا کس طرح صحیح ہوگا؟

تقلید کی ابتدا کب سے ہوئی؟ اور کیوں؟

ثالثاً: یہ کہ شاہ صاحب موصوف کے کلام کے معنٰی یہ ہیں، باعتبار اصل وبالذات متبحر فی المذہب کے لیے مجتہدِ معین کی تقلید واجب نہ تھی، اور عروضِ عوارض کے وقت تقلیدِ معین ہی واجب ہے، چناں چہ اس کی تصریح (یعنی مجتہد مستقل کے علاوہ مطلق علما اور عوام کے لیے تقلیدِ معین کا وجوب) ابن ہمام کے قول سے گزر چکی، اور شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی خود مصرح فرمایا ہے کہ پہلی اور دوسری صدی میں تقلیدِ معین کی حاجت نہ تھی، اور ان دو صدیوں کے بعد تقلید معین ہی واجب ہے، چناں چہ رسالہ "انصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں فرماتے ہیں:

"اعلم أن الناس كانوا في المأة الأولىٰ والثانية غير مجمعين على التقليد لمذهب واحد بعينه، قال أبو طالب المكي في "قوت القلوب": إن الكتب والمجموعاتِ محدثة، والقول بمقاماتِ الناس والفتيا بمذهب الواحد من الناس، و اتخاذ قوله، و الحكاية له في كل شيء، والثقة علىٰ مذهبه، لم يكن الناس قديما علىٰ ذلك في القرنين: الأول والثاني ... بل كان الناس علىٰ درجتين: العلماء والعامة. و كان من خبر العامة أنهم كانوا في المسائل الإجماعية، التي لا اختلاف فيها بين المسلمين أو بين الجمهور المجتهدين، لا يقلدون إلا صاحب الشرع، و كانوا

يتعلمون صفة الوضوء والغسل، و أحكام الصلاة والزكاة، و نحو ذلك من آبائهم، أو معلمي بلادهم، فيمشون علىٰ ذلك، و إذا وقعت لهم واقعة نادرة استفتوا فيها أيّ مفت وجدوا، من غير تعيين مذهب. قال ابن الهمام في آخر "التحرير": كانوا يستفتون مرةً واحداً، و مرة غيره، غير ملتزمين مفتيا واحدا، اهـ. وأما العلماء فكانوا علىٰ مرتبتين: منهم من أمعن في تتبع الكتاب، والسنة، والآثار حتى حصل له بالقوة القريبة من الفعل ملكة أن يتصف بفتيا في الناس يجيبهم في الوقائع غالبا، بحيث يكون جوابه أكثر من ما يتوقف فيه، و يخص باسم المجتهد. و هذا الاستعداد تارة يحصل باستفراغ الجهد في جمع الروايات؛ فإنه ورد كثير من الأحكام في الأحاديث، و كثير منها في آثار الصحابة والتابعين و تبع التابعين، مع ما لاينفك عنه العاقل العارف باللغة من معرفة مواقع الكلام، و صاحب العلم بالآثار من معرفة طرق الجمع بين المختلفات، و ترتيب الدلائل و نحو ذلك، كحال الإمامين القدوتين: أحمد بن محمد بن حنبل، و إسحاق بن راهويه. و تارة بأحكام طرق التخريج و ضبط الأصول، المروية في كل باب باب عن مشايخ الفقه من الضوابط والقواعد، مع جملة صالحة من السنن والآثار، كحال الإمامين القدوتين: أبي يوسف و محمد بن الحسن. و منهم من حصل له معرفة القرآن والسنن ما يتمكن من معرفة رؤوس الفقه، و أمهات المسائل بأدلتها التفصيلية، و حصل له غالب الرأي ببعض المسائل الأخرىٰ من أدلتها، و توقف في بعضها، و احتاج في ذلك إلى مشاورة العلماء؛ لأنه لم تتكامل له الأدوات كما تتكامل للمجتهد المطلق، فهو مجتهد في البعض، غير مجتهد في البعض. و قد تواتر عن الصحابة والتابعين أنهم كانوا إذا بلغهم الحديث يعملون به، من غير أن يلاحظوا شرطا، و بعد المأتين ظهر فيهم التمذهب للمجتهدين بأعيانهم، و قل من كان لا يعتمد علىٰ مذهب مجتهد بعينه، و كان هذا هو الواجب في ذلك الزمان" اهـ بقدر الحاجة [1].

اس کلام سے بوضاحت تمام یہ بات ظاہر ہوئی کہ ابن ہمام اور ان کے کلام کے شارحین کا قول پہلی اور دوسری صدی کے حالات پر محمول ہے، کہ اس وقت شخصِ معین کی تقلید واجب نہ تھی۔ اور یہ امر بھی واضح ہوگیا کہ شاہ صاحب موصوف جس جگہ شخصِ معین کی تقلید کو واجب نہ کہیں تو وہ کلام پہلی اور دوسری صدی کے عوام الناس کے احوال پر محمول ہے، نہ مجتہدین کے احوال پر، اور دو صدیوں کے بعد علی الاطلاق مجتہدِ معین کی تقلید

(۱) كتاب الإنصاف في سبب الاختلاف، باب: حكاية الناس قبل المأة الرابعة، و بيان سبب الاختلاف... إلخ، ص: ۱۹،۱۸، المكتبة الحقيقة، تركي.

واجب ہے، مقلد عالم ہو یا غیر عالم۔ اور شاہ صاحب موصوف کے کلام سے یہ بات بھی واضح ہوئی کہ جس کسی نے یہ کہا کہ: "عامی پر مجتہدِ معین کی تقلید واجب نہیں" بر تقدیرِ تسلیم اس عامی کے حق میں محمول ہے جس کی نسبت کسی مذہب کی طرف نہ ہو۔ اور جو کسی مذہبِ معین کی طرف منتسب ہو فقہا کے نزدیک اس پر اس مذہبِ معین کی تقلید واجب ہے، اور اس کی مخالفت درست نہیں۔ اگر کسی نے اس کے حق میں جوازِ مخالفت کا قول کیا ہے تو وہ بعض اہلِ اصول کے موافق ہے، نہ کہ فقہا اور جملہ اہلِ اصول کے، چناں چہ "عقد الجید" کے آخر میں مذاہب اور اقوال کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں، اور اسی پر ختم کتاب کرتے ہیں:

"والمرجح عند الفقهاء أن العامي المنتسب إلى مذهب، لا يجوز له مخالفته، و لو لم يكن منتسبا إلى مذهب فهل يجوز أن يتخير و يتقلد أيّ مذهب شاء؟ فيه خلاف مبني على أنه هل يلزمه التقليد بمذهب معين أم لا؟ فيه وجهان: قال النووي: و الذي يقتضيه الدليل أنه لا يلزم، بل يستفتي من شاء و من اتفق، لكن من غير تلقط الرخص" اھ مختصرا[1].

اور جب منتسب الی المذہب کے لیے مذہبِ فقہا کی بنا پر تقلیدِ معین کا وجوب ثابت ہوا، اور فقہا لائقِ اتباع و عمل ہیں تو اب بعض اہلِ اصول کے اقوال جو وجوب کی نفی کرتے ہیں، کیوں کر لائق اتباع و قبول ہوں گے؟ مع ہذا فقہا اور اہلِ اصول کے کلام میں تطبیق کی، بطور کمال تفصیل کر دی گئی اور اس کے علاوہ ہر طرح کا جواب دے دیا گیا، فليتذكر، فالحمد لله سبحانه على ذلك و على جميع نعمائه و آلائه.

شاہ اسماعیل دہلوی کا بزرگوں کے اشغال کو بدعت کہنا جمہور کے خلاف ہے

(۲۰) شہید فی سبیل اللہ الجلیل، مولانا محی الدین محمد اسماعیل نے ایسی ہی تقلید کو بدعت حقیقی قرار دیا ہے، اور شعبہ رفض کا ٹھہرایا ہے، اور جناب مولف کو انھی سے مقابلہ ہے، اور انھی کے کلام کے مقابلے میں دعوی وجوب تقلید مذہب معین کا کیا ہے، اور یہ نہ سمجھا کہ اس عدم وجوب کا تمام عالَم قائل ہے۔ اب سنو! کلام بلاغت نظام، مدلل بدلائل عظام، مولوی اسماعیل صاحب کا الیضاح الحق الصریح فی أحکام المیت والضریح میں، احادیث صحیحہ سے استدلال کر کے مسائل متفرع کرتے جاتے ہیں، اور بعد تفریع چند مسائل کے فرماتے ہیں: مسئلہ خامسہ: استحسانات اکثر متاخرین از فقہا و صوفیہ کہ محض بنابر ظن حصول بعضے منافع دینیہ و مصالح شرعیہ بدون تمسک بہ دلیلے از دلائل شرعیہ عبادات یا معاملات اختراع می نمایند، یا تحدید اصلے از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث می کنند، یا ترویج امرے کہ خامل در قرون سابقہ بود، در روے کار می آرند، یا اہمال امرے کہ دراں ازمنہ مروج بود بعمل می آرند، مثل نماز معکوس، و وجوب تقلید شخصی معین از ائمۂ مجتہدین، و ہبہ ثواب عبادات احیا برائے اموات، بخلاف نیابت در عبادات مالیہ کہ آں ثابت الاصل است، و مثل تحدید ذکر کلمۂ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد و ضربات و جلسات، و تحدید ماے کثیر بہ عشر فی عشر، و ترویج انزوا بنابر اشتغال بعبادت، و مطالعۂ کتب، و ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ، و استغراق بجمیع ہمت خود دراں، و اہمال ظاہر کتاب و سنت مگر بطریق تبرک و تیمن، و اہمال امر معروف و نہی عن المنکر، و عدم مبالاۃ باقامۂ جہاد لسانی و سنانی، و امثال ایں امور محدثہ شان، ہمہ از قبیل بدعات حقیقیہ است، انتہیٰ (معیار الحق)

(۱) عقد الجيد، باب اختلاف الناس في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، و ما يجب عليهم من ذلك، ص: ۵۰، المكتبة الحقيقة، تركي.

اور صاحبِ معیار نے جو مولوی اسماعیل کی طرف منسوب کلام نقل کیا ہے، اور اس میں نمازِ معکوس، وجوبِ تقلیدِ معین اور اموات کے لیے ایصالِ ثواب اور مخصوص وضعوں کے ساتھ ذکر کی تحدید وغیرہ کو بدعت قرار دیا ہے، اور اس قائل کا مقتضائے کلام یہ ہے کہ یہ بدعتِ سیئہ ہے؛ اس لیے کہ وہ قائل بدعت کو سیئہ ہی میں منحصر سمجھتا ہے اور اسے ضلالت ہی جانتا ہے، تو باآں کہ یہ بات کسی معتبر کتاب کی طرف یا ائمۂ معتبرین میں سے کسی امام کے کلام کی طرف منسوب نہیں، ایک بے سند کلام ہے جو التفات و قبول کے لائق نہیں، اور مولفِ معیار نے اس کے مستنبط اور مدلل ہونے کا دعویٰ کیا ہے، دلائل ذکر کیے بغیر کیسے قبول ہو سکتا ہے؟

ہم کہتے ہیں کہ صلاۃِ معکوس وغیرہ اعمالِ مشایخ اور تقلیدِ معین وغیرہ کو جو ایک حکمِ اجماعی کی منزل میں ہے، محققین کے نزدیک انھیں بدعتِ ضلالت کہنا سراسر غلط اور جمہور علمائے عظام اور اولیائے کرام کے مخالف ہے؛ اس لیے کہ احکامِ دین کا کوئی کلی یا جزئی حکم اس کے مخالف موجود نہیں، اور نفس کا مجاہدہ و ریاضت اور احکامِ شرع کا ضبط جس طرح حاصل ہو بالاتفاق محمود و حسن ہے، جب تک کہ مخالفِ سنت نہ ہو، اور اعمالِ مذکورہ کلیاتِ دین میں داخل ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ اس سے جزئیات ساقط ہیں نہ کہ مخالف۔ چناں چہ امام ابو حنیفہ کے حالات میں جو یہ منقول ہے کہ ''بیت اللہ شریف میں ایک پاؤں پر تمام شب قیام کیا تھا اور دوسرے پاؤں کو زمین سے اٹھا کر پاؤں پر رکھ لیا تھا'' اسے علامہ شامی مقصدِ حسن پر محمول کر کے جائز کہتے ہیں، اور کراہت کی نفی کرتے ہیں، ان کی تصریح یہ ہے:

''قد يقال: للإمام رضي الله تعالىٰ عنه مقصد حسن في ذلك نفي الكراهة عنه، كما قالوا: يكره أن يصلي الرجل حاسرا عن رأسه، لكن إذا قصد التذلل فلا كراهة، ثم رأيت بعض العلماء أجاب بذلك، فقال: إنما فعل ذلك مجاهدةً لنفسه، و ليس يبعد أن يكون غرض مجاهدة النفس بذلك ممن لم يختلّ منه خشوعه، مانعا للكراهة'' اھ[1].

تو جب برہنہ سر نماز پڑھنا، اور ایک پاؤں پر قیام کر کے نماز پڑھنا مکروہ ہے، اور اس کے باوجود اظہارِ تذلل و خشوع اور مجاہدۂ نفس کی غرض سے بلا کراہت جائز ہے، تو صلاۃِ معکوس وغیرہ کو فقہائے معتبرین میں سے کسی نے مکروہ بھی نہیں کہا، اگر کہا ہوتا، جب بھی مذکورہ مقصد سے جائز ہو جاتی، تو اس پر عمل کرنا بدعتِ ضلالت کیوں ہو گا؟ اگر بدعتِ حسنہ (جو واجب، مندوب اور مباح کی طرف منقسم ہے) کہو، اور اقسامِ ثلاثہ میں سے کسی قسم میں داخل کرو تو ہو سکتا ہے، و قد مر نقله في أوائل الكتاب، من كلام المجتهدين و العلماء الصالحين.

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۵۲، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۱۲ھ.

تقلیدِ معین کے وجوب کا حال بھی اسی طرح ہے کہ اس کے بدعتِ سیئہ ہونے پر کوئی برہان و دلیل نہیں ہے۔ ہم نے وجوب کی کچھ دلیلیں اس سے پہلے ذکر کردی ہیں، اور کچھ آگے آتی ہیں۔ اور وہ کلمات جن کو مولفِ معیار وغیرہ نے بزعمِ خود "ادلۂ بدعتیت" قرار دیا ہے، ان سب کے جواب موجود ہیں، کچھ گزر چکے، اور باقی ذکر کیے جائیں گے، ان شاءاللہ تعالیٰ۔

ایصالِ ثواب کا ثبوت

زندوں کی طرف سے مردوں کو عباداتِ بدنیہ اور مالیہ کا ثواب پہنچنا سیکڑوں احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے، یہاں تک کہ ان احادیث کی قدرِ مشترک حدِ تواتر کو پہنچ چکی ہے۔ اس کو یہ کہنا کہ: "اس کے لیے کوئی اصل، شرع سے ثابت نہیں" کمال جہالت اور ناانصافی ہے، البتہ معتزلہ اور بعض شوافع نے اپنی فہم کے مطابق احادیثِ صحیحہ کے برخلاف اس کا قول کیا ہے، نہ کہ محققین حنفیہ اور نہ علماے دین نے۔

قال العلامة الشامي معلقا علىٰ قول صاحب "الدر المختار":

"الأصل أن كل من أتى بعبادة ما له جعل ثوابها لغيره، و إن نواها عند الفعل لنفسه لظاهر الأدلة. و أما قوله تعالىٰ: ﴿وَ اَنۡ لَّیۡسَ لِلۡاِنۡسٰنِ اِلَّا مَا سَعٰی﴾ [النجم:٣٩]، أي: إلا إذا وهبه له، كما حققه الكمال" اهـ. حيث قال، ما حاصله: أن الآية و إن كانت ظاهرة في ما قاله المعتزلة، لكن يحتمل أنها منسوخة أو مقيدة، و قد ثبت ما يوجب المصير إلىٰ ذلك، و هو ما صح عنه ﷺ: ((أَنَّهُ ضَحَّىٰ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ: أَحَدَهُمَا عَنْهُ، وَ الْآخَرَ عَنْ أُمَّتِهِ))، فقد روي هذا عن عدة من الصحابة و انتشر مخرجوه، فلا يبعد أن يكون مشهورا، و يجوز تقييد الكتاب به بما لم يجعله صاحبه لغيره. و روى الدار قطني: أن رجلا سأله عليه الصلاة والسلام، فقال: كان لي أبوان أبرهما حال حياتهما، فكيف لي ببرهما بعد موتهما؟ فقال ﷺ: ((إِنَّ مِنَ الْبِرِّ بَعْدَ الْمَوْتِ أَنْ تُصَلِّيَ لَهُمَا مَعَ صَلَاتِكَ، وَ أَنْ تَصُوْمَ لَهُمَا مَعَ صَوْمِكَ)) و روي أيضا عن علي، عنه ﷺ قال: ((مَنْ مَرَّ عَلَى الْمَقَابِرِ وَ قَرَأَ: ﴿قُلۡ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ إِحْدَىٰ عَشَرَةَ مَرَّةً، ثُمَّ وَهَبَ أَجْرَهَا لِلْأَمْوَاتِ، أُعْطِيَ مِنَ الْأَجْرِ بِعَدَدِ الْأَمْوَاتِ)). و عن أنس قال: يا رسول الله! إنا نتصدق عن موتانا، و نحج عنهم، و ندعو لهم، فهل يصل ذلك لهم، قال: ((نَعَمْ! إِنَّهُ لَيَصِلُ إِلَيْهِمْ، وَ إِنَّهُمْ لَيَفْرَحُوْنَ بِهِ كَمَا يَفْرَحُ أَحَدُكُمْ بِالطَّبَقِ إِذَا أُهْدِيَ إِلَيْهِ)). رواه أبو حفص العكبري. و عنه، أنه ﷺ قال: ((اِقْرَؤُا عَلَى

مَوْتَاكُمْ يٰسٓ ﴾). رواه أبو داؤد. فهذا كله و نحوه مما تركناه خوف الإطالة يبلغ القدر المشترك بينه، و هو النفع بعمل الغير مبلغ التواتر. و كذا ما في الكتاب العزيز من الأمر بالدعاء للوالدين، و من الإخبار باستغفار الملائكة للمؤمنين، قطعي في حصول النفع فيخالف ظاهر الآية التي استدلوا بها؛ إذ ظاهرها أن لا ينفع استغفار أحد لأحد بوجه من الوجوه؛ لأنه ليس من سعيه، فقطعنا بانتفاء إرادة ظاهرها، فقيدناها بما لم يهبه العامل. و هذا أولىٰ من النسخ؛ لأنه أسهل؛ إذ لم يبطل بعد الإرادة، و لأنها من قبيل الأخبار، ولا نسخ في الخبر" اھ[1].

اور بعض تفاسیر میں جو واہبِ اجر کو میت کی جانب سے نائبِ حکمی قرار دے کر زندہ کے عمل کے ثواب کو میت کی جانب راجع کیا ہے، ہمارے مدعا کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ نائبِ حکمی قرار دینا محض بطورِ اعتبار ہے، وہ حقیقۃً نائب نہیں ہوتا مگر نائب کرنے والے کے ساتھ، یا حکمِ شارع سے۔ اور جب حقیقۃً نائب نہ ہوگا اور اس کے عمل کا ثواب میت کی جانب پہنچے گا تو اس سے ہمارا مدعا کہ میت کو عملِ غیر سے نفع پہنچتا ہے، حاصل ہے۔

اس کے علاوہ اس تقدیر پر بھی تو آیت کریمہ: ﴿وَ اَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسٰنِ اِلَّا مَا سَعٰى﴾ کی تقیید سے چارہ نہ ہوگا؛ اس لیے کہ آیت کریمہ سے تو ظاہراً دوسرے انسان کے لیے مطلقاً ایک انسان کے عمل کے نفع کی نفی سمجھی جاتی ہے، خواہ بطور نیابت ہو یا اس کے بغیر، تو جب نیابۃً کسی عمل کا ثواب کسی دوسرے کے لیے مانا جائے تو آیت مذکورہ کو مقید کیے بغیر کیسے ممکن ہے؟

اور دوسری جگہ اسی ایضاح الحق میں ارشاد فرماتے ہیں: بخلاف قسم ثانی کہ ہر کس را تحقیق احکام قیاسیہ، واشغال صوفیہ، وقوانین عربیہ ضرور نیست، وارادۂ و تقلید شخصی معین از مجتہدین و مشائخ وارکان دین، نہ بلکہ ہمیں قدر کافی است کہ وقتے کہ حاجتے پیش آید از کسے از ایشاں استفسار کردہ شود، نہ آں کہ ارادۂ وتقلید ہم مثل ایمان بالانبیا از ارکان دین شمردہ شود، ولقب حنفی و قادری بمشابہ لقب مسلمان و سنی اظہار کردہ شود، وامتیاز از شافعیاں و چشتیاں مثل امتیاز از کفار وروافض از لوازم تدین شمردہ شود، وانتقال را از مذہبے بہ مذہبے یا از طریقہ بطریقہ مثل ارتداد و ابتداع و بغی موجب قتل وہتک معدود کردہ شود۔ یا دعویٰ اجتہاد و ولایت را مثل دعوائے نبوت یا دعوائے امامت بطریق بغی بر امام حق باعث قتال واہانت قرار دادہ شود۔ آیا نمی بینی کہ باطاعت قاضی جبر کردن می رسد، نہ بر اطاعت مجتہد کہ رد حکم قاضی دیگر راہم نمی رسد چہ جائے احاد رعایا را۔ بخلاف حکم مجتہد کہ بر ہر کسے قبول آں واجب نیست، لاسیما در وقتے کہ آں کس خود مجتہد باشد کہ او را تقلید مجتہد اول اصلا جائز نیست۔ وبغی بر امام حق اگرچہ آں باغی لیاقت امامت داشتہ باشد اصلاً جائز نیست، برخلاف دعوائے اجتہاد کہ وقتے کہ ملکۂ اجتہاد حاصل شود، ولابد دعوائے اجتہاد باید کرد، وتقلید را از گردن خود دور باید انداخت۔ بالجملہ غرض ازیں کلام آں کہ اشتغال بہ تفتیش ظاہر کتاب وسنت و تعلم وتعلیم آں خواہ بہ خواندن باشد، خواہ باستماع مضامین، وسعی در اشاعت آں از جنس اکل وشرب ولباس است کہ مدار زندگانی بر آں ست، واشتغال باحکام فقہیہ معتبرہ، واشتغال ــــ

(۱) رد المحتار، باب: الحج عن الغير، ج:۲، ص:٥٩٥، ٥٩٦، دار الفكر، بيروت، لبنان.

ـــــصوفیہ نافعہ از قبیل مداوات و مصالحہ است کہ عند الضرورۃ بقدر حاجت بعمل آرند، وبعد ازاں بہ کار اصلی خود مشغول باشند وعنوان وشعار خود محمدیہ خالصہ وسنن قدیم باید داشت، نہ تمذہب بہ مذہب خاص، وانسلاک در طریقۂ مخصوصہ، بلکہ مذاہب وطرق راشل دکاکین عطارین باید شمرد، وخود را از منسلکان جند محمدی باید ساخت۔ پس چناں کہ سپاہیاں راعنوان سپہ گری شعار است و اعلائے کلمۂ سلطانی کاروبار، ووقتے کہ بدوائے محتاج می شوند از ہر دکانے کہ بہ دست آید می گیرند و بقدر حاجت بہ عمل آرند، وباقی رابرائے وقت ضرورت نگاہ می دارند، وبکار وبار خود مشغول می باشند، ہم چنیں محمدیہ خالصہ را شعار خود باید کرد، واقامت ظاہر سنت راکار وبار خود باید داشت، واحکام فقہیہ صحیحہ واشغال صوفیہ معتبرہ راکہ خالی از شوب فساد وبدعت باشد بقدر حاجت استعمال باید کرد، وزائد ازاں بآں توغل نہ باید کرد، انتہیٰ۔ سبحان اللہ! مولانا نے کیا اچھی تمثیل عمل بالحدیث کی ساتھ امور مدار زندگانی کے وتشبیہ عمل بہ اقوال مجتہدین کی ساتھ دوا کے دی ہے۔ سووجہ تشبیہ اول کی تو ایسی ہے کہ اس سے کسی مسلمان کو انکار نہیں۔ لیکن وجہ تشبیہ ثانی کی پس یہ ہے کہ جیسی دوا وقت درد ذات الجنب کے مثلا بکار ہوتی ہے، ایسی ہی تقلید کسی مجتہد کے قول کی وقت مرض قلبی کے کہ وہ جہل ہے، کسی مسئلہ سے درکار ہوتی ہے۔ اور تشبیہ مذاہب مجتہدین کی دکانوں سے عطاروں کی بھی کیا واضح ہے۔ تو اس سے بہ نظر باریک غور کرنا چاہیے کہ جب کوئی شخص التزام کر رکھے کہ میں عبداللہ عطار ہی سے مثلا دوا لیا کروں گا، دوسرے سے کبھی نہ لوں گا، تو وہ بے شک ایک نہ ایک دن ہلاک ہی ہو جائے گا، یعنی اس دن کہ وہ تو درد ذات الجنب میں مثلا مبتلا ہو رہا ہے، اور عبداللہ عطار کے پاس اس کی دوا نہیں ہے۔ (معیار الحق)

اور دوسری عبارت جسے ”ایضاح الحق“ سے نقل کیا ہے، جس سے مجتہدِ معین کی تقلید کی عدمِ صحت کا پتا چلتا ہے، اور اسے ارکانِ ایمان سے قرار دیا ہے، وہ کلام بھی بلا برہان ہے۔ اور ہم پر حجت نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے تقلیدِ معین کو ارکانِ ایمان سے کب قرار دیا ہے؟ اگر ہم اس کو رکنِ ایمان کہتے تو ہر ایک پر برابر فرضیت کا حکم کرتے، اور دوسرے مذہب کی قوتِ دلیل کے ظہور کے وقت مجتہد کے لیے، اور وقتِ ضرورت یا احتیاط کے وقت مقلد کے لیے، اپنے مذہب کی عدمِ مخالفت کے ساتھ، دو مذہبوں میں جمع کے درمیان، اور غیر اجتہادی مسائل میں ترکِ تقلید کی اجازت کیوں دیتے ہیں؟ ہم تو جابجا یہی کہتے ہیں کہ: جس شخص پر جن مسائل میں تقلیدِ معین واجب ہے، خواہ بالذات یا بعوارض، وہ شخص اس کے ترک کرنے سے مستحقِ تعزیر ہے، نہ کہ ہر شخص۔ اور مولفِ معیار پُر فریب کلمات اور نظائرِ شعریہ وخطابیہ جو بیچ میں لے آتا ہے، اس سے اس کا مدعا ثابت نہیں ہو سکتا؛ لہٰذا مولفِ معیار کا ”ایضاح الحق“ کے نظائرِ مذکورہ کو ذکر کرنا پھر اس کی خوب مدح سرائی کرنا، لا یغني من الحق شیأ.

ایسا ہی وہ شخص جس نے التزام کر رکھا ہو کہ میں تمام عمر ابو حنیفہ کی تقلید کروں گا، شافعی ومالک کی ہرگز نہ کروں گا، تو وہ کسی نہ کسی دن گناہ میں مبتلا، یا کسی فرض کا تارک بھی ہو جائے گا۔ مثلا ایک عورت حنفیہ ہو جوان مشتہاۃ، اور اس کا خاوند مفقود الخبر ہو اور عرصہ چار برس کا گزر گیا ہو، اور اس کو شہوت کا ایسا غلبہ ہو کہ زنا کے صادر ہونے کا خوف غالب ہو، تو دیکھو کہ اس عورت کو زنا سے بچنے کا امام ابو حنیفہ کے مذہب میں کوئی علاج نہیں، وہ تو یہی فرماتے ہیں کہ نوے برس تک خاوند کی منتظر رہے، تو وہ خواہ مخواہ زنا میں مبتلا ہو ہی جائے گی۔ اور اگر التزام نہ ہوتا تو بلاشک زنا سے بچ جاتی، اس لیے کہ امام مالک کے مذہب میں اس کی دوا یعنی تجویز نکاح ثانی کی، بعد چار برس کے موجود ہے۔ ایسا ہی ایک شخص حنفی کو سفر میں ایسا آن پڑا کہ نماز ظہر اور عصر کی اپنے اپنے وقتوں میں ادا نہیں کر سکتا، اور اس کو التزام تھا کہ شافعی مذہب کی تقلید کبھی نہ کرے گا، اور جمع بین الظہر والعصر ہرگز نہ کرے گا تو وہ بے شک ایک نماز کو ان دونوں میں سے قضا ہی کرے گا۔ اور اگر اس کو التزام حنفیہ کا نہ ہوتا تو بے تامل دونوں نمازوں کو مذہب شافعی پر جمع کر کے ادا کرتا اور ترک فرض سے محفوظ رہتا۔ (معیار الحق)

اور مولف نے جو یہ کہا کہ: "اگر ایک ہی مجتہد کی تقلید کا حکم کیا جائے تو بعض اوقات میں مقلد فرض کا تارک اور حرام کا مرتکب بن جائے گا"۔

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے وقت میں جب کہ مقلد کے لیے کسی عارضہ کے سبب اپنے مجتہد کی تقلید میں ارتکاب حرام سے چارہ نہ ہو، تو اس حال میں ہم نے دوسرے مجتہد کی تقلید کے جواز کا حکم کیا ہے۔ اور مواقع ضرورت کو حکمِ وجوب سے مستثنیٰ کیا ہے، فلا یرد علینا هذا الكلام نقضاً.

ثانیاً: یہ کہ عند اللہ یہ عذر معتبر نہیں کہ کوئی شخص کہے کہ: "مجھ میں مثلاً مذہب حنفی پر عمل کی طاقت نہ تھی، میں حرام میں مبتلا ہوا جارہا تھا، اس لیے میں نے تقلیدِ معین ترک کر دی"۔ اگر تقلیدِ معین کو ہم مطلقاً واجب کہتے تو مقلد کو یہ کہتے کہ: "بحسب ظاہر حرام سے بچنا تیرے اختیار میں ہے، تو اس میں کیوں مبتلا ہوا؟"

اور مولفِ معیار نے جو دونوں مثالیں پیش کی ہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مفقود الخبر کی زوجہ برس دن کے بعد ہی غلبۂ شہوت سے مضطر ہو جائے اور زنا سے نہ بچ سکے تو پھر کیا چارہ ہے؟ اب تو مذہب مالک بھی نہیں ہے کہ اس کی تقلید کر کے حرام سے بچے، پس یا تو مطلق تقلید ہی کو چھوڑ دے، اور اپنی خواہش سے جو چاہے کرے، یا احکام اسلام سے قطع کرے، تو اگر ایسی مصلحتیں تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کی باعث ہوں تو مطلق تقلید، بلکہ اسلام کے ترک کی باعث ہوں گی۔ و شناعته مما لا يخفىٰ.

(۲۱) اور مولانا مرحوم، رسالہ تنویر العینین فی اثبات رفع الیدین میں، جس میں ایسی تقلید کو شعبۂ رفض فرمایا ہے، یہ ارشاد کرتے ہیں: وقد غلا الناس في التقليد، و تعصبوا في التزام تقليد شخص معين، حتىٰ منعوا الاجتهاد، و منعوا تقليد غير إمامه في بعض المسائل، و هذا هي الداء العضال التي أهلكت الشيعة، فهولاء أيضا أشرفوا على الهلاك، إلا أن الشيعة قد بلغوا أقصاها، فجوزوا رد النصوص بقول من يزعمون تقليده، و هولاء أخذوا فيها و أولوا الروايات المشهورة إلى قول إمامهم، اھ. (معیار الحق)

اور "تنویر العینین" سے منقول یہ کلام، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: "بعض لوگوں نے شخصِ معین کے التزامِ تقلید میں غلو و تعصب سے کام لیا یہاں تک کہ بعض مسائل میں اجتہاد اور دوسرے امام کی تقلید سے منع کیا۔ اور یہ سخت مرض ہے، انتہیٰ" — باوجودے کہ اس کے جوابات گزر چکے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ: اس کلام کا مفاد مجتہدِ معین کے وجوبِ تقلید کی ممانعت و انکار نہیں ہے۔ بلکہ اس کلام میں اس مقلد سے غلو و تعصب کا منع ہے، جو مجتہدین، معتبرین فی الشرع کو اجتہاد سے منع کرے، اور بضرورت یا بلا ضرورت کسی حال میں بعض مسائل میں بھی دوسرے امام کی تقلید کو جائز نہ قرار دے۔ اور یہ دونوں باتیں ہم بھی پسند نہیں کرتے، ہم نے کسی مجتہد کو اجتہاد سے کب منع کیا ہے؟ البتہ ان احمقوں کو منع کیا ہے، جو لیاقتِ اجتہاد تو درکنار علماے کاملین مقلدین کے مثل فہم کامل بھی نہیں رکھتے، اور اگر کوئی حجت یا برہان پیش کرتے ہیں تو اس میں دس دس جگہ مرتبۂ فہم سے

کرتے ہیں، اور ظاہر آیت و احادیث کے کچھ ترجمے معلوم کر کے دعوائے اجتہاد کرتے ہیں اور ائمۂ دین و اکابرِ مجتہدین پر طعنے اور زبان درازیاں کرتے ہیں، اور اکثر فرقۂ اہل اسلام بلکہ عمائد دین کو زندیق و مشرک ٹھہراتے ہیں۔ ہم نے حرکت ناشائستہ سے منع کیا ہے۔ اور اسی طرح وقوعِ ضرورت کے وقت، مقلد کے لیے اور اپنے مجتہد کے ضعفِ دلیل کے ظہور کے وقت اور مجتہد آخر کی قوتِ دلیل کے وقت، مجتہد کے لیے اصل اور زمانۂ سابق کے اعتبار سے ہم اپنے مجتہد کی تقلید کے ترک کرنے کو جائز کہتے ہیں، تو یہ کلام ہم کو مضر نہ ہوا۔

شیخ عبدالحق دہلوی کے کلام سے تقلید شخصی کا ثبوت

(۲۲) شیخ عبدالحق محدث دہلوی حنفی بھی مقر ہیں کہ طریق متقدمین کا یہی تھا کہ کسی ایک کی خاص کر تقلید نہیں کیا کرتے تھے، اور اس قول کو آیت اور حدیث اور اجماع کی طرف مستند فرماتے ہیں، اور کلام سے حافظ الحدیث ابن حزم کے بھی استشہاد کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ انصاف اور عدل اس میں ہے۔ چناں چہ تحصیل التعرف فی معرفۃ الفقہ والتصوف میں ارشاد کرتے ہیں: لزوم اتباع المجتهدين والاقتداء بهم فيه طريقان، فكان طريق المتقدمين أنهم لا يرون التزام مذهب معين و اتباع مجتهد واحد، بل كان للمجتهدين العمل باجتهادهم و كان سبيل العوام أن يستفتوا الفقهاء و يرجعوا إليهم من غير متابعة أحد بعينه. قال الحافظ أبو محمد بن حزم الظاهري: ما نعلم أحدا في زمان القرون الثلاثة، الذين هم خير القرون أخذ بقول أحد بعينه، و إنما حدث ذلك بعد تلك القرون من غير إنكار أحد، فحل ذلك محل الإجماع. دليلهم على ذلك قوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ و يقولون: إن الناس مأمورون بالعمل بالكتاب والسنة والإجماع، والاقتداء بالعلماء في ما يفتون، فما وجه التعيين و التخصيص؟ و إلى هذا إشارة قول النبي ﷺ: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. والعلماء كلهم في حكمهم، و هذا القول أقرب إلى الإنصاف والعدل، اهـ. أقول: قد مر الكلام في هذا الحديث، فبقي مستندنا في كلام الشيخ الآية والإجماع. (معیار الحق)

اور شیخ عبدالحق مرحوم کی عبارت جو "تحصیل التعرف" سے نقل کی، اور اس میں بعض عبارتیں جو مولف کے مدعا کے منافی تھیں، حذف کر کے باقی کو ذکر کیا ہے، چناں چہ شیخ مذکور کے کلام سے اس کا بیان عن قریب آتا ہے، جسے انھوں نے "شرح سفر السعادۃ" میں پیش کیا ہے، جس سے مولفِ معیار کا تصرف باطل واضح ہو جائے گا۔ مع ہٰذا یہ عبارت بھی ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ اس کلام میں یہ فرماتے ہیں:

"كان طريق المتقدمين أنهم لا يرون التزام مذهب معين، و اتباع مجتهد واحد، بل كان للمجتهدين العمل باجتهادهم، و كان سبيل العوام أن يستفتوا الفقهاء، و يرجعوا إليهم من غير متابعة أحد بعينه" اهـ.

یعنی متقدمین کا طریقہ یہ تھا کہ مذہبِ معین کے التزام کو واجب نہیں جانتے تھے، بلکہ مجتہدین اپنے اجتہاد پر اور عوام، مجتہدین کے فتاویٰ پر عمل کرتے تھے، اور متقدمین کے اس طریقے پر ابن حزم کا یہ کلام جو پہلے گزر چکا، بطور سند ذکر کیا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں:

"وإنما حدث ذلك بعد تلك القرون من غير إنكار أحد فحل ذلك محل الإجماع".

"یعنی مجتہدِ معین کی تقلید قرون مذکورہ کے بعد ظاہر ہوئی، کسی کے انکار کے بغیر۔ تو علما اور مجتہدین امت کا انکار نہ کرنا اجماع کے مرتبے میں ہو گیا"۔

اس کے بعد شیخ مرحوم نے طریقۂ متقدمین کی دلیل ذکر کی۔ اب غور کرنا چاہیے کہ شیخ مرحوم کے اس کلام سے تعیین تقلید ایک مسئلۂ اجتہادی قرار پایا، فانقلب ما نقله حجة له حجة عليه [1].

اور شیخ کے نزدیک وہ ترجیح اور مختار متاخرین کا خیر ہونا قرار پایا ہے اور مولفِ معیار نے بہ نظرِ تعصب اس کی طرف التفات نہ کی، اس کا حال سنو! شیخ موصوف "شرح سفر السعادۃ" میں تحقیق وبسط کے بعد فرماتے ہیں:

"و فرمودہ اند کہ: قبلۂ توجہ یکے باید، چہ امامِ شریعت و چہ شیخِ طریقت، تا بنائے توحید محکم گردد، وقدم تحقیق راسخ، چہ تشعب وتفرقِ اصل موجبِ تشعب و تشتتِ فرع بود، پس ضبط نفس باصل مرجوع الیہا فقہاً و اصولاً و تصوفاً لازم بود۔ و ایں طریقۂ متاخراں ست۔ و شک نیست کہ ایں محکم تر و مضبوط تر است، انتہی مختصرا [2]۔

پھر مذہب متقدمین نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"و ایں مذہب بانصاف نزدیک تر نماید، و بہ فہم زود تر در آید، ولیکن قرار داد علما، و مصلحت دید ایشاں در آخر زمان تعیین و تخصیص مذہب ہست، و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم دریں صورت بود۔ از اول مخیر است ہر کدام را کہ اختیار نماید صورت دارد، ولیکن بعد از اختیار یکے بجانب دیگرے رفتن بے توہم سوء ظن، و تفرق و تشعب در اعمال، و احوال نخواہد بود۔ قرار داد علماے متاخرین بریں است، و هو المختار، و فيه الخير" اھ [3]۔

---

(۱) ترجمہ: جو چیز اس نے اپنے لیے بطور دلیل نقل کی، وہ اسی کے خلاف دلیل بن گئی۔

(۲) ترجمہ: علما فرماتے ہیں کہ توجہ کا قبلہ ایک ہونا چاہیے، خواہ امام شریعت ہو یا شیخ طریقت، تاکہ توحید کی بنا محکم ہو اور تحقیق کا قدم راسخ؛ اس لیے کہ اصل میں اختلاف و انتشار فرع میں اختلاف و انتشار کا باعث ہے؛ لہٰذا فقہ، اصول اور تصوف کے اعتبار سے اصل کی جانب ضبط نفس ہونا چاہیے، اور یہ متاخرین کا طریقہ ہے، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ زیادہ محکم و مضبوط ہے۔

(۳) ترجمہ: اور یہ مذہب انصاف و فہم سے زیادہ قریب ہے، لیکن علما کی تعیین اور ان کی مصلحت بین نگاہیں زمانہ آخر میں مذہب کی تعیین و تخصیص پر ہیں، اور دین و دنیا کے کاموں کا ربط وضبط بھی اسی صورت میں ہے، ابتداءً ہر شخص کو اختیار ہے کہ کوئی مذہب اختیار کرے، لیکن کوئی مذہب اختیار کر لینے کے بعد دوسری جانب جانا بدظنی اور اعمال و احوال میں تفریق و انتشار کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ علماے متاخرین کے نزدیک یہی (تعیین مذہب) پسندیدہ ہے، اور اسی میں بھلائی ہے۔ (محمد صادق مصباحی)

ملا علی قاری کے کلام کا جواب

(۲۳) ملا علی قاری نے بھی اعتراف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو حکم نہیں کیا کہ حنفی ہی ہو جائے، یا شافعی ہی ہو جائے، بلکہ یہ حکم دیا ہے کہ اگر اہل علم ہو تو قرآن و حدیث پر عمل کرے، اور اگر عامی ہو تو کسی اہل علم سے پوچھ لے۔ چناں چہ شرح عین العلم میں فرماتے ہیں: و من المعلوم أن الله سبحانه و تعالىٰ ما كلف أحدا أن يكون حنفيا، أو مالكياً، أو شافعيا، أو حنبليا، بل كلفهم أن يعملوا بالكتاب والسنة إن كانوا علماء، أو يقلدوا العلماء إن كانوا جهلاء، اهـ.

اور نیز بیچ رسالہ سم القوارض کے: ثم أغرب أيضا في نقله أنه لو انتقل الحنفي إلى الشافعي لم تقبل شهادته، و إن كان عالما، كما في أواخر الجواهر، و هذا كما ترى لا يجوز لمسلم أن يتفوه بمثله، فإن المجتهدين من أهل السنة والجماعة كلهم على الهداية، و لا يجب على أحد من هذه الأمة أن يكون حنفيا أو شافعيا أو مالكيا أو حنبليا، بل يجب على آحاد الناس إذا لم يكن مجتهدا أن يقلد أحدا من هولاء الأعلام؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ و يقول بعض مشايخنا: من تبع عالما لقي الله سالما، انتهى كلام العلي القاري في سم القوارض في ذم الروافض. (معیار الحق)

اور ملا علی قاری کا یہ کلام جو ''شرح عین العلم'' سے نقل کیا ہے:

''و من المعلوم أن الله سبحانه ما كلف أحدا... إلىٰ آخره— علی تقدیرِ تسلیم صحتِ نقل ہمارے لیے کچھ مضر نہیں؛ اس لیے کہ بالذات عروض عوارض سے قطع نظر یہ بات واقعی اور یقینی ہے لیکن عروض عوارض کی تقدیر پر تقلیدِ معین کا حکم کیا گیا ہے، اور اس صورت میں حکم الٰہی اسی طور پر ہے، کما مر سابقاً۔

ثانیاً: یہ کہ ملا علی قاری کا وہ دوسرا کلام جو رسالہ ''تشييع الفقهاء الحنفية'' معروف بہ ''رسالہ ردِ قفال'' میں ہے، فرماتے ہیں:

''قلنا: لا يجوز للقاضي ما قلتموه، بل يجب عليه حتما أن يعين مذهبا من هذه المذاهب. إما مذهب الشافعي في جميع الوقائع و الفروع، و إما مذهب مالك، و إما مذهب أبي حنيفة، وغيرهم، وليس له أن ينتحل من مذهب الشافعي في بعض ما يهواه، و مذهب أبي حنيفة في الباقي ما يرضاه؛ لأنا لو جوزنا ذلك لأدىٰ إلى الخبط، والخروج من الضبط. و حاصله يرجع إلى نفي التكاليف؛ لأن مذهب الشافعي إذا اقتضى تحريم شيء، و مذهب أبي حنيفة إباحة ذلك الشيء بعينه، أو على العكس، فهو إن شاء مال إلى الحل، و إن شاء مال إلى الحرام، فلا يتحقق الحل والحرام. و في ذلك إعدام التكليف، و إبطال فائدته، واستيصال قاعدته، و ذلك باطل'' اهـ.

کلام مذکور ''شرح عین العلم'' کی عبارت کے صریح مخالف ہے، تو اگر محمل مذکور پر محمول نہ کرو تو یوں تطبیق دو کہ ''شرح عین العلم'' کی عبارت ان بعض علما کے مذہب کی دلیل میں ذکر کی گئی ہے، جو تقلیدِ معین کو واجب نہیں کہتے، اور رسالہ ''تشییع الفقہاء'' سے جو کلام ہم نے نقل کیا ہے، ان کی تحقیق پر مبنی ہے، چناں چہ ''شرح عین العلم'' کی پوری عبارت نقل کرنے کے ساتھ عن قریب اس کی تفصیل کی جائے گی اور کماحقہ مولفِ معیار کی تلبیس[1] کی قلعی کھل جائے گی۔

اور یہی دونوں جواب ملا علی قاری کے درج ذیل کلام کے بھی ہوسکتے ہیں:

''ثم أغرب أيضا في نقله أنه لو انتقل الحنفي إلى الشافعي لم تقبل شهادته، و إن كان عالما، كما في أواخر ''الجواهر'' إلخ.

اس کا **تیسرا جواب** یہ ہے کہ یہ کلام (یعنی منتقل ہونے والے کے عدم قبول شہادت کو غریب کہنا) اس صورت پر محمول ہے جس میں ائمۂ مجتہدین پر عیب جوئی کی تہمت نہ ہو، اور وہ انتقال جو طعن اور سوے ظن کا احتمال نہ رکھے وہ اس کا انتقال ہے جو مقصد حسن کے لیے ہو اور وہ دلیلوں کا عارف ہو، كما مر من الشامي. اور بدظنی اور طعن پیدا ہونے کے احتمال کی صورت میں خود ملا علی قاری روایاتِ تعزیر اور انتقال کے غیر مشروع ہونے کو تسلیم کرتے ہیں، چناں چہ مولفِ معیار کے اسی منقولہ کلام سے متّصل رسالہ ''سم القوارض'' میں فرماتے ہیں:

''و أما ما اشتهر عن الحنفية من أن الحنفي إذا انتقل إلى مذهب الشافعي يعزر، و إن كان الأمر بالعكس يخلع، فهو قول مبتدع و مخترع، نعم! لو انتقل طاعنا في مذهبه الأول – سواء كان حنفيا أو شافعيا– يعزر، فتدبر؛ فإنه يجب حمله على ما تقرر و تحرر'' اھ.

> (۲۴) علماے حنفیہ عراق اور ماوراء النہر نے سات مسئلوں میں امام مالک اور شافعی کے قول پر فتویٰ دے رکھا ہے، پھر اگر تقلید ایک ہی مجتہد کی واجب ہوتی تو وہ علماے حنفیہ کیوں مذہب مالک اور شافعی پر فتوے دیتے، جیسے کہ فرمایا شرح اسبیجابی میں، نقلا عن جامع الفتاوی: أفتى علماء العراق و ماوراء النهر على قول مالك و الشافعي في سبعة مسائل، منها: تفريق امرأة الغائب بأربعة سنين، إلخ. اس روایت سے دفع ہوا عذر ان مقلدین متعصبین کا جو کہتے تھے کہ جس نے کہ اپنے مذہب کے خلاف پر فتویٰ دیا ہے، تو ایک یا دو مسئلوں میں، اور اس سے زائد ممنوع ہے۔ اور وجہ دفع ہونے کی ظاہر ہے اس شخص پر جو کہ دو میں اور سات میں فرق کر سکتا ہے۔ (معیار الحق)

اور یہ جو ''شرح اسبیجابی'' سے نقل کیا ہے کہ ''علماے عراق و ماوراء النہر نے سات مسائل میں قولِ امام مالک و امام شافعی پر فتویٰ دیا'' — ہم کو کیا مضر ہے؟ ہم نے یہ کب دعویٰ کیا ہے کہ کسی صورت میں اپنے امام کے علاوہ کا قول اختیار کرنا درست ہی نہیں؟ ہم بعض صورتوں میں (جن کا بارہا ذکر ہوچکا) دوسرے مذہب کو اختیار کرنا درست سمجھتے ہیں، البتہ جب ذکر کردہ اعذار موجود نہ ہوں تو ہمارے نزدیک ترک کرنا ممنوع ہے، و إلا فلا.

(۱) تلبیس: مکر و فریب، کسی سے عیب چھپانا۔

اس جگہ ذرا "در مختار و شامی" کی عبارت میں غور کرو!

قال صاحب "الدر"، ناقلا عن "المنية"، و"السراجية" و"النهر الفائق":

"و يأخذ القاضي كالمفتي بقول أبي حنيفة على الإطلاق، ثم بقول أبي يوسف، ثم بقول محمد، ثم بقول زفر و الحسن بن زياد، و هو الأصح -منية وسراجية- و عبارة النهر: ثم بقول الحسن، فتنبه. وصحح في "الحاوي" اعتبار قوة المدرك. والأول أضبط، و لا يخير إلا إذا كان مجتهدا، بل المقلد متى خالف معتمد مذهبه لا ينفذ حكمه و ينقض، و هو المختار للفتوىٰ، كما بسطه المصنف في فتاواه وغيره. و قدمناه أول الكتاب، و سيجيء " اهـ[1].

قال العلامة الشامي معلقا علىٰ قول" الدر": "و لا يخير إلا إذا كان مجتهدا":

"أي: لا يجوز له مخالفة الترتيب المذكور، إلا إذا كان له ملكة يقتدر بها على الاطلاع علىٰ قوة المدرك، و بهذا رجع القول الأول إلى ما في "الحاوي" من أن العبرة في المفتي المجتهد لقوة المدرك، نعم! فيه زيادة تفسير سكت عنه "الحاوي" فقد اتفق القولان علىٰ أن الأصح هو أن المجتهد في المذاهب من المشايخ الذين هم أصحاب الترجيح، لا يلزمه الأخذ بقول الإمام على الإطلاق، بل عليه النظر في الدليل، و ترجيح ما رجح عنده دليله، و نحن نتبع ما رجحوه و اعتمدوه، كما لو أفتوا في حياتهم، كما حققه الشارح في أول الكتاب نقلاً عن العلامة قاسم، و ياتي قريبا عن "الملتقط" أنه إن لم يكن مجتهدا فعليه تقليده و اتباع رأيهم، فإذا قضى بخلافهم لا ينفذ حكمه" اهـ[2].

(۲۵) فتاوی حسب المفتین میں فرمایا ہے کہ مسئلہ نکاح زن مفقود میں امام مالک کے مذہب پر حنفیوں نے عمل کر رکھا ہے۔ چناں چہ بعد بیان مذہب امام مالک کے در باب نکاح زوجۂ مفقود کے فرمایا ہے: قول مالك معمول بها في هذه المسئلة، وهو أحد قولي الشافعي، و لو أفتى به الحنفي يجوز فتواه، اهـ.

(۲۶) بعض علمائے حنفیہ خوارزم نے اختیار کیا تھا کہ جو کوئی نماز میں خطا سے قراءت غلط پڑھ جائے تو نماز اس کی فاسد نہیں ہوتی، تو اس میں امام شافعی کے مذہب پر فتوے دے رکھا تھا۔ چناں چہ فتاویٰ بزازیہ میں کہا ہے: إن من علماء خوارزم (يعني من أصحابنا) من اختار عدم فساد الصلاة بالخطأ فيها أخذا بمذهب الشافعي، فقيل له: مذهبه في غير الفاتحة، فقال: اخترت من مذهبه الإطلاق و تركت التقييد، اه. نقله خاتم المتأخرين ابن نجيم في بعض رسائله في الوقف، و نقل الفهامة أيضا في القول السديد. سو اگر تعین مذہب ضرور ہوتی تو یہ فتوی بعض علمائے خوارزم کا بلا نکیر کیوں جائز ہوتا؟ (معیار الحق)

(۱) الدر المختار، كتاب القضاء، ج:٥، ص:٤٩٩، ٥٠٠، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(۲) رد المحتار، كتاب القضاء، ج:٥، ص:٥٠٠، دار الفكر، بيروت، لبنان.

(۲۷) قضاۃ متاخرین نے فتویٰ دے رکھا ہے قسم کھلانے گواہوں کے قائم مقام تزکیہ کے، بنا بر مذہب ابن ابی لیلی کے۔ چناں چہ مولانا بحر العلوم شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں: لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها، ألا ترىٰ أن المتأخرين أفتوا بتحليف الشهود، إقامة له مقام التزكية على مذهب ابن أبي ليلى، فافهم، اھ. سو اگر تعیین مذہب معین کی ضرور ہوتی بلکہ اگر تعیین مذاہب اربعہ کی لازم ہوتی تو یہ فتویٰ مذہب پر ابن ابی لیلی کے کیوں جاری ہوتا؟ جب کہ ملتزمین مذہب ان روایات کو دیکھتے ہیں، تو کچھ نہیں کہہ سکتے مگر اتنا کہ یہ فتوے اور احکام علماے حنفیہ کے، مذہب مالک اور شافعی اور ابن ابی لیلی کے بنا بر ضرورت کے تھے: الضرورات تبيح المحظورات. چناں چہ حضرت مولف نے روایت اخیر سے، اخیر میں باب ثانی کے یہی جواب دیا ہے؛ اس لیے ضرور ہوا کہ علی الرغم ان کے جوان میں اس عذر کی وہ روایات جن سے بلا ضرورت فتوے دینا مذہب مخالف پر ثابت ہے، نقل کی جائے۔ تو سنو! (معیار الحق)

اور زوجۂ مفقود کا حال بھی اسی طرح ہے کہ اس میں ضرورت قویہ شرعیہ کا عذر واقع ہونے کے سبب امام مالک کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے، فلا ينافي ما قصدنا.

قراءت فاتحہ میں غلطی کے ساتھ نماز کا حکم

اور مولف کا یہ قول: إن من علماء خوارزم، يعني من أصحابنا من اختار عدم فساد الصلاة بالخطأ فيها أخذا بمذهب الشافعي، فقيل له: مذهبه ذلك في غير الفاتحة، فقال: اخترت من مذهبه الإطلاق و تركت التقييد" اھ.

اِسے ابن ملا فروخ مکی نے "قول سدید" میں ابن نجیم سے نقل کیا ہے، اور کہا ہے کہ: ابن نجیم نے "بزازیہ" سے نقل کیا ہے، مولف معیار نے دھوکا دہی کے لیے اولاً اسے "بزازیہ" سے نقل کیا ہے، پھر یہ کہا کہ: "ابن نجیم نے بعض رسائل میں نقل کیا ہے" پھر کہا کہ: "فہامہ نے بھی قول سدید میں نقل کیا ہے" تا کہ بے وقوف لوگ یہ سمجھیں کہ یہ تین شخصوں کا قول ہے اور مولفِ معیار کی نظر ان سب پر ہے۔

نعوذ بالله سبحانه من هذه التلبيسات، و قد وجدت كثيرا مثلها في ذلك الكتاب، لكن تركت التعرض لها؛ خوفا للإطالة، واقتصاراً على قدر الحاجة[1].

بہر حال اس قول سے خود واضح ہے کہ اس خوارزمی عالم نے قول شافعی اختیار نہیں کیا تھا اس لیے کہ شافعی کا مذہب مطلق قراءت فاتحہ میں تھا۔ اور عبد العظیم مکی نے جو یہ کہا کہ: "مذہب شافعی مطلق قراءت میں ہے، اور فاتحہ میں خطاے قراءت سے فساد صلاۃ کا حکم کرنا خصوصیت فاتحہ کے سبب نہیں ہے، بلکہ بعض لزومِ فاتحہ کے فوت ہونے کے سبب ہے کیوں کہ وہ امام شافعی کے نزدیک نماز کے ارکان سے ایک رکن ہے"۔

(۱) ترجمہ: ان مکر و فریب سے ہم اللہ کی پناہ چاہتے ہیں، اور اس کتاب (معیار) میں میں نے اس طرح کے بہت سے تلبیسات پائے، لیکن طوالت کے خوف سے اور قدر حاجت پر اکتفا کے سبب ان سے تعرض نہ کیا۔

یہ حکم تکلفِ محض اور بلا حاجت تاویلِ بعید ہے؛ اس لیے کہ جس وقت فاتحہ میں قراءت کی غلطی سے نماز کے عدمِ جواز کا حکم کیا گیا، اگرچہ رکنیت کے سبب ہی کیوں نہ ہو، تو خطا کے ساتھ نماز کے جواز کا حکم علی الاطلاق مطلق قراءت میں باقی نہ رہا۔ اور تقیید کے لیے خصوصیت فاتحہ کا لحاظ کرنا کچھ ضروری نہیں، رکنیت کے لحاظ سے بھی اگر نماز کے عدمِ جواز کا حکم دیا جائے گا تو قراءت کی غلطی کے ساتھ علی الاطلاق جواز کا حکم باقی نہ رہے گا، اس کے باوجود عالم خوارزمی کا خطاقی القراءۃ کے ساتھ خواہ کسی طور پر ہو، نماز کے جواز کو اختیار کرنا ہمارا معمول بہا اور ہمارے ائمہ کا مختار نہیں، اور نہ ہم اس خوارزمی کے مقلد ہیں، فلا ینتھض قولہ حجۃ علینا. جب کہ خوارزمی کا اختیار کرنا امام شافعی کی تقلید کے سبب نہ تھا بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کا یہ قول بطور اجتہاد، قوتِ دلیل کی معرفت کے ساتھ تھا، چناں چہ اسی خوارزمی کا یہ قول:

"لما تقرر في كلام محمد أن المجتهد يتبع الدليل لا القائل" —— اس پر بصراحت دال ہے کہ میں نے اس حکم کو اپنے اجتہاد اور قوتِ دلیل کے سبب اختیار کیا ہے، مجتہد کے حق میں امام محمد کے اس فرمان کے مطابق کہ وہ دلیل کا اتباع کیا کرتا ہے، اور قائل سے کام نہیں رکھتا۔

اور بالفرض اگر تقلید شافعی بھی تسلیم کی جائے تو بھی کچھ قباحت نہیں؛ اس لیے کہ قوتِ دلیل کے وقت مجتہدین کو، اور ضرورت وغیرہ کے وقت مقلد کو بشرائط، غیر کی تقلید جائز قرار دی گئی ہے، اور متاخرین کا تزکیہ کے قائم مقام کر کے گواہوں کو حلف دلانے پر فتویٰ دینا، بر تقدیرِ تسلیم، ضرورتِ قویہ واقع ہونے پر مبنی ہے، کما سبق.

اب محل غور ہے کہ اپنے امام کے ترک تقلید میں مولف کی ذکر کردہ مثالیں اعذار مذکورہ سے خالی نہیں، جن میں ہم نے ترک تقلید کو جائز کہا ہے، تو ایسی ترک تقلید جو اعذار مذکورہ کے سبب جائز ہو، اس سے یہ کب لازم آیا کہ ہر جاہل محض یا غیر مجتہد عالم، قرآن مجید اور حدیث کا کچھ ترجمہ سیکھ کر امام ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہما رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر زبان طعن و تشنیع دراز کرے، اور عذر معتبر کے بغیر اپنے امام کا مذہب چھوڑ کر کے حنفی "رفع یدین، جہر بالتسمیہ" اور "تامین" کرنے لگے، اور کہے: میں اپنے فہم سے حدیث پر عمل کرتا ہوں، مجھے تقلید کی کیا حاجت؟ اور جملہ اکابر دین مثلاً امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر وغیرہم، اور امام مزنی، طحاوی، کرخی اور دبوسی وغیرہم کو امامِ معین کے التزامِ تقلید کے سبب علی الاعلان زندیق اور مشرک کہے، چناں چہ اس قسم کے کلمات موزون اشعار پر مبنی ایک رسالہ میں موجود ہیں، جسے کسی احمق نے دہلی سے چھپوایا ہے۔ نعوذ باللہ من شر ھٰؤلاء السفھاء المتعصبین، و الحمقاء المتکلمین.

نکاح صغیر کے بارے میں فتاویٰ عالم گیری کی عبارت کی توجیہ

(۲۸) شیخ الاسلام عطا ابن حمزہ سے ایک شخص نے ایک مسئلہ بر خلاف حنفی مذہب کے دریافت کیا اور کہا کہ واسطے اِجرا اس حکم کے جو مخالف حنفیہ کے ہے، قاضی حنفی کسی شافعی المذہب کے پاس مقدمہ بھیجے کہ وہ شافعی موافق اپنے مذہب کے حکم جاری کرے، اور حنفی قاضی اپنے مذہب کی مخالفت سے باز رہے، تو جواب دیا کہ درست ہے، قاضی حنفی کو بھیجنا مقدمہ کا پاس شافعی المذہب کے۔ اور اگر وہ قاضی حنفی آپ ہی اس مقدمہ میں مخالف مذہب اپنے امام کے حکم دے تو بھی درست ہے۔ چناں چہ مجموع النوازل میں ذکر کیا ہے: سئل شيخ الإسلام، عطاء بن حمزة عن الصغيرة زوجها من صغير، و قبل أبوه، و كبر الصغيران، و بينهما غيبة منقطعة، و قد كان النكاح بشهادة الفسقة، هل يجوز للقاضي أن يبعث إلى شافعي المذهب ليبطل هذا النكاح، بسبب أنه كان بشهادة الفسقة؟ قال: نعم! و للقاضي الحنفي أن يفعل ذلك بنفسه، أخذا بهذا المذهب و إن لم يكن مذهبه، انتهى، كذا في العالم گيرية.

تو غور کرو کہ اگر عمل اور فتویٰ بہ مذہبِ مخالف ضرورت ہی کے وقت جائز ہوتا تو اس سائل کو شیخ الاسلام عطا ابن حمزہ نے باوجودے کہ شافعی المذہب موجود تھا اور ضرورت خلاف کرنے کی اپنے مذہب سے حنفی کو نہ تھی، کیوں حکم دیا کہ حنفی قاضی خود ہی اس نکاح کو بر خلاف اپنے مذہب کے باطل کردے۔ (معیار الحق)

مولف نے "عالم گیری" سے "مجموعۃ النوازل" کی جو یہ روایت نقل کی ہے:

"سئل شيخ الإسلام، عطاء بن حمزة عن الصغيرة زوجها من صغير، (إلى قوله:) و هي مسئلة القضاء على خلاف مذهبه" اھ[1].

اور اس عبارت سے یہ گمان کیا ہے کہ بلا ضرورت مذہب غیر پر قضا اور افتا درست ہے، یہ کمالِ نافہمی اور حماقت پر دال ہے؛ اس لیے کہ اس روایت کے معنیٰ یہ ہیں کہ جس وقت صغیر اور صغیرہ کا نکاح ابوین کی ولایت کے ساتھ واقع ہوا، اور پھر دونوں جوان ہوگئے اور اس حال میں زوجین کے درمیان غیبت منقطعہ متحقق ہوئی، یعنی ایسی غیبت کہ زوج کو زوجہ کی اور زوجہ کو زوج کی خبر بھی نہیں ملی تو اس وقت زوج پر زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہے، اور نفقہ کے علاوہ دیگر حقوق زوجیت بھی ضروری ہیں۔ اور جوان عورت کا معصیتِ زنا وغیرہ سے محفوظ رہنا، (وہ بھی اس حال میں خصوصاً شوہر کی جانب سے نفقۂ واجبہ نہ ملنے کے وقت) بہت دشوار ہے۔ اب اس ضرورت سے اگر شافعی المذہب کی طرف رجوع کریں (کہ ان کے مذہب میں فاسق کی شہادت درست نہیں، بر خلاف مذہب حنفی کہ یہاں صحیح ہے اگرچہ واجب القبول نہیں) تاکہ نکاح کے گواہوں کی گواہی صحیح نہ ہونے کے سبب (کہ وہ فاسق تھے) نکاح کے باطل ہونے کا حکم کردے اور مذکورہ عورت سخت تنگی اور دشواری میں مبتلا نہ رہے، تو درست ہے۔ اور اگر اسی جگہ حنفی المذہب قاضی بھی ضرورتِ مذکورہ کے سبب مذہبِ شافعی پر حکم کرے تو جائز ہے۔

(۱) فتاویٰ عالم گیری، الباب التاسع عشر: في القضاء في المجتهدات، ج:۳، ص:۳۶۲، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱٤۱۱ھ، ۱۹۹۱م.

توبغور دیکھو! اس جگہ بلاضرورت مذہبِ شافعی پر کب عمل کیا گیا؟ اور روایتِ مذکورہ سے اس کی اجازت کہاں سمجھی گئی؟ وقوعِ ضرورت کے وقت دوسرے قاضی کے مذہب کی طرف رجوع کرنا بالاتفاق لازم نہیں، بعض فقہا تو کہتے ہیں کہ: مثلاً شافعی المذہب ہی کی طرف رجوع کرے اور بعض کہتے ہیں: جب اپنے مذہب کے مخالف عمل کی ضرورت متحقق ہوئی تو خواہ مخالف مذہب والا حکم کردے خواہ موافق مذہب والا (دونوں کا حکم یکساں ہے)؛ لہٰذا جو ہم نے یہ کہا کہ وقوعِ ضرورت کے وقت دوسرے مجتہد کے مذہب پر عمل کرنا اور فتوے دینا درست ہے، اس سے مراد عمل کرنے والے اور مستفتی کو پیش آنے والی ضرورت ہے۔ اور اپنے مذہب کے قاضی کے حکم کے لیے دوسرے مذہب کے قاضی کا موجود نہ ہونا ضروری نہیں، کہ موجود ہونے سے یہ ضرورت ختم ہو جاتی، تو مولف نے جو یہ کہا کہ:

"اگر عمل اور فتویٰ بمذہبِ مخالف، ضرورت ہی کے وقت جائز ہوتا تو اس سائل کو (عطا بن حمزہ) باوجودے کہ شافعی المذہب موجود تھا اور اپنے مذہب سے خلاف کرنے کی ضرورت نہ تھی، کیوں حکم دیتے کہ حنفی قاضی آپ ہی نکاح کو باطل کردے، انتہیٰ مختصرا" ــــ ساقط ہو گیا، اس لیے کہ اس جگہ مستفتی کے لیے ضرورتِ قویہ موجود ہے۔ اور رجوع میں تنفیذِ حکم کے لیے دوسرے مذہب کے قاضی کی طرف فقہا کا اختلاف نہر الفائق، اور قاضی خان کی روایت سے ظاہر ہے۔

قال العلامة الشامي:

"و نظير هذه المسئلة عدة ممتدة الطهر التي بلغت برو ية الدم ثلاثة أيام، ثم امتد طهرها فإنها تبقىٰ في العدة إلى أن تحيض ثلاث حيض، و عند مالك: تنقضي عدتها بتسعة أشهر، و قد قال في "البزاز ية": الفتوىٰ في زماننا علىٰ قول مالك. وقال الزاهدي: كان بعض أصحابنا يفتون به للضرورة. و اعترضه في "النهر" وغيره بأنه لا داعي إلى الإفتاء بمذهب الغير؛ لإمكان الترافع إلى مالكي يحكم بمذهبه. و علىٰ ذلك مشى ابن وهبان في "منظومته" هناك، لكن قدمنا أن الكلام عند تحقق الضرورة حيث لم يوجد مالكي" اھ[1].

و قال قاضي خان في "فتاواه": حكي عن الشيخ الإمام عبدالواحد الشيباني، أنه قال: ما يفعله القضاة من التفو يض إلى شفعوي المذهب في فسخ اليمين المضافة، و بيع المدبر، وغير ذلك، إنما يجوز إذا كان المفوض يرىٰ ذلك بأن قال: لاح اجتهادي إلىٰ ذلك. أما إذا كان لا يرىٰ ذلك لا يصح تفو يضه.

(۱) رد المحتار، باب: فرع ابق بعد البيع قبل القبض، ج:٤، ص: ٢٩٦، دار الفكر، بيروت.

و قال غيره: وهو احتياط يصح التفويض و إن كان لا يرىٰ ذلك؛ لأن علىٰ قول أبي حنيفة: لو قضى بخلاف رأيه ينفذ قضاءه في أصح الروايتين، فلأن يصح تفويضه كان أولىٰ'' اھ.

راقم الحروف کہتا ہے کہ: اس زمانے میں صاحبین کا قول مفتیٰ بہ ہے، یعنی اپنے مذہب کے خلاف قاضی کی قضا درست نہیں، کما مر نقله من ''فتح القدير'' تو قاضی خان کا قول زمانۂ سابق پر محمول ہوگا۔ اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ''مجموعۃ النوازل'' کی روایت سے یہ امر کب معلوم ہوا کہ قاضی حنفی کا قاضی شافعی کے موجود ہونے کے وقت مذہب شافعی پر حکم کرنا جائز ہے؟ بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ قاضی شافعی کے موجود ہونے کی تقدیر پر تو شافعی کی طرف رجوع چاہیے، اور اگر قاضی شافعی نہ ہونے کی تقدیر پر حنفی قاضی بھی حکم کردے تو درست ہے۔

(۲۹) جیسا کہ شیخ الاسلام عطا ابن حمزہ نے قضا علی خلاف المذہب کو بدون ضرورت کے بھی درست کیا ہے، ایسا ہی اور فقہا نے درست کہا ہے۔ چناں چہ غدہ میں فرمایا ہے: يجوز للقاضي أن يبعث إلى شافعي المذهب ليبطل النكاح، إذا كان التزويج بشهادة الفسقة، وللحنفي أن يفعل ذلك، و هي مسئلة القضاء على خلاف مذهبه، انتهى. كذا في الفصول العمادية.

(۳۰) امام طرطوسی نقل کرتے ہیں کہ ایک روز جمعہ کی اقامت ہوگئی تھی اور قاضی ابو الطیب طبری شافعی تکبیر کہنے کو مستعد ہوئے تو ناگاہ ایک جانور نے ان کے اوپر بیٹ کردی، اور ظاہر ہے کہ شافعی مذہب میں بیٹ جانوروں کی نجس ہوتی ہے، لیکن قاضی ابو الطیب نے شافعی ہو کر اس بیٹ کے نجس نہ ہونے میں امام احمد بن حنبل کی تقلید کرلی، اور کہا کہ میں اب حنبلی ہوں، اور تکبیر تحریمہ کہہ دی اور نماز میں داخل ہوئے۔ چناں چہ امام سید شریف علی السمہودی نے نقلاً عن الکتاب الخادم فرمایا ہے: إن الإمام الطرطوسي رحمه الله، حكي أنه أقيمت صلاة الجمعة، و همّ القاضي أبو الطيب الطبري بالتكبير فإذا طائر قد ذرق عليه، فقال: أنا حنبلي، ثم أحرم و دخل. قلت: و معلوم أنه إنما كان شافعيا يتجنب الصلاة بذرق الطائر فلم يمنعه عمله أي: السابق بمذهبه في ذلك من تقليد المخالف، انتهى على ما نقله العلامة الحسن الشرنبلالي الحنفي في العقد الفريد. (معیار الحق)

اور اسی طرح ''فصول عمادی'' کی روایت منقولہ ضرورت پر محمول ہے۔ اور ابو الطیب طبری کا، (کہ شافعی المذہب تھے) حنبلیہ کی موافقت میں پرندکی بیٹ کے ساتھ نماز پڑھنا باوجودے کہ ان کے مذہب میں نجس ہے، اور ابو عاصم حنفی کا شافعیہ کے طریقے پر نماز ادا کرنا بلا ضرورت غیر مجتہد کے لیے دوسرے امام کی تقلید کے جواز کی دلیل نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ احتمال ہے کہ ابو الطیب طبری نے جمعہ کے فوت ہونے کی ضرورت کے سبب مذہب حنبلی پر عمل کیا ہو، چناں چہ علامہ سید سمہودی کی عبارت میں مذکور قید اخیر، جسے مولف نے حذف کردیا ہے، اس پر دال ہے، کما قال:

''قلت: و معلوم أنه إنما كان شافعيا يتجنب الصلاة بذرق الطير، فلم يمنعه عمله بمذهبه في ذلك من تقليد المخالف عند الحاجة إليها'' اھ.

ابو عاصم حنفی کا شوافع کے طریقے پر نماز پڑھنا، مصلحت اور تالیف قلب پر مبنی تھا

(۳۱) اور ایسا ہی مروی ہے کہ قاضی ابو عاصم عامری حنفی، وقت نماز مغرب کے قفال شافعی کی مسجد میں تشریف لے گئے تو قاضی ابو عاصم عامری حنفی کو قفال شافعی نے دیکھ کر موذن کو حکم دیا کہ تکبیر میں دو دو کلمہ کہے، واسطے خاطر داری قاضی حنفی کے، باوجودے کہ شافعی مذہب میں تکبیر میں ایک ایک کلمہ کہا جاتا تھا۔ اور قاضی حنفی کو امام بنایا تو انھوں نے بھی اپنے مذہب کے خلاف، پاس خاطر قفال شافعی کے جہر بسملہ مع القراءۃ، اور رفع یدین وغیرہ، شافعیوں کے موافق نماز ادا کیا، چناں چہ امام سید شریف علی السمہودی، کتاب خادم سے نقل فرماتے ہیں: إن القاضي أبا عاصم العامري الحنفي كان يفتي على باب مسجد القفال، والمؤذن يؤذن المغرب، فنزل و دخل المسجد، فلما رآه القفال أمر المؤذن أن يثني الإقامة، و قدم القاضي فتقدم و جهر بالبسملة مع القراءة و أتى بشعائر الشافعية في صلاته. و معلوم أن القاضي أبا عاصم إنما يصلي قبل بشعائر مذهبه، فلم يمنعه سبق عمله بمذهبه في ذلك أيضا، انتهى على ما نقله العلامة الشرنبلالي الحنفي في العقد الفريد. اور طحطاوی نے بھی اس قصہ کو نقل کیا ہے۔ تنبیہ: حضرت مولف (تنویر) نے جواب میں روایت قفال اور ابو عاصم کے یہ ارشاد کیا ہے کہ یہ روایت مخالف ہے اجماع کے۔ تو اس کو تم خوب دیکھتے چلے آتے ہو کہ اجماع امت کا کس طرف ہے؟ التزام کی طرف یا عدم التزام کی طرف؟ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ جائز ہے کہ کیا گیا ہو یہ فعل بہ نظر نفوذ کے نہ بہ نظر اس کے کہ یہ فعل درست ہے۔ سو بطلان اس قول کا صریح ہے اس لیے کہ یہ فعل اور اپنے امام کے مذہب کا ترک، قاضی ابو عاصم وغیرہ سے باوجود ممنوع جاننے کے واقع نہیں ہوا۔ ان پر کیا جبر ہوا تھا کہ باوصف علم عدم جواز، اقدام کے مرتکب اس گناہ کے، یعنی ترک تقلید کے، بزعم مولف ہوئے تھے؟ راست فرمایا حضرت ﷺ نے: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. [ترمذي: ٢٦٤٥] (معیار الحق)

اور ابو عاصم حنفی نے جو شوافع کے طریقے پر نماز پڑھی کہ جہر بالتسمیہ اور رفع یدین جو مذہب حنفی میں مکروہ ہے، انھیں قفال کی رعایت میں تالیفِ قلوب اور بعض کے وہم کے ازالے کے لیے اختیار کیا، جس طرح قفال نے اذان میں کلمات واحدہ کو مکرر قرار دیا تو اس سے شافعی کی تقلید کیوں کر سمجھی گئی؟ البتہ اس میں کلام ہے کہ دینی مصلحت کے سبب کسی محل میں ان مکروہات کا ارتکاب جائز ہے یا نہیں، تو یہ دوسری بحث ہے۔ اور اس سے قطعِ نظر ابو عاصم کا فعل مثبتِ احکام اور حجتِ شرعیہ نہیں ہے، خصوصاً جب کہ ادلۂ قاطعہ اور تصریحات ائمہ اس کے خلاف موجود ہوں، كما مر نبذ منها، و سياتي نبذ. تو ان کا شافعی کی تقلید کرنے سے جواز تقلید ثابت نہیں ہوتا۔

(۳۲) خاتم المتاخرین، زین العابدین ابن نجیم صاحب بحر الرائق، قائل صحت حکم ملفق کے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو شخص تلفیق کو جو جمع بين المذهبين في حادثة واحدة سے عبارت ہے جائز رکھے، وہ اختیار عمل بہ مذاہب مختلفہ میں بطریق اولی جائز رکھے گا؛ کیوں کہ جمع اول میں اختلاف بھی ہے اور ثانی مجمع علیہ ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں رسالہ زینیہ میں: "و يمكن أن يوخذ صحة الاستبدال من قول أبي يوسف، وصحة البيع بغبن فاحش بقول أبي حنيفة، بناءً على جواز التلفيق في الحكم بين القولين، اھ (معیار الحق)

اور یہ جو "رسالۂ زینیہ" سے نقل کیا ہے: "و يمكن أن يوخذ صحة الاستبدال من قول أبي يوسف، وصحة البيع بغبن فاحش بقول أبي حنيفة، بناءً على جواز التلفيق في الحكم بين القولين" اھ.

اس عبارت سے دوسرے امام کی تقلید کو کیا تعلق؟ امام ابو یوسف کا مذہب، مذہبِ امام ابو حنیفہ سے علاحدہ نہیں ہے، چناں چہ اس سے پہلے علامہ شامی وغیرہ کے کلام سے اس کا بیان گزر چکا، تو امام ابو یوسف کا قول اختیار کرنا دوسرے مذہب کی تقلید نہ ہوئی۔ اور اس کلام سے جواز تلفیق بھی نہیں سمجھا جاتا؛ اس لیے کہ اس کلام کے معنیٰ تو یہ ہیں کہ اگر تلفیق کے جواز پر مبنی کر کے اس طور پر حکم کرو تو ممکن ہے۔ اب خواہ قائل کے نزدیک مبنیٰ علیہ درست ہو یا نہ ہو۔ اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ مطلقاً کسی دوسرے امام کی تقلید کو کس نے منع کیا ہے؟ اگر اس کلام سے بر تقدیرِ فرضِ محال، جواز معلوم ہوا تو جواز کی اُن صورتوں پر محمول کرنا چاہیے جنھیں ہم نے مفصلاً ذکر کر دیا ہے۔

(۳۳) خانیہ سے منقول ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ جس عورت کو میں نکاح میں لاؤں گا اس کو طلاق ہے، پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کر لیا، اور کسی فقیہ سے پوچھا کہ اب اس کو طلاق ہوئی یا نہیں؟ تو فقیہ نے حکم دے دیا کہ طلاق نہیں ہوئی، تو اس شخص نے اس عورت کو اپنی زوجیت میں رکھا، اور پھر آئندہ ویسی ہی قسم کھائی، اور بعد اس کے دوسری عورت سے نکاح کر کے حکم اس کا کسی دوسرے فقیہ سے پوچھا، تو اس دوسرے فقیہ نے بر خلاف پہلے فقیہ کے حکم دیا کہ طلاق واقع ہو گئی، تو اس شخص کے حق میں ہمارے ائمہ کا یہ فتویٰ ہے، اور حکم ہے کہ وہ شخص پہلی عورت کو پہلے فقیہ کی تقلید سے اپنے نکاح میں سمجھے اور دوسری عورت کو دوسرے فقیہ کی تقلید سے مطلقہ سمجھ کر چھوڑ دے۔ سو یہ حکم صریح دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ کبھی ایک فقیہ کی تقلید کرے اور کبھی دوسرے کی۔ اور ایک مسئلہ میں حنفی ہونا اور دوسرے مسئلہ میں شافعی ہونا درست ہے۔ اور ایک ہی امام معین کی تقلید واجب نہیں ہے۔ چناں چہ شیخ عبد الحق محدث دہلوی حنفی، تحصیل التعرف فی معرفۃ الفقہ والتصوف میں فرماتے ہیں: و نقل عن الخانية في مسئلة تعليق الطلاق بالتزوج، أنه قال أصحابنا رحمهم الله: إن صاحب الحادثة إذا استفتى عدلاً من أهل التقوىٰ فأفتى ببطلان اليمين وسعه أن يأخذه بفتواه، و يمسك المرأة، فإن تزوج أخرىٰ بعدها، و قد حلف بطلاق كل امرأة تزوجها، فاستفتى فقيها آخر مثله،فأفتاه بصحة اليمين و وقوع الطلاق المضاف إليه بالتزوج، فإنه يمسك الأولى و يفارق الثانية. و هذا كله دليل علىٰ أنه يجوز الرجوع من فقيه إلى فقيه، و أن يكون الشخص حنفي المذهب في مسئلة، وشافعي المذهب أو غيره في أخرىٰ، و لا يجب تقليد إمام بعينه، اھ. اور یہ روایت ذخیرہ میں، اور نوادر رستم میں اور قول سدید وغیرہ میں بھی موجود ہے۔ (معیار الحق)

اور شیخ عبد الحق کا جو یہ کلام نقل کیا ہے کہ: ''بعض مسائل میں انسان حنفی ہو، اور بعض میں شافعی ہو تو جائز ہے'' حضرت شیخ نے اگر یہ کہا ہے تو مسلک متقدمین کے موافق کہا، جسے زمانے کے صواب دید کے اعتبار سے ترک کر دیا گیا، نہ کہ آراے متاخرین کے مطابق جو مختار ہے اور مصلحت وقت کے زیادہ موافق ہے، چناں چہ یہ مضمون خود شیخ کے کلام سے نقل کیا گیا، جو ''شرح سفر السعادۃ'' میں موجود ہے۔

(۳۴) اور مولوی سید حیدر علی مرحوم ساکن قصبہ ٹونک، کہ جو بڑے عالم تبحر جامع معقول و منقول، شاگرد رشید مولانا شاہ عبد العزیز اور مولانا شاہ رفیع الدین قدس سرہما کے تھے، اپنے رسالہ صیانۃ الناس من وسوسۃ الخناس، کہ جو رد میں مولوی فضل رسول بدایونی کے تحریر کی ہے، فرماتے ہیں: قول موسوس۔ بعض متر ددین نے یہ حال سن کر استدعا کی کہ چند باتیں مولوی اسماعیل کی اس طرح سے نقل کر دیجیے کہ موافق مخالف سے تحقیق کی جاویں۔ ہر چند دانش مندوں پر مولوی اسماعیل کے کلام سے ظاہر ہے کہ ان کو اصلا قید مذہب و ملت کی نہیں ہے۔ اور سیف الجبار وغیرہ رسائل میں محقق ہو چکا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ حال رسالہ مذکور کا تو دیکھنے سے معلوم ہو گا، پر اتنا کہا جاتا ہے کہ ملت سے اگر مراد یہ ہے کہ مولوی اسماعیل کو قید دین—

ـــــاسلام سے تھی نہیں کبھی مسلمان، کبھی یہودی، کبھی نصرانی، کبھی مشرک بنتے تھے تو یہ بات قابل جواب کے نہیں، اس کو ہر کوئی جانتا ہے کہ یہ جھوٹ ہے۔ اور اگر مراد ملت سے وہی مذہب ہے، تو جواب اس کا یہ ہے کہ قید ایک مذہب کی اکثر لوگوں کے حق میں اکثر احوال میں، اولیٰ اور مستحسن بلکہ ضرور ہوتی ہے، کیوں کہ دین پر چلنا اسہل ہو جاتا ہے، لیکن ہر شخص کے واسطے ضرور نہیں جس کو اللہ تعالیٰ مرتبہ تحقیق کا دے وہ کیوں تقلید کرے؟ پھر تقلید ایک شخص معین کی اس پر اگر کوئی ادلہ شرعیہ اربعہ سے ہو تو لاؤ ذکر کرو۔ تقلید تو واسطے بے علم کے ہے، ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾۔ سید شریف نے حکمۃ العین کے حاشیہ میں فرمایا ہے کہ اولاد رسول اللہ ﷺ کی ایک جسمی، وہ سادات کرام ہیں، ان پر صدقہ، زکات کا حرام ہے۔ دوسری اولاد روحی، وہ علماے عظام ہیں، ان پر تقلید جو دوسرے عالم کا صدقہ ہے حرام ہے، اور جو تحقیق اصل ہوئی، اور تقلید ضروری، یعنی وقت نہ ہونے مرتبہ تحقیق کے ضرورت پڑی تو ہوئی، تو اس لیے مجتہد مخطی کو بھی ایک اجر ہے، اور اگر مصیب ہو تو دو اجر۔ بخلاف عامی مقلد کے کہ اس کو خطا میں نہ دونا اجر نہ ایک، محقق کے حق میں کلام بر سبیل تنزل کیا گیا، و الا عامی اور مقلد کو بھی موافق تحقیق متاخرین اور متقدمین کے، تقلید ایک شخص کی لازم اور واجب نہیں اگرچہ اولیٰ اور بہتر اور موجب سہل ہونے عمل کے ہے، اس ہمارے دعویٰ پر صحابہ کا اجماع حجت اور دلیل ہے، تو جو شخص کہ تقلید ایک شخص کی لازم اور واجب کہتا ہے، وہ غلط کہتا ہے، جو عدم وجوب پر اجماع صحابہ کا ہے، اس پر اس کو علم نہیں۔ اب سنو اس کا بیان مسلّم، کتاب علم اصول الفقہ کی جس خوبی سے ہے، اخیر اور پچھلی کتابوں میں حاجت بیان کی نہیں، اس میں مطلب ہے۔ اور تحریر محقق ابن ہمام اور اس کی شرح میں بھی ایسے ہے۔ اب پہلے کتاب اور اس کی شرح کی عبارت نقل کی جاتی ہے، مسلم الثبوت اور اس کی شرح میں یوں ہے:

مسئلة: أجمع المحققون علیٰ منع العوام من تقليد أعيان الصحابة رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين، فإن أقوالهم قد يحتاج في استخراج الحكم منها إلى تنقير، كما في السنة، و لا يقدر العوام عليه، بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا، أي تعمقوا، و بوبوا، أي أوردوا أبوابا لكل مسئلة علاحدة، فهذبوا مسئلة كل باب، و نقحوا كل مسئلة عن غيرها، و جمعوا بينهما بجامع، و فرقوا بفارق، و عللوا، أي أوردوا لكل مسئلة مسئلة علة، و فصلوا تفصيلا، يعني يجب على العوام تقليد من تصدى لعلم الفقه، لا لأعيان الصحابة المجملين القول. و عليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الأئمة الأربعة، هم الإمام الهمام، إمام الأئمة، إمامنا أبو حنيفة الكوفي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد رحمهم الله تعالیٰ، و جزاهم عنا أحسن الجزاء؛ لأن ذلك المذكور لم يدر في غيرهم. و فيه ما فيه. في الحاشية: قال القرافي: انعقد الإجماع علیٰ أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، و أجمع الصحابة علیٰ أن من استفتى أبا بكر و عمر أميري المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل وغيرهما، و يعمل بقولهم من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان، اھ. فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام. و قوله: أجمع المحققون، لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة، حتیٰ يقال: يلزم تعارض الإجماعين بل الذي يكون مختارا عند أحد، و يكون الجماعة متفقين عليه، يقال: أجمع المحققون علی كذا. ثم في كلامه خلل آخر؛ إذ المجتهدون الآخرون أيضا بذلوا جهدهم مثل بذل الأئمة الأربعة، و إنكار هذا مكابرة و سوء أدب. فالحق أنه إنما منع من منع تقليد غيرهم؛ لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة، حتیٰ لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها. ألا ترىٰ أن المتاخرين أفتوا بتحليف الشهود، إقامة له مقام التزكية علیٰ مذهب ابن أبي ليلیٰ، فافهم، اھ. اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ طعنہ زنی خصوصا ایسے علما پر، عدم تقلید مذہب اور ملت کی اور دوسرے مطاعن، منشا اس کا وہی نشہ شراب قہر الٰہی کا ہے جیسے مکرر معلوم ہوا۔

اور نیز مولانا مغفور نے، ۱۲۷۰ھ میں ایک فتویٰ جواب میں کسی سائل کے تحریر فرمایا تھا، اور ۱۲۷۱ھ میں مع مواہیر علماے ٹونک اور دہلی بقالب طبع آیا تھا وہ بھی نقل کیا جاتا ہے: چہ می فرمایند علماے دین و مفتیان شرع متین در بارہ کسے کہ ایمان بر خدا اور رسول آوردہ بر اتباع احکام شرعیہ بلا تقلید مذہبے از مذاہب اربعہ بدل و جاں کمر بستہ، وائمہ اربعہ را پیشواے خود می داند، و خود را محمدی می گوید، و مقلد مذہب معین را کہ خود را حنفی یاـــ

شافعی مشلامی گوید، نیز محمدی می داند مثل عبداللہ نو مسلم ومانند آں۔ آں شخص مسلمان سنی ہست یانہ۔ وہر کہ اورا مشرک، یا کافر، یا مردود گوید، آں کیست؟ بینوا، توجروا.

جواب ازیں استفتا آں ست کہ ایں سوال متضمن سہ سوال است: اول آں کہ ہر کہ باوجود ایمان بہ خدا ورسول بر اتباع احکام شرعیہ بلا تقیید مذہبے از مذاہب اربعہ بہ دل وجان کمر بستہ، وائمہ اربعہ وغیرہم از ائمہ اہل سنت وجماعت را بر حق می داند، وخود را محمدی می گوید، ایں اتباع جائز است یانہ؟ دوم: آں کہ اورا کافر، یا مشرک، یا مردود گفتن، واورا از فرقہ اہل سنت خارج دانستن رواست یانہ؟ سوم: آں کہ در صورتے کہ اورا کافر، یا مشرک، یا مردود گفتن روانہ باشد حکم ایں گوئندہ چیست؟ جواب از سوال اول آں کہ در کتاب مسلم، کہ در اصول الفقہ بہ مذہب حنفی مثل آں تا ایں زمان تالیف نہ گشتہ، در منہیہ آں از امام قرافی نقل کردہ، ترجمہ اش اینست: کہ اجماع منعقد است بریں کہ ہر کہ اسلام آورد برائے او رواست تقلید ہر مجتہد کہ بخواہد، بغیر تعیین من غیر حجر۔ ونیز اجماع صحابہ است بریں کہ شخصے کہ استفتا از حضرت ابی بکر وحضرت عمر می کرد، وتقلید ایں ہر دو می نمود برائے او رواست کہ استفتا از ابی ہریرہ ومعاذ بن جبل بکند، وعمل بہ اقوال ایناں نماید من غیر نکیر۔ پس کسے کہ رفع ایں ہر دو اجماع را دعوی کند بر او واجب است کہ دلیل دعوی خود بہ بیان نماید، انتہی۔ ترجمہ: حاصلش ایں کہ اتباع احکام شرعیہ واخذ آنہا از ہر مجتہد کہ خواہد بلا تقلید مذہب از مذاہب اربعہ وغیرہ جائز است بہ اجماع صحابہ۔ پس منکر ومخالف آں منکر ومخالف اجماع صحابہ است، ودر خوف تردی وہلاک است۔ لیکن باید دانست کہ چناں کہ عدم تعیین مجتہد در تقلید جائز است ہم چنیں تعیین نیز جائز است، بلکہ تعیین دریں زمانہ موجب سہولت عمل در دین است۔ ونیز در تقلید مجتہد معین فائدہ دیگر است کہ چوں بر مسئلہ ہر کتاب عمل جائز نیست، بلکہ کتاب معتبر، متداول در اہل سنت وجماعت در کار است۔ وہم چنیں بر قول ہر اہل علم عمل روا نیست، كما صرح به المحققون. ازیں جاست کہ فتوی مجتہد فاسق چناں کہ محتاج واجب التوقف است۔ صرح به علي البزدوي وغيره. ونیز حق تعالی می فرماید: ﴿إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦] ازیں جاست کہ قول فاسق در روایات ودر دیانات معتبر نیست بلکہ عالم موثوق بہ در دین ضرور است۔ وایں معنی در تقلید مجتہد معین سہل است، ودر غیر دشوار۔ مبادا بقول فاسق عمل واقع گردد۔ ودریں جا غرض ما بیان عدم وجوب تعیین مجتہد است۔ وایں کہ ہر کہ تعیین نہ کند او گمراہ نیست۔

جواب از سوال دوم آں کہ چوں آں شخص متبع احکام بر وجہ مذکور ایمان بر خدا ورسول وے ﷺ می دارد، وبہ سبب اتباع مذکور کہ باجماع صحابہ جائز است، از ایمان خارج نہ گشت، سنی مومن صحیح الایمان باشد۔

جواب از سوال سوم آں کہ مومن صحیح الایمان را کافر یا مشرک گفتن حسب فرمودۂ رسول اللہ ﷺ روانہ باشد، بلکہ خود کافر، یا مشرک گوئندہ کافری گردد۔ ودر جمع الجوامع است: إذا قال الرجل لأخيه يا كافر! فقد باء به أحدهما [بخاري: ٦١٠٣] عن ابن عمر: إذا قال الرجل لأخيه يا كافر! فقد باء به أحدهما إن كان الذي قيل له كافرا فهو كافر، و إلا يرجع إلى من قال. عن ابن عمر ایں است حکم گوئندہ لفظ کافر۔ وچوں شرک ملتزم کفر است، نیز حکم مشرک گوئندہ ہمیں باشد۔ اگر شرک خفی مرادش نہ باشد۔ آں چہ امام قرافی در اجماع نقل کردہ وصاحب مسلم آں را ہم مسلم داشتہ اگرچہ بر تمامی اہل سنت وجماعت حجت است، لیکن بہ سبب بودن نقل از عالم تبحر شافعی، ومحقق تبحر حنفی الزام حجت بر مقلد حنفی وشافعی اتم واکمل است۔ وبر اہل علم مخفی نیست کہ از صحابہ کرام چند صحابہ معدود مجتہد بودند، باقی ہمہ مقلد۔ باز اکثر وبیشتر ازیں ہا تقلید یک کس معین از صحابی مجتہد لازم نہ گرفتہ بودند، باز اگر کسے مقلد یک کس معین اتفاقا می بود ایں تقلید خاص را بالخصوص واجب ولازم نمی دانست، کہ خلاف اجماع صحابہ بود بلکہ تقلید دیگر ہم جائز می دانست۔

پس ایں مردم بے باک کہ خودہارا با وجود بے علمی از اہل علم می شمارند آں چہ لفظ و معنی لامذہب قرار دادہ اند در اکثر صحابہ باعتبار عمل، و در جمیع صحابہ اعتقاد جواز شش متحقق بود۔ و نیز متاخرین علماے حنفیہ تحلیف شہود موافق مذہب ابن ابی لیلی قائم مقام تزکیہ لازم شہود گردانیدہ اند، و قضاۃ امصار و اعصار بریں عمل می کنند۔ باآں کہ در ہر چہار مذہب تحلیف شہود ناروا است۔ پس ایں لفظ لا مذہب در مقام طعن بر زبان آوردن قدح و جرح است۔ العیاذ باللہ تعالیٰ. در صحابہ کرام و در مفتیان و قضاۃ علماے متاخرین حنفیہ، پس مومن صادق از اہل علم را لازم است کہ دریں آیہ کریمہ: ﴿اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰـهَهٗ هَوٰىهُ وَ اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّ خَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَ قَلْبِهٖ وَ جَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً ؕ فَمَنْ يَّهْدِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ ؕ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ﴾ [الجاثیة: ۲۳] غور کند، و خائف و خاشی باشد کہ خدانہ خواستہ باشد مصداق ہمیں آیہ کریمہ گردد۔ و ایں کاتب الحروف خود مقلد مذہب حنفی است، اگر کسے بریں مذہب طعن کند خود خصم اویم۔ لیکن از حق چارہ نیست، خصوصا نزدیک سوال کہ در حدیث وارد است: الساکت عن الحق شیطان أخرس. نیز در حدیث مرفوع است: من علم و کتم ألجم بلجام من النار، حق تعالیٰ از رحمت خود ما را بر عداوت شیطان مطلع فرمودہ بریں کہ ماہم بہ او عداوت کنیم، مامور فرمودہ: ﴿اِنَّ الشَّيْطٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْهُ عَدُوًّا ؕ اِنَّمَا يَدْعُوْا حِزْبَهٗ لِيَكُوْنُوْا مِنْ اَصْحٰبِ السَّعِيْرِ﴾ [الفاطر: ٦] ایں شیطان ملعون عوام و امیان بنی آدم را بہ کیدے در دام خود می آرد، و بہ اہل علم بازی دیگر پیش می کند۔ بعضے از ایں ہا بہ محدثین بے ادب می باشند، و بعضے دیگر بہ مجتہدین۔ نعوذ باللہ تعالیٰ منهما. و نیز ایں ظاہر است نزد اہل علم کہ ہر کسے کہ از اظہار دین مطابق تاکید احادیث نبوی علی صاحبها الصلاۃ والسلام و اجماع صحابۂ کرام ناخوش گردد او را خواص و عوام مومنین خناس من الجنة والناس دانند۔ حق تعالیٰ ما را در اظہار دین من جملہ لا یخافون لومة لائم، بہ فضل خود سازد۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

و در شرح تحریر ابن ہمام، صاحب فتح القدیر است: اعلم أنك قد علمت أن التكليف من الشارع ليس إلا العمل بفتوىٰ مجتهد على التخيير، و تخصيص العمل بفتوىٰ مجتهد دون مجتهد تحكم لا يلتفت إليه، بل هو تغيير لحكم الشارع من دون برهان و حجر رحمة الله الواسعة، و الصحابة أحق بالتقليد فإنهم أقرب إلى أخذ الأحكام من صاحب الوحي، لكن لا يخلو بعض أحكامهم عن إشارات خفية، فيحتاج إلى تبيين المجتهدين اللاحقين. و أما المجتهدون الذين اتبعوهم بإحسان، فكلهم سواء في صلوح التقليد بهم، فإن وصل فتوى سفيان بن عيينة أو مالك بن دينار أو غيرهم يجوز الأخذ به، كما يجوز الأخذ بفتوى الأئمة الأربعة، إلا أنه لم يبق عن الأئمة الآخرين نقل صحيح، إلا أقل القليل، و لذا منع من منع من التقليد إياهم، فإن وجد نقل صحيح منهم في مسئلة فالعمل به و العمل بفتوى الأئمة الأربعة، سواء، هذا آخر ما قصدت ترقيمه في شرح كتاب التحرير، اهـ. والله أعلم بالصواب. (معیار الحق)

اور مولوی حیدر علی ٹونکی کے دو فتوے جنھیں مولفِ معیار نقل کرتا ہے، اس میں مولف کے مزعومہ مطالب پر انھیں عبارتوں سے استدلال ہے، جن کے جوابات پیش تر دے دیے گئے۔ مولوی مذکور کی اگر کوئی نئی بات ہوتی تو وہ لائق استناد کیا ہوتی، اس کے باوجود اس کا معقول جواب دیا جاتا، لیکن کوئی نئی بات نہ تھی لہذا تطویل سخن سے کام نہ لیا گیا۔

تقلیدِ امام معین کے بارے میں امام شعرانی کا موقف

(۳۵) میزان کبریٰ شیخ عبدالوہاب شعرانی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کی جاتی ہے: كان الإمام ابن عبدالبر يقول: لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين لا يرىٰ صحة خلافه، بل المنقول عنهم تقريرهم الناس على العمل بفتوى بعضهم بعضا؛ لأنهم كلهم علىٰ هدى من ربهم، و كان يقول أيضا: لم يبلغنا في حديث صحيح، و لا ضعيف أن رسول الله ﷺ أمر أحدا من الأمة بالتزام مذهب معين لا يرىٰ خلافه، و ما ذلك إلا لأن كل مجتهد مصيب، اهـ. و نقل العراقي: الإجماع من الصحابة علىٰ أن من استفتى أبا بكر و عمر و قلدهما فله بعد ذلك أن يستفتي غيرهما من الصحابة و يعمل به من غير نكير، و أجمع علىٰ أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، و من ادعى برفع هذين الإجماعين فعليه البيان، اهـ. و كان الإمام الزماني من أئمة المالكية يقول: يجوز تقليد كل من أهل المذاهب في النوازل، انتهىٰ ما في كتاب الميزان الكبرىٰ للإمام الشعراني. و أيضا فيه: و إن قال أحد من المالكية: اليوم بئس ما صنع من انتقل من مذهبه إلى غيره، قلنا له: بئس ما قلت أنت؛ لأن إمام مذهبك الشيخ جمال الدين ابن الحاجب، والإمام العراقي جوزا ذلك، فقولك هذا تعصب محض، فإن الأئمة كلهم في الحق سواء، فليس مذهب أولى بالشريعة من مذهبه. (معيار الحق)

اور یہ جو "میزان عارف شعرانی" سے نقل کیا ہے:

"كان الإمام ابن عبدالبر يقول: لم يبلغنا عن أحد من الأئمة أنه أمر أصحابه بالتزام مذهب معين...إلى آخره".

مسلّم ہے، اور ہمارے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ ہم نے تمام مسلمانوں پر علی العموم تقلیدِ معین کا وجوب (کہ اس کے خلاف کو صحیح نہ سمجھے) نہیں کیا، بلکہ وقوعِ ضرورت کے وقت اور انسان کے مرتبۂ اجتہاد کو پہنچ جانے اور دوسرے امام کے مذہب کے احوط ہونے کی صورت میں اپنے مذہب میں مکروہ کے مرتکب نہ ہونے کی شرط کے ساتھ ہم بھی دوسرے امام کی تقلید کو جائز رکھتے ہیں، کما مر غیر مرة. اور امام شعرانی کا یہ کلام انھیں صورتوں میں سے کسی ایک پر محمول ہے، یعنی ان کا یہ فرمانا مجتہد کے حق میں ہے، جسے فہمِ اجتہادی حاصل ہے، یا نظرِ کشفی کے حصول کے ساتھ اسے ماخذ احکام معلوم ہوگئے، اور اس نے بہ نظرِ کشف ایک ہی ذات کی طرف تمام احکام کی انتہا دیکھ لی، نہ کہ مقلدین مجوبین کے حق میں جنھیں نہ قوتِ اجتہادی حاصل اور نہ نظرِ کشفی۔ چناں چہ اسی کلام منقول سے پہلے خود عارف شعرانی فرماتے ہیں:

"سمعت سيدي عليا الخوّاص رحمة الله عليه يقول: لا يبلغ الوليُّ مقام الكمال إلا أن صار يعرف جميع منازع الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ، و يعرف من أين أخذها الشارع من القرآن، فإنه تعالىٰ قال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ

مِنۡ شَیۡءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، فجميع ما بينته الشريعة من الأحكام هو ظاهر الماخذ للولي الكامل من القرآن، كما كان عليه الأئمة المجتهدون، و لولا معرفتهم بذلك ما قدروا على استنباط الأحكام التي لم تصرح بها السنة، قال: و هي منقبة عظيمة للكامل حيث صار يشارك الشارع في معرفة منازع أقواله صورة من القرآن العظيم بحكم الإرث له ﷺ اه. فإن قلت: فهل يجب على المحجوب عن الاطلاع على العين الأولىٰ للشريعة التقييد بمذهب معين؟ فالجواب نعم! يجب عليه ذلك؛ لئلا يضل في نفسه، و يضل غيره، فاعذر يا أخى! المقلدين المحجوبين إذا انكشف حجابك في قولهم: المصيب واحد، و لعله إمامي والباقي مخطىء يحتمل الصواب في نفس الأمر، فيها خلاف، و نزل قول من قال: كل مجتهد مصيب، علىٰ من انتهى سيره، و خرج عن التقليد، و شهد اغتراف العلماء كلهم علمهم من عين الشريعة. و نزل قول من قال: المصيب واحد لا بعينه، والباقي مخطىء يحتمل الصواب علىٰ من لم ينته سيره، و لا يرجح قولا منها على الآخر. و اشكر ربك علىٰ ذلك، والحمد لله رب العالمين[1].

اور دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”و كان سيدي علي الخواص رحمه الله تعالىٰ إذا سأله إنسان عن التقييد بمذهب معين الآن، هل هو واجب أم لا؟ يقول له: يجب عليك التقييد بمذهب ما دمت لم تصل إلى شهود عين الشريعة الأولىٰ؛ خوفا من الوقوع في الضلالة، و عليه عمل الناس اليوم، فإن وصلت إلىٰ شهود عين الشريعة الأولىٰ، فهناك لا يجب عليك التقييد بمذهب“ اه[2].

اب بہ نظرِ انصاف ملاحظہ فرمانا چاہیے کہ **عارف شعرانی نے کس طرح مقلدین پر** (جن کو کمال ولایت اور نظرِ کشفی سے مرتبۂ اجتہاد حاصل نہیں ہے) **امامِ معین کے وجوبِ تقلید کا حکم کیا، اور کہا کہ: مقلدین میں سے جو کوئی امامِ معین کی تقلید نہ کرے گا تو خود بھی گمراہ ہوگا اور دوسرے مسلمانوں کو بھی گمراہ کرے گا۔** اور عارف شعرانی و شیخ محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا کلام جابجا اس پر ناطق ہے، ان شاء اللہ تعالیٰ ان کے کلام کی تصریحات عن قریب آئیں گی۔

(١) الميزان الكبرىٰ الشعرانية، المقدمة، ص: ٢٩، دار الكتب العلمية بيروت.
(٢) الميزان الكبرىٰ الشعرانية، المقدمة، جلد: ١، ص: ٤٤، دار الكتب العلمية بيروت.

و قد سئل جلال الدين السيوطي عن حنفي يقول: يجوز للإنسان أن يتحول حنفيا، و لا يجوز للحنفي أن يتحول شافعيا أو مالكيا أو حنبليا، فقال: قد تقدم أننا قلنا: إنه هذا تحكم من قائله، لا دليل عليه من كتاب و لا سنة، و لم يرو لنا في حديث صحيح و لا ضعيف تعيين أحد من أئمة المذاهب علىٰ غيره على التعيين والاستدلال بتقديم زمن أبي حنيفة لا تنتهض حجة، و لو صح لوجب تقليده علىٰ كل حال، و لم يجز تقليد غيره البتة، و هو خلاف الإجماع، و خلاف ما رواه البيهقي في كتاب المدخل عن ابن عباس، أن رسول الله ﷺ قال: مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به واجب، لا عذر لأحد في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله فسنة لي ماضية، فإن لم يكن في سنة لي فما قال أصحابي، لأن أصحابي كالنجوم في السماء، فأيما أخذتم به فقد اهتديتم، و اختلاف أصحابي لكم رحمة، اهـ.قال جلال الدين السيوطي: ثم إنه يلزم من تخصيص تحريم الانتقال من مذهب الإمام أبي حنيفة طرد ذلك في بقية المذاهب، فيقال بتحريم الانتقال من مذهب المتقدم بالزمن إلى مذهب المتأخر، كالشافعي يتحول حنبليا، والحنفي يتحول شافعيا دون العكس. و كل قول لا دليل عليه فهو مردود علىٰ صاحبه. قال ﷺ: كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد، اهـ. و رأيت فتوى أخرىٰ له مطولة قد حث فيها على اعتقاد أن سائر أئمة المسلمين علىٰ هدى من ربهم، و إن تفاوتوا في العلم والفضل، و لا يجوز لأحد التفضيل الذي يؤدي إلى نقص في غير إمامه، قياسا علىٰ ما ورد في تفضيل الأنبياء، فقد حرم العلماء التفضيل المؤدي إلى نقص نبي أو احتقاره، لاسيما إن أدى ذلك إلى خصام و وقيعة في الأعراض. و قد وقع الاختلاف بين الصحابة في الفروع و هم خير الأمة، و ما بلغنا أن أحدا منهم خاصم من قال بخلاف قوله، و لا عاداه، و لا نسبه إلى خطأ و لا قصور، و في الحديث: اختلاف أمتي رحمة، و كان الاختلاف علىٰ من قبلنا عذابا أو قال هلاكا، انتهى. تمام ہوئی عبارت میزان شعرانی کی۔ پس اب کہاں تک روایتیں نقل کرتے جائیں۔ منصف ذی علم کو اسی قدر بس ہے۔ اور متعصب جاہل کو چاروں مذہب کی کتابوں سے ہدایت نہیں ہوگی، بلکہ ہر قول و دلیل میں تاویل پیش کرے گا۔ (معیار الحق)

اور علامہ عارف شعرانی نے امام جلال الدین سیوطی کا کلام نقل کرنے کے بعد (جسے مولفِ معیار نے بھی نقل کیا ہے) فرمایا ہے کہ: ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف منتقل ہونے کا جواز جو جلال الدین سیوطی کے کلام کا مفاد ہے، اہل کشف و شہود کے حق میں ہے، ورنہ ہر مقلد پر اپنے امام کی ترجیح کا اعتقاد واجب ہے، جب تک کہ خود کمال ولایت کو نہ پہنچ جائے، اور اس مضمون کو امام غزالی، امام الحرمین، ابن سمعانی اور ہریسی سے نقل کیا ہے، ان کی تصریح یہ ہے:

"و سمعت سيدي عليا الخواص رحمه الله تعالىٰ يقول: كل من نور الله قلبه، علم أن سكوت العلماء علىٰ من انتقل من مذهب إلىٰ (مذهب) آخر؛ إنما هو لعلمهم بأن الشريعة تعمهم كلهم، و تشملهم، فيحمل قول من رجح قول إمامه علىٰ غيره علىٰ أنه لم يبلغ إلى مقام الكمال حال قوله ذلك. و قد قدمنا في إيضاح "الميزان" وجوب اعتقاد الترجيح علىٰ كل من لم يصل إلى الإشراف على العين الأولىٰ من الشريعة المطهرة، و به صرح إمام الحرمين، و ابن السمعاني، و الغزالي، و الهريسي وغيرهم من الأئمة، قالوا لتلامذتهم: يجب عليكم التقييد بمذهب

إمامكم الشافعي، و لا عذر لكم عند الله تعالىٰ في العدول عنه، اهـ. قلت: و لا خصوصية للإمام الشافعي في ذلك عند كل من سلم من التعصب، بل كل مقلد من مقلدي الأئمة يجب عليه اعتقاد ذلك في إمامه، ما دام لم يصل إلىٰ شهود عين الشريعة الأولىٰ" اهـ[1].

ان تصریحات سے مولفِ معیار کے تمام فاسد توہمات اور بیجا شبہات کا ازالہ ہوگیا۔ بیدار مغز عقل مند کو ہمارے مذکورہ کلام میں سے ان مضامین پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے، جس سے ہر وہ شبہہ جو کسی کو تقلیدِ معین کے باب وجوب میں عارض ہو، دفع ہوجائے۔ اور چوں کہ اس کتاب میں اکثر جگہ مولفِ معیار کی عادت یوں ہے کہ غور و انصاف بلکہ سیاق و سباق کو ملاحظہ کیے بغیر محققین کے کلام کو اپنے مدعاے باطل پر محمول کرکے عوام الناس کو مغالطے میں ڈالتا ہے، اور جن کے کلام سے جب خود سند لاتا ہے تو ان کو "امام اور علامہ" قرار دیتا ہے، اور ان کے علاوہ دیگر محققین کو (اور ان کو بھی جب کہ ان کا کلام اس کی غرض کے مخالف ہو) لائقِ قبول نہیں مانتا؛ لہٰذا ہم نے بیش تر جگہوں پر انھیں اکابر کے کلام سے، جو مولفِ معیار کے نزدیک مقبول ہیں، اور انھیں کتابوں سے جن سے مولف نے استناد کیا ہے، مولف کے مدعا کے خلاف اور روایات کے تخالف کو دفع کرنے کے لیے سند پیش کی، تاکہ عذر کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور ان اکابر کے کلام کو مولف کا قابل قبول نہ ٹھہرانا باطل ہوجائے۔

ہمارے جملہ کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ: مقلدِ محض ملتزمِ مذہب پر مسائلِ تقلیدیہ میں اپنے امام کی علی التعیین تقلید واجب ہے جب تک کہ کوئی ضرورت قویہ معتبرہ، ترک تقلید پر باعث نہ ہو، اور جب تک کہ مذہب غیر میں احتیاط نہ ہو، اور جب تک کہ اسے قوتِ اجتہادی حاصل نہ ہو۔ اور ضرورت معتبرہ اور مذہب غیر میں احتیاط کے واقع ہونے کی صورت میں ارتکابِ مکروہ کے عدمِ لزوم کی شرط کے ساتھ، اور مقلد کے مرتبۂ اجتہاد کو پہنچ جانے کی صورت میں (اگر چہ فی الجملہ ہو بہ نظرِ کشفی یا استدلالی) اپنے امامِ معین کی تقلید ترک کردینا بہ غرض محمود، ممنوع نہیں، اور مولفِ معیار نے تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کے باب میں جتنے اکابر کے کلام نقل کیے ہیں، سب انھیں حالات پر محمول ہیں۔ چناں چہ مولف کی ہر روایت منقولہ کے ذیل میں ہم نے ان کی تصریحات ذکر کردیں، اور ہم جس صورت میں تقلیدِ معین کے وجوب کا قول کرتے ہیں، اسے روایاتِ مذکورہ سے ثابت کیا، چناں چہ ان روایات مذکورہ کی تعداد اور اس کے علاوہ ائمۂ دین اور علماے محققین کی کچھ اور روایتیں عن قریب پیش کی جائیں گی۔

(۱) الميزان الكبرى الشعرانية، المقدمة، ماقبل فصل في بيان استحالة خروج شيء من أقوال المجتهدين عن الشريعة، جلد:١، ص:٥٣، ٥٤، دار الكتب العلمية بيروت.

مولفِ معیار کے تمہیدی مقدمات اور تفریعات کا رد

اب بعض اہل بصیرت کے لیے جو کہ قرآن و حدیث کے سمجھنے کا قصد رکھتے ہیں، اور اس کو مقصود اصلی اور کافی سمجھتے ہیں دلائل شرعیہ کا بیان چاہیے۔ پہلی دلیل: قول اللہ تعالیٰ کا: ﴿ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ﴾[الحشر: ۷] اور قول اللہ تعالیٰ کا: ﴿اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾[الأعراف: ۳] وجہ استدلال کی پیچھے بیان ہوگی، پہلے چند مقدمات کی تمہید چاہیے۔ مقدمۂ اولیٰ: جو شے کہ واجب ہو اللہ تعالیٰ کے امر سے، ترک کرنا اس کا حرام ہوتا ہے۔ چناں چہ تلویح میں کہا ہے: حاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه، و حرمة الشيء يدل على وجوب تركه، و هذا مما لا يتصور فيه النزاع، انتهى.

مقدمۂ ثانیہ: ائمۂ اربعہ کے مذاہب حق ہیں، اور مصداق ہیں: مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ اور: مَآ اُنْزِلَ کے علی سبیل الدوران؛ اس لیے کہ حق، عند اللہ ایک ہی ہے۔ اور یہ مقدمہ عند الجمہور مسلم ہے، اور محتاج ایراد نقل کا نہیں۔

مقدمہ ثالثہ: بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرع تحقیق ان کی، کی ہے؛ کیوں کہ انھوں نے ان احادیث کو، احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوی نسخ یا بہ دعوی ضعف اور امثال اس کے۔ نہ یہ کہ حدیث کو قابل عمل کے سمجھ کر پھر اپنے اقوال کی پابندی سے حدیث نہیں مانتے تھے، حاشاهم الله عنهم.

مقدمہ رابعہ: جو مقلد محض کہ حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو، اگر حدیث کو قبول نہ کرے، تو قبول نہ کرنا اس کا، فرع تحقیق کی مثل ائمۂ اربعہ کے نہ ہوگی، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا۔ (معیار الحق)

اس تفصیل کے بعد اگرچہ مولف کے مقدمات تمہیدیہ اور تفریعات موہومہ کو رد کرنے کی حاجت نہ تھی، مگر عوام مومنین کے سمجھنے کے لیے مقدمات کے رد اور تفریعات کے دفع میں بھی کچھ کلام کیا جاتا ہے، بہ نظرِ غور وانصاف ملاحظہ کرنا چاہیے کہ مقدمۂ اولی، ثانیہ اور ثالثہ مسلّم ہے، اور ہمارے لیے مضر نہیں، کما یظهر . اور مولف نے جو مقدمۂ رابعہ میں یہ کہا ہے کہ:

”جو مقلد صرف، حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو قبول نہ کرنا اس کا فرع تحقیق کی، مثل ائمۂ اربعہ کے نہ ہوگی، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، انتہیٰ“— سراسر غلط اور بے معنی ہے، اس لیے جو مقلدِ محض حدیث سے بالکل بے خبر ہو، وہ حدیث کو قبول کر ہی نہیں سکتا؛ اس لیے کہ اگر قبول کرنے کے یہ معنیٰ نہیں کہ اجمالاً کہے کہ: اربابِ حدیث کے بیان سے در حقیقت یہ معلوم ہوا کہ یہ حدیث ہے، خواہ متواتر ہو، یا مشہور یا آحاد، تو یہ مضمون ہر مقلد تسلیم کرتا ہے، اور مولفِ معیار کی غرض اس سے متعلق نہیں؛ اس لیے کہ مولف کا کلام عمل بالحدیث میں ہے، نہ کہ حدیث ہونے کے اعتقاد میں — اور اگر اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ مقتضاے حدیث پر عمل کرنا ہے، تو مقلدِ محض سے جسے حدیث کے بارے میں کچھ خبر نہیں یہ عمل محال ہے؛ اس لیے کہ حدیث کی خبر رکھے بغیر اور اس کے معانی سمجھے بغیر عمل کیسے کر سکے گا؟ اور یہ امر ہر اس شخص پر واضح ہے جسے اپنی خبر ہو، تو بلا شبہہ اس کا حدیث کو قبول نہ کرنا ائمہ مجتہدین

کی طرح تحقیق اور معرفت ضعف ونسخ کی فرع، نہیں ہے، لیکن یہ ترک مذموم نہیں؛ اس لیے کہ ترک اس وقت مذموم ہوتا کہ کوئی مکلف بنفسہ عمل بالحدیث کے ساتھ مامور ہوتا، اور پھر وہ حدیث پر عمل نہ کرتا تو یہ ترک مذموم ہوتا۔ اور جب مقلدِ محض بحکم الٰہی مجتہدین کے بیان کے ساتھ حدیث پر عمل اور اتباع کا مامور ہے، اور مسائل تقلیدیہ میں اپنی سمجھ سے حدیث پر عمل کرنا اس پر ممنوع ہے تو اس بے چارے کو تقلید کے علاوہ کوئی چارہ نہیں، اور اپنی رائے کے مخالف مقتضائے حدیث کے ترک ظاہر سے بحکم الٰہی گزارہ نہیں۔ اب ایسا مقلد اگر قولِ مجتہد کو چھوڑ کر کسی مولوی کے فرمان پر عمل بالحدیث کرے گا تو قطعاً امر الٰہی کے مخالف اور تارکِ واجب ہوگا۔ و قد مر منا مفصلا أدلته؛ فتذكر.

و قال السيد السمهودي الشافعي في رسالته "العقد الفريد" في مسائل التقليد:

"و يجب التقليد على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق، عاميا محضا أو غيره. و نقل في "الحاوي" لابن عبدالنور من المالكية، عن بعضهم الإجماع على أن غير المجتهد يجب عليه الرجوع بقول المجتهد، و أن ما نقل عن بعضهم من منع العامي من التقليد، إنما هو في علم العقائد خاصةً، اه.

اس مقام پر یہ بات واضح ہوگئی کہ جب مقلدِ محض کے لیے مسائل تقلیدیہ میں قولِ مجتہد پر عمل واجب ہے اور اس کا ترک کرنا (مقدمۂ اولیٰ میں مولف کے تسلیم کرنے کے مطابق) حرام ہے، تو قولِ مجتہد کے ساتھ ظاہر حدیث کی مخالفت کی صورت میں حدیث پر عمل نہ کرنا چاہیے، اور قولِ مجتہد پر عمل کرنا چاہیے۔ حکم خداوندی سے یہی مامور بہا ہے، اور اجماع علما کا یہی مقتضا ہے، ورنہ حرام میں مبتلا ہونا ہوگا۔ اور حدیث کے معانی کے فہم کو حدیث کی تاویل کیے بغیر مجتہد کے حوالہ کرنا چاہیے، اور اگر کسی ذی فہم مقلد نے حدیث کی تاویل کرکے مذہب مجتہد کی طرف راجع کر دیا جب بھی کچھ مضائقہ نہیں، تو مقلد کا قولِ مجتہد کے مخالف ہونے کے وقت اس عمل بالحدیث کو ترک کرنا، خالصاً لوجہ اللہ اور اداءً لحق الواجب ہوگا، اور اللہ رب العزت کے فرمان والا شان: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ کا اتباع ہوگا؛ اس لیے کہ پہلے خوب واضح ہو چکا کہ مسائل اجتہادیہ میں غیر مجتہد محض کو نصوص کا جاننا اور نہ جاننا دونوں برابر ہے، تو جب قوتِ اجتہاد نہ ہونے کے سبب استنباط احکام کے حق میں نصوص میں مقلد کا علم پایۂ اعتبار سے ساقط ہے، تو اب کسی مجتہد کی تقلید کے علاوہ کوئی طریقہ عمل ممکن نہیں؛ لہٰذا اپنے امام کی رائے کے موافق احادیث کی تاویل کرنا اور اس کے ظاہر کو مجتہد کی رائے کے محمل پر پھیر لانا کیوں ممنوع ہوگا؟ اور یہ عمل، امام کی رائے کا رسول اللہ ﷺ کے قول کے ساتھ

مقابلہ نہیں ہے، یہ بعینہ حکم خدا اور رسول کا اتباع ہے۔ اور معلوم نہیں کہ جس وقت کسی مسئلے میں مولفِ معیار کا مذہب کسی آیت یا حدیث کے ظاہر معنی کے مخالف ہوگا، اور اس میں سوال کیا جائے گا، تو کیا جواب دے گا؟ اگر کوئی تاویل کرے گا تو ہم کہیں گے کہ: تو نے قولِ مجتہد کی رعایت بلکہ اپنی خواہش نفس کے اتباع میں اللہ رب العزت یا رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے کلام کی تاویل کی، اور یہ حرام ہے۔ اور اگر کوئی تاویل نہ کرے، تو تمام احادیثِ متعارضہ، اور نصوصِ مصروفہ عن الظواہر[1] پر عمل کیسے کرے گا؟ اور یہ امر محال ہے کہ اس کا کوئی امر مختار ظاہر نصوص کے خلاف نہ ہو، تو جو جواب مولف کا ہے، وہی جواب ہماری جانب سے سمجھنا چاہیے۔

> مقدمہ خامسہ: آج کل کے بعضے متعصب جو بعض احادیث میں تاویل بے باعث، اور دعویٔ نسخ اور ضعف کا بے دلیل بلکہ بہ مجرد پابندی قول امام کے سے کر کے حدیث کو ترک کرتے ہیں، وہ ویسے نہیں جیسے کہ ائمہ؛ اس لیے کہ ائمہ سے دعویٔ نسخ و ضعف اور تاویل کا خالصاً لتحقیق دین اللہ اور جمعاً بین الادلہ تھا، اور آج کل کے لوگوں کو تاویل کرنا مراعاۃً لقول الامام، مقابل رسول کے ہے۔ چناں چہ کلام بلاغت نظام میں مولوی اسماعیل صاحب کے جو تنویر العینین سے نقل کیا گیا ہے، گزرا۔
> (معیار الحق)

اور یہ جو مقدمہ خامسہ میں کہا ہے کہ: ”بعض متعصب، جو بعض احادیث میں تاویل، الخ“ —— بھی باطل ہے؛ اس لیے کہ مقلد پر قولِ مجتہد کا اتباع واجب ہے، اور ظاہر حدیث جو قولِ مجتہد کے مخالف ہوا سے ترک کرنا ضروری ہے، تو اس کا حدیث کی تاویل کرنا تقلید واجب کے اثبات و ابقا اور مجتہد کی نیابت میں مجتہد کا اتباع ہوگا۔ تو یہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قول کے ساتھ مقابلہ کرنا کیسا، بعینہ حکم الٰہی کا اتباع ہے، یہاں تک کہ اگر مقلد کی تاویل، قواعدِ تاویل کے موافق اور مقبول نہ ہو جب بھی بذات خود مجتہد کے بیان کیے بغیر حدیث کا اتباع نہیں کر سکتا۔

اور مولوی اسماعیل نے ”تنویر العینین“ میں جو تاویلِ احادیث سے منع کیا ہے، تو **اول:** وہ اس صورت میں ہے کہ کسی حال میں اپنے مجتہد کے علاوہ کسی دوسرے مجتہد کے قول کو قابلِ عمل نہ سمجھے۔ اور اس زمانے کے اہلِ تحقیق مقلدین کا حال ایسا نہیں ہے۔

ثانیاً: یہ کہ مولوی اسماعیل کا وہ قول تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب پر مبنی ہے، و قد أثبتنا خلافه، و أبطلنا قوله و من يحذو حذوه، فلا يقوم كلامه حجة علينا.

> مقدمہ سادسہ: ائمہ اربعہ کے مقلدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں، نہ یہ کہ اپنے امام کے مذہب کو صواب اور محتمل خطا اور دوسرے ائمہ کے مذہب کو خطا، محتمل الصواب سمجھیں۔ جیسا کہ مقتضا قول علامہ نسفی کا ہے، جو اشباہ اور در مختار میں منقول ہے: إذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب خصومنا، قلنا وجوبا مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، و مذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب، انتهى ما في الدر، و هكذا في الأشباه. اس لیے کم و بیش نہ سمجھے اور برابر سمجھے کہ یہ قول بظاہر معنی نامقبول ہے، جیسا کہ ابن حجر اور محقق شیخ ابن الہمام کے کلام سے معلوم ——————

(۱) **نصوصِ مصروفہ عن الظواہر:** وہ نصوص جن کے ظاہری معنی مراد نہ ہوں۔

ـــــــــہوتا ہے، چناں چہ سید محمد امین، المشہور بابن العابدین، رد المحتار میں فرماتے ہیں: إذا علمت ذلك ظهر لك أن ما ذكر عن "النسفي" من وجوب اعتقاد أن مذهبه صواب، يحتمل الخطأ مبني على أنه لا يجوز تقليد المفضول، و أنه يلزمه التزام مذهبه، و أن ذلك لا يتأتى في العامي، و قد رأيت في آخر فتاوىٰ ابن حجر الفقيه التصريح ببعض ذلك، فإنه سئل عن عبارة النسفي المذكورة، ثم حرر أن قول الأئمة الشافعية كذلك، ثم قال: إن ذلك مبني على الضعيف من أنه يجب تقليد الأعلم دون غيره، والأصح أنه يتخير تقليد أيّ شاء، و لو مفضولا و إن اعتقده كذلك، و حينئذ فلا يمكن أن يقطع أو يظن أنه على الصواب، بل على المقلد أن يعتقد أن ما ذهب إليه إمامه يحتمل أنه الحق. قال ابن حجر: ثم رأيت المحقق ابن الهمام صرح بما يؤ يده، حيث قال في شرح الهداية: إن أخذ العامي ما يقع في قلبه أنه صواب أولىٰ. و علىٰ هذا إذا استفتى المجتهدَين فاختلفا عليه، الأولى أن ياخذ بما يميل إليه قلبه منهما. و عندي أنه لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه جاز؛ لأن ميله و عدمه سواء، فالواجب عليه تقليد مجتهد، و قد فعل، اهـ. (معیار الحق)

اور یہ جو مقدمہ سادسہ میں کہا ہے کہ: "مقلدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں" اور اس میں ابن حجر کے کلام کے ساتھ علامہ شامی کی نقل سے استناد کیا ہے، اس کا حال سنو! فقہا کی ایک بڑی جماعت تو یہ کہتی ہے کہ افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی تقلید درست نہیں، اور ان کے علاوہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ یہ کہتے ہیں کہ: افضل کے باوجود مفضول کی تقلید جائز ہے۔ اب علامہ شامی، محقق ابن حجر شافعی سے نقل فرماتے ہیں کہ: نسفی کا یہ قول: اگر ہم سے ہمارے مذہب اور مذہبِ مخالف کے بارے میں کوئی سوال کرے، تو ہم پر واجب ہے کہ کہیں: ہمارا مذہب غالبًا درست ہے، اور خطا کا محتمل ہے، اور ہمارے مخالف کا مذہب غالبًا خطا پر ہے اور صواب کا محتمل ہے کہ اس میں اپنے مذہب کی ترجیح کے اعتقاد کا وجوب ہے، اسے اس قول پر محمول فرماتے ہیں کہ مجتہد مفضول کو مفضول جان کر اس کی تقلید جائز نہیں، اور فرماتے ہیں: یہ قول ضعیف ہے، بلکہ صحیح یہ ہے کہ مفضول کو مفضول جان کر بھی اس کی تقلید درست ہے، کما قال:

"ثم اعلم أنه ذكر في "التحرير" و "شرحه": أيضاً أنه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل، و به قال الحنفية والمالكية و أكثر الحنابلة والشافعية. و في رواية عن أحمد و طائفة كثيرة من الفقهاء: لا يجوز، ثم ذكر أنه لو التزم مذهبا معينا، كأبي حنيفة و الشافعي، فقيل: يلزمه، و قيل: لا، و هو الأصح. و قد شاع أن العامي لا مذهب له. إذا علمت ذلك ظهر لك أن ما ذكر عن "النسفي" من وجوب اعتقاد أن مذهبه صواب، يحتمل الخطأ مبني على أنه لا يجوز تقليد المفضول، و أنه يلزمه التزام مذهب، و إن ذلك لا يتأتى في العامي، و قد رأيت في آخر فتاوى ابن حجر الفقيه التصريح ببعض ذلك، فإنه سئل عن عبارة النسفي المذكورة، ثم حرر أن قول الأئمة الشافعية كذلك، ثم قال: إن ذلك مبني على الضعف من أنه يجب تقليد الأعلم دون غيره، و الأصح أنه يتخير تقليد أيّ شاء، و لو مفضولا و إن اعتقده كذلك، و حينئذ فلا يمكن

أن يقطع أو يظن أنه على الصواب...إلخ" اھ[۱].

اب محل غور ہے کہ اس قول میں یہ کہاں مذکور ہے کہ "مقلد کو چاہیے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھے" اس میں تو یہ ہے کہ اگر مفضول کو مفضول سمجھ کر تقلید کرلے، اور جن کی تقلید نہیں کی، ان کو افضل جانے تو بھی جائز ہے، بھلا اس میں برابری سے کیا علاقہ؟

> اور طحطاوی نے بھی ظاہر معنی کو رد کرکے تاویل کردی ہے۔ چناں چہ کہا ہے: المراد أن ما ذهب إليه إمامنا صواب عنده مع احتمال الخطأ إذ كل مجتهد يصيب، و قد يخطىء في نفس الأمر. و أما بالنظر إلينا فكل واحد من الأربعة مصيب في اجتهاده، فكل مقلد يقول هذه العبارة لو سئل عن مذهبه عن لسان إمامه الذي قلده، و ليس المراد أنه يكلف كل مقلد اعتقاد خطأ المجتهد الآخر الذي لم يقلده؛ لأن تقليده واحدا منهم إنما يسوغ بقدر ضرورة التقليد، و هي كون المقلد ليس من أهل النظر في الأدلة لاستنباط الأحكام الظنية، فيقلده في العمل فقط. فإن قلت: إنه مكلف به أيضا، و إلا يلزم أداء التكليف مع اعتقاده عدم صحتها، قلت: لا يلزم ذلك، إلا لو اعتقد عدم صحتها ما قلد فيه، و نحن لا نقول به، بل هو على الصواب ظاهرا. و أما تخطئة خلاف مذهبه فما هو مكلف به، كذا لخصه شيخنا من القول السديد لابن الملا فروخ المكي الحنفي أبو السعود، انتهى كلام الطحطاوي في حاشية الدر المختار. اور عبارت ابن ملا فروخ المکی الحنفی کی قول سدید میں یوں ہے: و ليس المراد أن يكلف كل مقلد أن يعتقد ذلك في ما قلد فيه إذ ذلك تقليد فيما لا يحتاج إليه، و هو ممنوع، كما أفدتك من قبل: أن التقليد إنما يسوغ بقد ر الضرورة، وهو محتاج إلى العمل، فلا بد من التقليد في حصوله. و أما اعتقاد صحة ما قلد فيه و بطلان كل ما عداه فليس من مكلفاته. فإن قلت: بل هو مكلف به، و إلا يلزم أداء التكليف مع اعتقاد عدم صحتها، قلت: لا يلزم ذلك إلا لو اعتقد عدم صحة ما قلد فيه، و نحن لا نقول به، بل هو على الصواب ظاهرا، حيث فعل ما عليه، و هو الأخذ بقول مجتهد. و أما تخطئة من أخذ بخلاف قول مجتهد مقلد به فما هو مكلف بها، اھ. اور ایسا ہی ملا علی قاری نے بھی شرح عین العلم میں، اس قول پر نسفی کے تخطیہ اور تغلیط کی ہے۔ تو مقلد کو چاہیے کہ چاروں مذہبوں کو برابر جانے۔
>
> پس جب یہ ممہد ہولیا تو اب وجہ استدلال کی بیان ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ جو شخص حنفی المذہب مثلا ہوکر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہے کہ شافعی مذہب کا مثلا کسی مسئلہ میں اتباع نہیں کرتا، اور اس کو ناروا جانتا ہے، اور کرنے والے کو طعن کرتا ہے، تو ترک کیا اس نے بعض ما أتى به الرسول کو، بحکم مقدمہ ٔ ثانیہ کے۔ اور ترک کرنا بعض ما أتى به الرسول کا حرام ہے، بحکم مقدمہ ٔ اولی کے۔ (معیار الحق)

اور اسی طرح نقلِ "طحطاوی" کا حال سمجھ لینا چاہیے۔ اور بر تقدیرِ تسلیم ہم کہتے ہیں کہ مذاہبِ مجتہدین کی برابری کا اعتقاد ہمارے لیے مضر اور مولفِ معیار کے لیے کچھ نفع بخش نہیں، چناں چہ اس کا حال رد تفاریع میں آئے گا۔

اب سنو! مولفِ معیار تفریع میں جو یہ کہتا ہے کہ: "جو شخص مثلاً حنفی المذہب ہوکر ایسی تخصیص اپنے مذہب کی کرتا ہے، الخ"۔

(۱) رد المحتار، مقدمة المولف، ج:۱، ص:۱۳۰، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

اس سے مولف کیا مراد لیتا ہے؟ اگر مراد یہ ہے کہ وہ حنفی حالت ضرورت وغیرہ میں بھی (جس کا ذکر ہو چکا ہے) کسی مجتہد کے مذہب پر عمل نہیں کرتا تو اس کا یہ رد ہم حنفیوں پر نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہم لوگ مذکورہ حالات میں دوسرے مجتہد کے مذہب پر عمل کرنے کو جائز ٹھہراتے ہیں، کما مر۔ اگرچہ اس کا رد فی نفسہ قابل قبول اور لائق سماع نہیں۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ ضرورت و اجتہاد وغیرہ کے بغیر دوسرے مذہب پر عمل نہیں کرتا، تو وہ بعض ما أتی به الرسول کا تارک ہے، تو اولاً: ہم کہتے ہیں کہ: ائمۂ مجتہدین اور علمائے محققین کے اقوال جو پہلے مذکور ہو چکے، سب تقلیدِ معین کے وجوب اور مذہبِ مخالف پر عمل کے عدمِ جواز پر دال ہیں، تو مولف کی تراشیدہ دلیل ان اقوال کے مقابل کیسے سنی جائے؟

ثانیاً: وہ حنفی المذہب مولفِ معیار کے مقدمۂ ثانیہ کے حکم کے مطابق مذہب حنفی پر عمل کرنے کے سبب ما أتی به الرسول کو اختیار کرنے والا ہے، اس ظن کے اعتبار سے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے، اور اس کے اتباع کا حکم کیا ہے، وہ قیاس اور مجتہد کا فہمِ اجتہادی ہے، ورنہ تو جس وقت کوئی مقلد (خواہ علی التعیین یا لاعلی التعیین) مختلف فیہ حوادث میں کسی امام کی تقلید کرے گا، تو وہ اس وقت بعض ما أتی به الرسول کا تارک ہو گا؛ اس لیے کہ دو مختلف حکموں کو ایک حالت میں جمع کرنا محال ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ: جب مقلد لاعلی التعیین تقلید کرتا ہے تو کسی وقت ایک مذہب پر، اور کبھی دوسرے پر، اور علیٰ ہذا القیاس عمل کرے گا تو ہر مذہب پر جو کہ ما أنزل کا مصداق ہے، عامل ہوا نہ کہ تارک، تو ہم کہیں گے: تمھارے موافق جس وقت ہر مذہب ما أنزل کا مصداق ہے، تو کسی وقت اس کا ترک جائز نہ ہو گا۔ اور کسی حال میں اس کا ترک تمھارے مطابق حرام ہو گا، کیوں کر جاتا رہے گا؟

اس کے علاوہ حوادث کے احکام جدا جدا ہیں، بعض کے اختیار کرنے سے بعض دوسرے کا اختیار کرنا لازم نہیں؛ لہٰذا ترک سے چارہ نہ ہو گا۔ اور مولفِ معیار سے ارتکاب حرام کبھی جدا نہ ہو گا۔

ثالثاً: یہ کہ بقول مولف: مذاہب اربعہ ما أتی به الرسول کے مصداق قرار پائے، یعنی حق اور حکم الٰہی، مذاہب اربعہ کے درمیان دائر و منحصر ہوا۔ اور مقلدین اس کے مامور ہوئے کہ جس مذہب کا چاہیں اتباع کریں، تو اس تقدیر پر ہر مذہب علی التعیین کو ما أتی به الرسول کا مصداق کہنا محال کا قول کرنا ہے، تو کسی مذہب کا کوئی حکم بہ طور یقین و تعیین ما أتی به الرسول کا مصداق نہ ہوا۔ لہٰذا اس کے ترک کرنے میں حرمت ثابت نہ ہو گی؛ اس لیے کہ حرمت تو ترکِ ما أتی به الرسول سے ثابت ہوتی ہے، جو بالتعیین ہو خواہ یقینی ہو یا ظنی۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے کفارۂ یمین کی تینوں صورتیں کہ ان میں سے ایک لاعلی التعیین واجب ہے، ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا کافی ہو گا، اور واجب الٰہی کا ترک لازم نہ ہو گا جو کہ حرام ہے۔ اور

امام نسفی کے اس قول کی صحت تسلیم نہ کرنے کی تقدیر پر: "مذهبنا صواب يحتمل الخطأ، و مذهب مخالفنا خطأ يحتمل الصواب" اور اعتقادِ حق کی مساوات تسلیم کرنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ہر مذہب علی التعیین ما أنزل کا مصداق بن جائے؟

حاصل یہ ہے کہ اس تقدیر پر مقلد اپنے عقیدے میں مذاہب اربعہ کو مساوی سمجھے گا، یعنی مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا مقلد ناجی ہے، اور لائقِ قبول ہونے میں چاروں مذاہب برابر ہیں۔ اور تقلیدِ معین کا وجوب جو عوارض کے سبب ہوا ہے، اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کی حرمت اس مساواتِ اعتقاد اور اعتقادِ مساوات سے منافات نہیں رکھتا۔

> تو تخصیص کرنا اس حنفی کا اپنے مذہب کو اس طرح کہ شافعی کے کسی مسئلہ کا اتباع نہیں کرتا ناروا جان کر، حرام ہوا بحکم دونوں مقدموں کے۔ اور یہ دلیل جاری نہیں ہو سکتی حق میں ائمہ اُربعہ وغیرہم من المجتہدین کے، بسبب ترک کرنے ان کے بعض احادیث کو بحکم مقدمہ ثالثہ کے۔ اور مقلد محض عامی یہ بات نہیں کہہ سکتا، بحکم مقدمہ رُابعہ کے۔ اور بعض مقلدین صاحب علم آج کے زمانہ کے جیسا کہ مولف ہے وہ بھی نہیں کہہ سکتا، بحکم مقدمہ خامسہ کے۔ اور دونوں قسم کے مقلدوں کی طرف سے یہ عذر کہ ہم لوگ مذہب دوسرے امام کا سوائے مذہب امام اپنے کے یقیناً ما أتی به الرسول جانتے ہی نہیں، بنابر قول علامہ نسفی کے۔ تو ترک کرنا ہمارا مذہب شافعی کے مسئلہ کو موجب ترک ما أتی به الرسول کا نہ ہوا، نہیں بن سکتا بحکم مقدمہ سادسہ کے۔ فافهم و تشکر. اور اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس دلیل سے لازم آتا ہے کہ ہر ایک کو واجب ہوا کہ ہر مذہب کے تمام مسائل پر عمل کیا کرے ورنہ ترک بعض ما أتی به الرسول کا لازم آئے گا۔ (معیار الحق)

اور مولف نے جو یہ کہا کہ: "جو شخص مذہب حنفی کو اس طور پر اختیار کرے کہ سوا اس کے سب مذہب کو باطل، اور قابلِ عمل نہ سمجھے، تو وہ تارک ما أتی به الرسول کا ہو گا، اور جو شخص اور مذاہب کو بھی قابلِ عمل سمجھے، اور پھر بطور استحباب و جواز کے ایک ہی مذہب پر عمل کرتا ہے تو وہ تارک ما أتی به الرسول کا نہیں" — اور اس مدعا پر بہت سے دلائل واہیہ ذکر کیے، **اس کا حال** یہ ہے کہ وجوب یا جواز کے عقیدے سے ترک اور عدم ترک کا وجوب لازم نہیں ہے، اس مقام پر ما أتی به الرسول فروعی احکام ہیں، تو اگر اعتقاد میں ایک مذہب کی تقلید واجب اور دوسرے پر عمل کرنا باطل سمجھ کر ایک ہی کو اختیار کرے گا جب بھی اس دوسرے کا ترک ضروری ہے، اور اگر دوسرے کو بھی قابلِ عمل جانے گا جب بھی وجودِ فعل کا ترک کرنا لازم ہے، اور ترکِ فعل عدمِ ایقاع کے ساتھ ہوتا ہے، وجوب و جواز کے عقیدے کو اس میں کچھ دخل نہیں، البتہ اگر یوں کہتا کہ: وجوبِ تعیین کے عقیدے کے صورت میں دوسرے مذہب کا ترک کرنا درست نہیں اور اعتقادِ جواز کی صورت میں ترک کرنا درست ہے، تو گنجائش تھی — اور اس تقدیر پر جواب یہ ہے کہ ہم مقلدین حنفیہ دوسرے مجتہدین کے مذاہب کو غیر قابلِ عمل نہیں کہتے، اور ہر مجتہد کے مقلدین کے لیے اپنے اپنے مذہب کے موافق عمل کرنا اور وقوعِ ضرورت کے وقت دوسرے مجتہد کے مذہب پر عمل کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں،

اور احکامِ شرعیہ کے لائق عمل ہونے کے یہی معنی ہیں، نہ یہ کہ بہ نسبت ہر شخص کے ہر حال میں، ہر حکمِ شرعی کا ادا کرنا واجب اور جائز ہو۔ دیکھو! نماز، روزہ، زکاۃ اور حج بلکہ شہادتِ توحید اور اقرارِ رسالت کی ادائگی اسلام کے عمدہ ترین احکام اور ایمان و کمالِ ایمان کے موقوف علیہ ہیں، اور بایں ہمہ حیض و نفاس والی، نشے والے، بچے، غیر مستطیع اور گونگے پر بزبان ادا کرنا فرض نہیں، بلکہ بعض سے ادا کرنا صحیح بھی نہیں، بلکہ حرام ہے۔ توکسی عارض کے سبب بعض کی بہ نسبت عارضے کے بغیر عدمِ جواز و وجوب، عدمِ لیاقت عمل کو لازم نہیں۔

ثانیاً: یہ کہ جب مجتہدین کے مذاہب ما أنزل کے مصداق ہیں، توکسی مذہب کا ترک کرنا بالیقین یا بظن غالب ما أنزل کا ترک کرنا نہ ہوا کہ حرام ہو، اور مولف نے اس جگہ جو دلیلیں پیش کی ہیں، اس کے مدعا کے لیے مفید نہیں، ہر ایک کے جواب کی تفصیل ہمارے سابقہ کلام کے مطالعہ سے عقل مند پر مخفی نہ رہے گی، اب ہر ایک جواب کی طرف اجمالاً اشارہ کافی ہے۔

سنو کہ یہ دلیل اس مقلد کے حق میں جاری ہوتی ہے جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے، اور جو مقلد تخصیص مذہب معین کی بطور قسم ثانی کے اختیار کرے وہ حقیقۃً تارک بعض ما أتی به الرسول کا نہیں ہے، بلکہ عامل بہ مقتضا عموم نص کے ہے؛ اس لیے کہ تخصیص اس کی یا بہ نظر عدم استطاعت کے ہوگی، یا بہ نظر اس کے ہوگی کہ نص سے عموماً اتباع ما أتی به الرسول کا ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر حنفی مذہب کے مسئلہ کے ضمن میں اخذِ ما أتی به الرسول کر لیا تو بھی کافی ہے۔ تو اس نظر سے ترک بعض کا نہ ہوا۔ نظیر اس کی یہ ہے: مثلاً عموم آیت: ﴿ فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ [المزمل: ۲۰] سے فرضیت قراءت کی نماز میں بدون تعیین کے ثابت ہوتی ہے، تو اگر کسی شخص نے بہ نظر اس کے کہ تحقق عام کا ایک فرد میں ہوتا ہے، یا بہ نظر اس کے کہ مجھے تمام قرآن کے حفظ پر طاقت نہیں پارۂ عم کو واسطے قراءت کے نماز میں خاص کر رکھا ہے تو اس شخص نے باقی قرآن کی قراءت کو ترک نہیں کیا۔ ہاں اگر کوئی شخص پارۂ عم کو باوجود قدرت کے تمام قرآن پر اس نظر سے کہ پارۂ عم کا پڑھنا نماز میں واجب ہے، اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں، خاص کر لے، تو بے شک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا، اور مرتکب ممنوع کا ہوا۔ جیسا کہ مقلد بہ تقلید قسم ثالث باوجودے علم ایک مسئلہ کے بموجب مذہب دوسرے امام کے اس نظر سے کہ ہم کو سوائے اتباع اپنے امام کے کسی کی پیروی درست نہیں، اس مسئلہ کو عمل میں نہیں لاتا، تو بے شک ترک کیا اس نے بعض ما أتی به الرسول کو۔ بخلاف مقلد مخصص بہ تقلید قسم ثانی کے، کہ تخصیص اس کی بہ نظر کفایت یا عدم استطاعت و عملاً بعموم النص ہے۔ تو ثابت ہوا کہ ایسے مقلدین تارك بعض ما أتی به الرسول کے نہیں، اور ان پر تقلید ہر مذہب کے ہر مسئلہ کی واجب نہیں۔ فافهم. (معیار الحق)

مولف نے جو یہ کہا کہ: ”یہ دلیل اس مقلد کے حق میں ہے جو کہ قسم ثالث کو اقسام تقلید سے اختیار کرے۔ انتہیٰ۔“ مولف کی مقرر کردہ قسم ثالث یہ ہے کہ مقلد بزعم وجوب، کسی امامِ معین کی تقلید کرے۔ مولف نے اسے بدعت اور حرام کہا ہے، تو اب کہا جائے گا کہ مقلد نے امامِ معین کے وجوبِ تقلید کا جو اعتقاد کیا ہے، وہ اپنے لیے کیا ہے یا سب مسلمانوں کے لیے؟ اگر سب مسلمانوں کے لیے کیا ہے تو دنیا میں کوئی مقلد ایسا موجود نہیں جو اپنے امامِ معین کی تقلید کو سارے مسلمانوں پر واجب کہے، اور تمام اہل مذاہب حقہ کو باطل ٹھہرائے۔ اور اگر اپنے لیے اور ان لوگوں کے لیے جو وجوبِ تقلیدِ معین کے امور موجبہ میں اس کے شریک

ہیں، وجوب کا قول کیا ہے تو اس وقت یہ قائل بعض ما أتى به الرسول کا تارک کب ہوا؟ دیکھو! خود مولف نے عدم استطاعت وغیرہ عارضہ کے سبب ایک مذہب کی تخصیص کو جائز قرار دیا ہے، تو اگر چند عوارض کے سبب مکلفین کی کسی خاص قسم پر حکم وجوب ہو تو کیا مضائقہ؟

دوسری دلیل: حدیث اسود کی ابن مسعود سے، قال: قال عبدالله: لا يجعل أحدكم للشيطان شيئاً من صلاته يرى حقاً عليه أن لا ينصرف إلا عن يمينه، لقد رأيت رسول الله ﷺ كثيرا ينصرف عن يساره. [بخاري: ۸۵۲] روایت کی اس کو امام بخاری نے۔ شیخ الاسلام عینی حنفی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن مسعود کی اس کے حق میں ہے، جو دہنے طرف ہی کے پھرنے کو ضروری اور واجب جانتا ہے۔ اور اگر واجب نہ جانے تو دونوں طرف برابر ہیں، لیکن دہنی طرف اولی ہے۔ چناں چہ شرح بخاری میں فرماتے ہیں، ماتحت اس حدیث کے: فكأنه يرى حتمه و وجوبه، و أما إذا لم يتوخ ذلك فيستوي فيه الأمران، و لكن جهة اليمين أولى، اھ. اور طیبی نے فرمایا ہے: اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو کوئی ایک امر مستحب پر یعنی جیسا کہ اس مقام میں اختیار کرنا جانب یمین کا ہے یوں اصرار کر رکھے کہ کبھی اس کو نہ چھوڑے، تو اس سے شیطان نے حصہ پایا اضلال کا، پھر کیا حال اس شخص کا جو امر منکر اور بدعت پر مصر ہو رہے۔ چناں چہ شرح مشکاۃ میں فرماتے ہیں، تحت اس حدیث کے: و فيه أن من أصر على أمر مندوب و جعل عزما و لم يعمل بالرخصة أصاب منه الشيطان من الإضلال، فكيف من أصر على بدعة و منكر. اور اسی جگہ سے ہے جو فقہا نے لکھا ہے کہ سجدہ شکر کا فی نفسہ مستحب ہے، لیکن بعد نماز کے مکروہ ہے؛ اس لیے کہ جہلا جانیں گے تو واجب یا سنت سمجھیں گے۔ چناں چہ در مختار میں فرماتے ہیں: وسجدة الشكر مستحبة، به يفتى، لكنها تكره بعد الصلاة؛ لأن الجهلة يعتقدونها سنة أو واجبة، و كل مباح يؤدي إليه فمكروه، و هكذا في سائر كتب الفقه۔ اور طحطاوی نے کہا ہے کہ یہ مکروہ تحریمی ہے، تو اس حدیث کے فحواے مطابق تصریحات ان محدثین اور فقہا کے جب کسی امر مستحب کا التزام اور اس پر اصرار کرنا فعل شیطانی اور مکروہ تحریمی ہوا، تو التزام اور اصرار حتما اور وجوبا ایک مجتہد کے مذہب کا، جو مخالف اجماع قرون ثلاثہ کے اور مخالف قرآن کے ہے، کیوں کر بدعت نہ ہوگا؟

(معیار الحق)

اور دلیل ثانی جو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے پیش کی کہ جو شخص بعد نماز سیدھی طرف بیٹھنے کو حق لازم سمجھے تو اس نے نماز میں شیطان کا حصہ گردانا۔ اس کا مقتضی تو یہ ہے کہ کوئی شخص بلا دلیل محض اپنے خیال سے وجوب و جواز نہ گڑھ لے، اور تقلیدِ معین کے وجوب کے قائلین کے لیے تو کتاب و سنت اور اقوال مجتہدین سے واضح دلیلیں موجود ہیں، تو یہ حدیث ان پر کس طرح حجت ہو سکے گی؟ کما مر مفصلاً.

تیسری دلیل: اجماع صحابہ کا جو عراقی نے نقل کیا ہے: أجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر و عمر أميري المؤمنين و قلدهما فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل. چناں چہ صاحب مسلم الثبوت نے حاشیہ منہیہ میں نقل کیا ہے۔ اور فاضل قندھاری نے ناقلا عن التقریر مغتنم الحصول میں نقل کیا ہے۔ اور مولانا عبدالعلی نے شرح مسلم الثبوت میں نقل کیا ہے، اس پر تفریعات کی ہیں۔ اور عبدالوہاب شعرانی نے میزان میں نقل کیا ہے۔ اور تمام کتب اصول میں مذکور ہے: فالأقوى إجماع الصحابة. یعنی قوی تر اجماع صحابہ کا ہے، خلاف اس اجماع کا مقبول نہیں بلکہ مردود ہے۔ اور اجماع تمام مسلمین کا قرون اولی میں۔ چناں چہ روایت ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، سے بوجہ بسط پہلے معلوم ہوا۔ پس جب ——

— کہ کل صحابہ اور تمام مومنین کا قرون اولی میں اس پر اجماع ثابت ہوا کہ کبھی ایک مجتہد کی تقلید کرتے اور کبھی دوسرے مجتہد کی۔ پھر اب ایک ہی مذہب کا التزام کرنا اور اس کو واجب جاننا، اور تارک اس التزام کے کو گمراہ جاننا اور لا مذہب کہنا اور لائق تعزیر کے جان کر تعزیر دینا اور مردود الشہادہ کہنا، بدعت و ضلالت اور حرام نہیں تو اور کیا ہے؟ اور معتقد ایسے عقیدہ اور عمل کا مصداق اس آیت کریمہ: ﴿ وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ [النساء: ١١٥]. کا کیوں کر نہ ہوگا؟ اور تحت حدیث: اتبعوا السواد الأعظم و من شذ شذ في النار، کس طرح نہ ہوگا؟ (معیار الحق)

اور دلیل ثالث جو "عراقی" سے منقول، اجماع سے لایا ہے، اس کا جواب بوضاحت تمام پہلے ہو چکا، اور ہم پھر کہتے ہیں کہ ملا علی قاری نے رسالہ "تشییع الفقهاء الحنفية" میں فرمایا ہے کہ صحابہ کا مسلمانوں کو تقلید لاعلی التعیین سے منع نہ کرنا بسببِ ضرورت، استفتا کرنے والوں کے مسائل کے لیے مجتہدین صحابہ کے مذاہب کی کفایت نہ کرنے کے سبب تھا، کما قال:

"فإن قيل: أليس في عهد الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم كان الواحد من الناس مخيرا بين أن ياخذ في بعض الوقائع بمذهب الصديق الأكبر، و في بعضها بمذهب الفاروق؟ قلت: إنما كان كذلك؛ لأن أصول الصحابة لم تكن كافية لعامة الوقائع، و لا شاملة لكافة المسائل؛ لأنهم لم يتفرغوا لتفريع التفاريع، و تمهيد الأصول والتفاصيل؛ فلأجل الضرورة يحل للمقلدين اتباع الصديق في بعض الوقائع، و اتباع الفاروق في بعضها. و أما في زماننا فمذاهب الأئمة كافية لمعرفة الكل؛ فإنه ما من واقعة تقع إلا ونجدها في مذهب الشافعي، أو غيره نصا أو تخريجا، فلا ضرورة إلى اتباع الإمامين" اھ.

ملا علی قاری کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کا منع نہ کرنا بطور اجماع نہ تھا بلکہ بسببِ ضرورت تھا، اور عراقی سے منقول ثبوتِ اجماع پر کوئی دلیل قائم نہیں، ورنہ ملا علی قاری، امام فخر الدین رازی، امام الحرمین، ابن صلاح، امام ابو الفتح بغدادی، امام غزالی، ابن السمعانی اور علامہ تقی الدین سبکی وغیرہ محققین جن کی تصریحات تقلیدِ معین کے وجوب میں گزر چکیں، اجماع صحابہ کی مخالفت کیوں کرتے؟ غور تو کرو! اگر اجماع ہے کہ مثلاً کوئی کام زمانۂ صحابہ میں یا قرون ثلاثہ میں مروج نہ تھا، اور کسی مصلحت یا ضرورت سے یا اس کے ترک پر اجماع کی نیت کے بغیر صحابہ اس کو ترک کرتے رہے، تو یہ اس فعل کی حرمت پر اجماع ہو جائے، تب تو لاکھوں واجبات، مندوبات اور مباحات کے جزئیات جیسے، گمراہ فرقوں کے رد میں کتابیں تصنیف کرنا، مدارس، پل اور رباطات (سرائے، مسافر خانے) بنوانا، مولفِ معیار کا "معیار الحق" تصنیف کرنا کہ اس کے زعم میں ایک اچھا کام ہے، اور ہزاروں قسم کے کھانے اور ملبوسات کا کھانا اور پہننا سب حرام ہو جائیں گے، کیوں کہ اس تقدیر پر یہ تمام کام اجماع صحابہ کے مخالف ہوں گے، تو پھر اہل اسلام کے دین و مذہب کا کیا ٹھکانا ہوگا؟ و لا يقول به أحد من المؤمنين. بلکہ اجماع نام ہے کسی امر پر اہل حل و عقد کے اتفاق کا، کما مر عن بديع الأصول وغيره:

"هو اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ" اهـ.

اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ارادۂ اتفاق کے بغیر فعل اختیاری پر اتفاق ممکن نہیں، خواہ قول سے ہو، یا سکوت سے، یا فعل سے، کما قال في "شرح بديع الأصول" في تفسير الإجماع بالمعنى اللغوي:

"فالعزم والاتفاق على الشيء بالصميم، يقال: أجمع فلان على كذا: إذا عزم عليه" اهـ.

توقرائن ارادہ ونیت اجماع کے انضمام کے بغیر صحابہ کا محض کسی امر سے منع نہ کرنے سے اجماع نہیں ہوتا۔

چوتھی دلیل: قیاس مجتہد معین کا، ائمۂ اربعہ میں سے مجتہد معین پر خلفاے اربعہ میں سے تصویر اس کی یہ ہے کہ جب حضرت ابو بکر صدیق کہ جن کے اجتہاد سے کسی کو انکار نہیں اور فضائل ان کے اظہر من الشمس ہیں، باجماع اہل سنت کے تقلید بالتخصیص ان کی واجب نہ ہوئی، اور کوئی مذہب ان کا خاص کر التزام نہیں کرتا تھا، تو اب مثلا ابو حنیفہ کی تقلید بالتخصیص بطریق اولی واجب اور لازم ہر مسئلہ میں نہ ہوگی۔ پس قول اس کے واجب ہونے کا حرام ہوگا، بحکم آیت کریمہ: ﴿وَ لَا تَقُوْلُوْا لِمَا تَصِفُ اَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هٰذَا حَلٰلٌ وَّ هٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوْا عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ﴾[النحل: ۱۱۶] اور اس استدلال سے ہمارے، کسی کو یہ شبہہ نہ گزرے کہ غیر مجتہد ہو کر قیاس کیوں کیا؟ اس لیے کہ یہ وہ قیاس نہیں جو کہ مستنبط علت سے ہو اور جو مجتہد کے ساتھ مختص ہوتا ہے، بلکہ یہ دلالۃ النص ہے، کما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَاۤ اُفٍّ﴾[بني إسرائيل: ۲۳] دلالة على نهي الضرب. اور دلالۃ النص کو عوام بھی سمجھتے ہیں، چناں چہ شیخ ابن الہمام تحریر میں فرماتے ہیں: دلالة النص يخالف القياس في أن القياس يختص بالمجتهد و دلالة النص يفهمها العوام. اور قیاس کہنا اس کو امام رازی کے مذہب پر مبنی ہے۔ چناں چہ مسلم میں کہا ہے: و جمهور الحنفية والشافعية على أنه نعني به دلالة النص ليس بقياس، و قيل: قياس جلي، و اختاره الإمام الرازي، و هكذا في مختنم الحصول. (معیار الحق)

اور اس کلام سے مولفِ معیار کی دلیلِ رابع کا جواب واضح ہو گیا؛ اس لیے کہ زمانہ صحابہ میں تقلیدِ معین کا عدمِ وجوب بسببِ ضرورت تھا، و قد مر ذكره. تو مجتہدِ معین کو (جو غیر ضرورت کے وقت میں ہے) مجتہدِ معین کے اوپر قیاس کرنا (جو حالت ضرورت میں ہو) قیاس مع الفارق ہے، لہذا درست نہیں۔

اور مولف نے جو یہ اعتراض کیا کہ "قیاس سوا مجتہد کے اور کسی کو جائز نہیں، تم نے قیاس کیوں کر کیا"؟ — پھر خود اس کا یوں جواب دیا "یہ قیاس نہیں ہے، یہ دلالۃ النص ہے، جس کو عوام بھی سمجھتے ہیں، انتہیٰ" — ماشاءاللہ! مولف کی زبان پر جس قدر الفاظ اصول ہیں، وہ قیاس جو مجتہد کے لیے درست اور غیر مجتہد کے لیے منع ہے، اور وہ دلالۃ النص جسے عوام بھی سمجھتے ہیں، وہ ایک حکم کا قیاس ہے، دوسرے منصوص کے حکم پر، اور اسی طرح دلالۃ النص نہ کہ ایک انسان کے احوال کا قیاس، جیسے مجتہدِ معین، دوسرے انسان کے حالات پر جیسے کہ صحابۂ کرام، اور ان سب سے قطعِ نظر اسے دلالۃ النص ٹھہرانا بہت عجیب ہے! دلالۃ النص تو وہ ہے جس کو عوام بھی سمجھ لیں، امام رازی، امام الحرمین، امام غزالی، ہریسی، ابن سمعانی، ابن صلاح اور ابن ہمام وغیرہ

سے، جن کی تصریحات واضح ہوچکیں، مرتبۂ عوام سے بھی کم تر ہیں کہ یہ لوگ نہ سمجھ سکے! اور دلالۃ النص کی مخالفت کر بیٹھے! اکابر دین پر مولفِ معیار کی جرأت اور قوت فہم ملاحظہ کیجیے!

تنبیہ: جناب مولف نے دعویٔ وجوب تعیین پر دلیل بیان کی تھی کہ جب کہ چار مذہب کی تعیین واجب ہوئی، تو ایک کی تقلید بھی ہوگئی، کیوں کہ یہ ایک بھی تو انھیں چار میں سے ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہوئی کہ جب کہ چار جفت ہوئے تو ایک بھی جفت ہوگیا۔ سو یہ تو ایسی دلیل ہے کہ آج تک کسی جاہل محض سے بھی صادر نہیں ہوئی، چہ جاے علما سے۔ اور اس سے ہرگز وجوب ثابت نہیں ہوتا، اور اس ہیچ مداں نے عدم التزام مذہب معین کو باستدلال چار دلیلوں کے اور باستشہاد ۳۵/ روایات سلف اور خلف کے، جو ہر ایک ان میں مدلل بدلائل ہے بعض روایتوں میں اجماع امت کو حجت ٹھہرایا ہے، اور بعض میں عدم وجوب دلیل وجوب تعیین کو سند پکڑا ہے، اور بعض میں عموم آیت کریمہ کو دلیل گردانا ہے، اور کسی میں قواعد اصولیہ اجماعیہ کو حجت ٹھہرایا ہے، ثابت کردیا، تو اب قول کسی کا جو مصداق ہے من شذ شذ في النار کا، بلا دلیل کس طرح مقابل دلائل اور روایات مدلل کے ہوسکتا ہے، اور جو ایک دو قول ضعیف جناب مولف نے اخیر میں اس باب کے نقل کیے ہیں، کیوں کر معارض ایسے حصن حصین دلائل اور روایات کے ہوسکتے ہیں۔ اسی واسطے اس قدر تحقیق کی حاجت رد کرنے ان اقوال ضعیف مولف کے نہیں ہے۔ لیکن چوں کہ بعض طبائع کو جو کہ اصول فقہ سے واقف نہیں انھیں پھر بھی اس کے باقی کلام سے دھوکا ہوجائے گا، اس لیے ضرور ہوا کہ باقی کلام کو مع ان روایات کے رد کیا جائے، فلنشرع۔ (معیار الحق)

اور جب مولفِ معیار کی نقل کردہ ۳۵/ روایات کا حال بخوبی واضح ہوچکا، جس پر اس نے تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب پر اعتماد کیا تھا، اور اس کے دعویٰ کا کذب مدلل و مبرہن ہوگیا، تو یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کا مدعا «مَن شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ» کا مصداق ہے، اور مومنین کے طریقے سے خارج ہے۔

اس بحث کی تکمیل کے بعد تقلیدِ شخصی کے وجوب کی اور بھی روایات لکھی جائیں گی، لیکن پہلے تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کے وجوہ بطلان کا حال سنو! اور مولفِ معیار کی تردیدات کے جوابات دیکھو۔

اجماع مرکب کی تحقیق اور تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کا بطلان

قال صاحب التنویر: اور بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق عدم تعیین کے، ساتھ کئی طریقوں کے ہے: طریق اول یہ ہے کہ جب تقلید ثابت ہوئی اس آیت سے: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ تو مقتضا اس کا یہ ہوا کہ اس پر عمل کرکے بری الذمہ ہوجائیں ہم، بالیقین عہدۂ تکلیفِ تقلید سے ـــــ سو یہ بات حاصل ہوتی ہے تقلید مذہبِ معین میں ساتھ چھ وجہوں کے: وجہ اول یہ ہے کہ اس میں احتمال ہے پڑنے کا خلاف اجماعیات میں یعنی ایسی بات کرے گا کہ اس سے سب کے نزدیک عمل باطل ہو، جیسے کہ ایک شخص نے عمل کیا بموجب مذہب امام مالک کے وضو کیا قلتین کے کم سے، کہ اس میں نجاست پڑی ہوئی تھی، اور مسح کیا بموجب مذہب شافعی کے چند بالوں کا، پھر نماز پڑھی، تو یہ نماز چاروں اماموں میں سے کسی کے نزدیک جائز نہ ہوئی۔

أقول: وجہ اول سے مولف کی غرض یہ ہے کہ عدم تعیین مذہب میں احتمال ہے پڑنے کا ان صورتوں میں جو باطل ہیں باجماع مرکب ائمۂ اربعہ کے، جیسا صورت مذکورہ میں گزرا، اور جب کہ تقلید غیر معین میں ایسا احتمال ہوا تو تقلید معین واجب ہوئی۔ پس معلوم کرنا چاہیے کہ یہ قول مولف کا باطل ہے، اور یہ وجہ اول ہرگز مفید اور مثبت وجوب تقلید معین کو نہیں ہوسکتی۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور بیان باطل ہونے تقلید کا بطریق عدم تعیین کے، ساتھ کئی طریقوں کے ہے، الخ۔

قال صاحب المعیار: أقول: وجہ اول سے مولف کی غرض یہ ہے کہ، الخ۔

أقول: و باللہ سبحانہ التوفیق: مولفِ تنویر کا اصل مدعا یہ ہے کہ جس وقت علی الاطلاق امام کی تقلیدِ معین واجب نہ ہوگی، تو مقلد جس مسئلے میں چاہے گا ہر مجتہد کا اتباع کرلے گا، اس تقدیر پر کئی مجتہدوں کی تقلید کی بعض صورتیں ایسی واقع ہوں گی کہ فعل مکلف کا مجموعہ، اجماع ائمہ سے خارج ہوگا، مثلاً صحتِ نماز، حکمِ واحد ہے، اب کسی نے اس کی بعض شرائط میں امام ابو حنیفہ کی اقتدا کی، مثلا عورت غلیظہ کے چھونے کو ناقض وضو نہ ٹھہرایا، اور بعض میں امام شافعی کی تقلید کی، مثلاً خون اور پیپ کو ناقض وضو نہ کہا، اب یہ نماز جسے نمازی نے اس کی شرائط میں مجتہدین کی تقلید سے ادا کی، اس کی صحت کا حکم مذہب شافعی و حنفی سے مرکب ہے، اور یہ ترکیب جسے اصطلاح فقہا میں "تلفیق" کہا جاتا ہے، باطل ہے۔ تو ایسی نماز کی صحت باطل ہوگی، اور علی الاطلاق تقلیدِ معین کے وجوب کی نفی کرنے میں ایسی صورتیں بھی واقع ہوں گی جو خلاف اجماع ہوں گی جیسے صورت مذکورہ، جو دونوں اماموں بلکہ جملہ ائمہ کے مخالف ہے، اور علی الاطلاق تقلیدِ معین کے وجوب کی نفی میں یہی فساد ہے۔

قال في "الدر المختار":

"إن الحكم الملفق باطل بالإجماع" اهـ[1].

قال عليه العلامة الشامي:

"المراد بالحكم الحكم الوضعي، كالصحة، مثاله: متوضئ سال من بدنه دم، و لمس امرأته، ثم صلى، فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعي والحنفي، والتلفيق باطل، فصحتة منتفية، انتهى حلبي[2].

اور علامہ شامی "در مختار" کے اس قول:

"إن الرجوع عن التقليد بعد العمل باطل اتفاقا اهـ" کے تحت فرماتے ہیں:

"صرح بذلك المحقق ابن الهمام في "تحريره" و مثله في "أصول الآمدي" و "ابن الحاجب" و "جمع الجوامع" و هو محمول كما قال ابن حجر والرملي في "شرحيهما على المنهاج"، و ابن قاسم في "حاشيته" على ما إذا بقي من آثار الفعل السابق أثر يؤدي إلى تلفيق العمل بشيء لا يقول به كل من

(۱) در مختار، المقدمة، ج:۱، ص: ۱۶۲، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(۲) رد المحتار، المقدمة، ج:۱، ص: ۱۶۲، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

المذهبين، كتقليد الشافعي في مسح بعض الرأس، و مالك في طهارة الكلب، في صلاة واحدة، و كما لو افتى ببينونة زوجته بطلاقها مكرها، ثم نكح أختها مقلدا للحنفي بطلاق المكره، ثم أفتاه شافعي بعدم الحنث، فيمتنع عليه أن يطأ الأولىٰ مقلدا للشافعي، و الثانية مقلدا للحنفي" اه[1].

و قال العلامة السمهودي الشافعي في "العقد الفريد":

"السادسة أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة ممتنعة بالإجماع فيمتنع" اه.

اس لیے کہ ایسی صورت میں ترکب اجماعِ مرکب کا ممنوع ہے، اس واسطے کہ اجماعِ مرکب میں اتحادِ مسئلہ کا شرط ہے، اور اس جگہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہیں۔ مسئلہ پانی کا علاحدہ ہے، اور مسح کا علاحدہ۔ اسی جگہ سے ہے کہ محققین اصولیین نے، صورت نکاح بلا مہر، اور بلا گواہ، اور بلا ولی کا باطل باجماع مرکب ہونا نہیں تسلیم کیا۔ چناں چہ کہا ہے مسلم میں: و ما أورد أنه ربما يكون المجموع مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا إجماعاً، كمن تزوج بلا صداق، و بلا شهود، و بلا ولي، فأقول: مندفع بعدم اتحاد المسئلة. ولأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه، اه. اور کہا شرح بحر العلوم میں: و ما أورد أنه على تقليد جواز الأخذ بكل مذهب احتمال وقوع الخلاف المجمع عليه؛ إذ ربما يكون المجموع الذي يعمل به، مما لم يقل به أحد، فيكون باطلا إجماعا، كمن تزوج بلا صداق للاتباع بقول الإمامين: أي أبي حنيفة والشافعي رحمهما الله، ولا شهود؛ اتباعا بقول الإمام مالك، و لا ولي على قول إمامنا أبي حنيفة فهذا النكاح باطل اتفاقا. أما عندنا فلانتفاء الشهود، و أما عند غيرنا فلانتفاء الولي، فأقول: مندفع لعدم اتحاد المسئلة، و قد مر أن الإجماع على بطلان القول الثالث إنما يكون إذا اتحدت المسئلة حقيقة أو حكما، فتدبر. و لأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعينه و إلا ليحتمل الوقوع، اه. اس عبارت میں خیال کرو کہ وجہ اول کو لفظاً لفظاً رد کر رہی ہے، اور کس طرح سے احتمال کو بیان کر کے رد کر دیا ہے، اور کہا ہے مغتنم الحصول میں: ثم ما يتعلق به بعض المتفقهة في المنع بين المذهبين و لو في مسئلتين من أنه خلاف الإجماع المركب مردود، بأن شرط تركب الإجماع اتحاد المسئلة، وأيضا لو تم لزم استفتاء مفت بعينه في جميع المسائل، و قد عرفت بطلانه بالإجماع، كذا في مسلم الثبوت، اه۔ (معیار الحق)

تو مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "ایسی صورت میں ترکب اجماعِ مرکب کا ممنوع ہے، اس واسطے کہ اجماعِ مرکب میں اتحادِ مسئلہ شرط ہے، اور اس جگہ مسائل مقلد فیہا مختلف ہیں، مسئلہ پانی کا علاحدہ ہے، اور مسح کا علاحدہ، انتہیٰ"۔۔۔ معلوم نہیں کہ کس کلام کو رد کرتا ہے، اور اس کی مراد کیا ہے؟ مولفِ تنویر کے کلام کی بنا تو لزومِ تلفیق پر ہے، جس کا باطل ہونا بالاجماع ثابت ہے، اور اگرچہ فی نفسہ پانی کا مسئلہ علاحدہ ہے اور مسح کا مسئلہ علاحدہ، لیکن ایک ہی نماز میں جس کی صحت پانی کے مسئلے اور مسئلۂ مسح پر موقوف ہے، حکمِ واحد کی طرف راجع ہیں، جو ایک نماز کی صحت ہے؛ لہٰذا اس کی صحت کا حکم دو مذہبوں کی تقلید سے مرکب ہوا، اور دونوں مذہبوں کے حکم سے اس نماز کا جواز صحیح نہیں؛ لہٰذا یہ عمل بالاجماع باطل ہے۔ دیکھو! ابن ہمام، آمدی، ابن حاجب اور ان

(۱) رد المحتار، المقدمة، ج:۱، ص: ۱۶۳، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

کے کلام کے مفسرین ابن حجر، رملی، ابن قاسم اور علامہ شامی وغیرہ سب اس کا قول کرتے ہیں، اور ان میں سے کوئی اختلاف مسئلتین کی صورت نکال کر اس طرح کی تقلید کو درست نہیں کہتا، ہاں! اگر مولف کے کلام کی بنا اجماعِ مرکب کی مخالفت لازم آنے پر ہوتی تو البتہ بحسب ظاہر، صاحبِ "مسلّم" کا جواب منقول متوجہ ہوتا، اگرچہ بہ نظرِ دقیق مدفوع ہے؛ اس لیے کہ مثلاً تقلیدِ معین کے وجوب کے قائل نے کہا کہ: اگر امامِ معین کی تقلید واجب نہ ہو، اور مقلدین میں سے ہر ایک شخص کو یہ اختیار ہو کہ جس مسئلہ میں چاہے کسی امام کی اقتدا کرلے، تو مسائل مقلد فیہا کی بعض صورتیں ایسی واقع ہوں گی جن میں اجماعِ مرکب کی مخالفت لازم ہوگی، اور وہ باطل ہے، لہذا تقلیدِ معین کا نہ ہونا باطل ہوگا؛ لأن بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم.

صاحبِ "مسلّم" نے اس کے جواب میں کہا کہ: یہ اعتراض مدفوع ہے؛ اس لیے کہ اجماعِ مرکب کے لیے اتحادِ مسئلہ شرط ہے، اور محلِ متنازع فیہ میں مسئلہ متحد نہیں، اس لیے کہ امام ابو حنیفہ کے مطابق بغیر مہر کے نکاح کا انعقاد مثلاً ایک علاحدہ مسئلہ ہے، اور مذہبِ امام مالک کے موافق گواہوں کے بغیر اس کا انعقاد ایک جدا مسئلہ ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے مطابق بغیر ولی کے نکاح کا منعقد ہونا ایک الگ مسئلہ ہے، تو اگر یہاں پر حقیقۃً یا حکماً حکم واحد ہوتا تو اجماعِ مرکب منعقد ہوتا اور اس کی مخالفت صحیح نہ ہوتی۔ اور جب مسئلہ متحد نہ ہوا تو اجماعِ مرکب کی مخالفت لازم نہ آئی۔ چناں چہ مولف کی اس منقولہ عبارت سے جو اس نے صاحبِ "مسلّم" کے حوالے سے پیش کی ہے، ہر عاقل پر یہ امر بالکل ظاہر ہے۔ و نصہ:

"و ما أورد أنه ربما یکون المجموع مما لم یقل به أحد، فیکون باطلا إجماعاً، کمن تزوج بلا صداق، و بلا شهود، و بلا ولي، فأقول: مندفع بعدم اتحاد المسئلة، ولأنه لو تم لزم استفتاء مفت بعینه" اھ.

اب سمجھ لو کہ "مسلّم" کا یہ اعتراض بہ نظرِ ظاہر اس صورت جزئیہ میں تو جواب ہوا، اور بہ نظرِ غور دیکھو تو یہ جواب نہ اصل کلام میں بن سکتا ہے، اور نہ مثال جزئی مذکور میں۔ اصل کلام میں اس لیے نہیں بن سکتا کہ ہمارا مقصود صورت مذکورہ میں منحصر نہ تھا، اس کو تو بطریق تمثیل ذکر کیا تھا، نہ بطور حصر مادۂ نقض، تو اگر اتحاد مسئلہ نہ ہونے کے سبب تمھارے بقول اس جگہ اجماعِ مرکب کی مخالفت نہ ہوئی تو نہ ہو، اس کے ختم ہو جانے سے اصل مدعا ختم نہیں ہوتا۔ یہ کہو کہ تقلیدِ معین کے عدمِ وجوب کی تقدیر پر کسی مادے میں اجماعِ مرکب کی مخالفت جو مسئلہ واحدہ میں ہے، لازم آتی ہے یا نہیں؟ اگر تم نے تسلیم کرلیا، تو ہمارا مدعا ثابت ہوا، کہ عدم تعیین تقلید سے اجماعِ مرکب کی مخالفت لازم ہوئی، لہذا عدم تعیین باطل ہے۔ اور اگر تم نے تسلیم نہ کیا تو ہم کہیں گے کہ "صاحبِ مسلّم، صاحبِ توضیح تلویح، صاحبِ منار، آمدی اور صاحبِ بدیع الاصول" وغیرہ محققین صراحت

فرماتے ہیں کہ جس وقت ایک زمانے کے ائمہ ایک مسئلے میں دو قولوں پر اختلاف کریں تو جمہور کے نزدیک ان دونوں قولوں کے مخالف تیسرا قول جائز نہیں، اور اس اجماع مرکب کے مخالف قول کی کثیر مثالیں ذکر کرتے ہیں، تو تقلیدِ غیر معین سے وہ صورتیں لازم آجائیں گی اور عدم تسلیم جاتا رہے گا۔ جیسے زوجین میں سے کسی ایک کے جذام کے سبب مذہب شافعی کے موافق فسخ نکاح کرادینا، اور برص کے ساتھ مذہب ابو حنیفہ کی موافقت میں فسخ نکاح نہ کرانا اکثر اہلِ اصول کے نزدیک قولِ ثالث ہے، اور باطل ہے، اور یہ تقلیدِ غیر معین میں لازم آتا ہے، لہٰذا اس کے لزوم کا انکار، محض مکابرہ ہے جو لائقِ سماع نہیں۔

قال في "البديع":

"إذا اختلف أهل عصر على قولين لم يسغ ثالث عند الجمهور، و خصه بعض أصحابنا بالصحابة، و الأصح الإطلاق، مثاله: وطي بكرا ثم وجد عيبا، قيل: يمنع الرد، و به مع الأرش فالردّ مجانا ثالث، و كالجد قيل: يرث مع الأخ الكل، و قيل: يقاسمه، فحرمانه ثالث. و كالأم مع زوج و أبوين، أو زوجة و أبوين، قيل: بثلث الأصل و ثلث الباقي، فالتفريق ثالث. و كالنية، قيل: يعتبر في جميع الطهارات، و قيل: في البعض، فتعميم النفي ثالث" اهـ.

البتہ بعض اہلِ اصول کے نزدیک قولِ ثالث کا عدمِ جواز اس وقت متحقق ہوگا جب کہ دونوں مختلف اقوال میں قدرِ اجماعی مشترک نکل سکے، اور قولِ ثالث اس کو ختم کرنے والا واقع ہو، اور جمہور کے نزدیک قولِ ثالث مطلقًا باطل ہے، کما مر.

قال في "البديع":

"و منهم من فصل، و اختاره في "الأحكام" إن كان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع، كالبكر فإنها لا ترد مجاناً و كالجد فإنه يرث اتفاقا. و إن وافق كلا من وجه فجائز، و إنه حينئذ غير مخالف للإجماع، كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة دون بعض، و كالتفصيل في الأم، و إنه يوافق في كل صورة مذهبا" اهـ. و هكذا في المسلّم والأحكام.

و قال في "التوضيح":

"فالشان في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الإجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك، فلابد من ضابطة، و هو أن القولين إن كانا يشتركان في أمر هو في الحقيقة واحد، و هو من الأحكام الشرعية، فحينئذ يكون القول الثالث

مسلتزما لإبطال الإجماع، و إلا فلا، فعند ذلك نقول: إن المختلف فيها إما حكم متعلق بمحل واحد، أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد. أما الأول فكمسئلة العدة، و الجد مع الإخوة؛ فإن القولين يشتركان في أن العدة لا تنقضي بالأشهر وحدها، و إن الجد لا يحرم. و كل منهما أمر واحد، و هو حكم شرعي. و أما مسئلة الربا فعلية القدر مع الجنس، و الطعم مع الجنس لا يشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي، و لو جعل مفهوم أحد الأمرين، أو أحد الأمور أمرا واحدا فذلك ليس بأمر هو في الحقيقة واحد، بل واحد اعتباري، و لو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا، بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فإن الواجب أحد الغسلين [۱] : إما الوضوء، و إما غسل المخرج، فهما مشتركان في أمر واحد هو حكم شرعي، و هو وجوب التطهير، فالتطهير واجب بالإجماع، فذلك التطهيرالواجب هو الوضوء عندنا، و غسل المخرج عند الشافعي، فالقول بأن لا شيء من التطهير بواجب خلاف الإجماع" اھ بقدر الحاجة و هكذا في "التلويح" [۲].

اور صورت جزئیہ مذکورہ میں اس اعتراض کا وارد نہ ہونا اس لیے ہے کہ ایسے نکاح کی صحت جو بغیر مہر، بغیر گواہ اور حضور ولی کے بغیر منعقد ہوا ہے، حکم واحد ہے۔ اور جمہور اہلِ اصول کے مذہب کی بنا پر (کہ ان کے نزدیک مختلف فیہ اقوال کے درمیان قدر مشترک اجماعی کا نکلنا شرط نہیں) ائمہ کے مختلف فیہ اقوال کے علاوہ ایک دوسرا قول ہے، اس لیے کہ مجتہدین میں سے کسی نے ایسے نکاح کی صحت کا حکم نہیں کیا جس میں امور مذکورہ جمع ہوں، اور اگرچہ وہ امور فی نفسہ جدا جدا تھے لیکن جس وقت وہ حکم واحد، یعنی صحت نکاح کے مسئلے میں جمع ہوگئے تو ان کا مرجع امر واحد کی طرف ہوگیا، جس طرح امام شافعی کی تقلید سے بعض سر کا مسح، اور امام مالک کی تقلید سے کتے کا جوٹھا پاک ہونا دونوں علاحدہ امر تھے، اور ان دونوں تقلیدوں کی رعایت کے ساتھ نماز ادا کرنا جائز نہیں، اس وجہ سے کہ دونوں علاحدہ حکموں کو امر واحد کی طرف پھیرنا ممکن ہے۔

(۱) بل واحد اعتباري، و لو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا، بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين، فإن الواجب الأحد. منه رحمه الله ۱۲.

(۲) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثالث في الإجماع، ص: ۲۸۲، مجلس بركات، جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

اور مولفِ تنویر الحق کی ذکر کردہ مثال کے اور بھی محمل ہیں، یعنی جس وقت کہ کسی شخص نے امام مالک کے مذہب کے مطابق قلتین سے کم پانی سے وضو کیا جس میں نجاست پڑی ہے، اور مذہبِ امام شافعی کے موافق چند بالوں کا مسح کیا، پھر اس وضو اور مسح کے ساتھ نماز پڑھی تو اس نماز کی صحت، حکم واحد اور مسئلۂ واحدہ ہے، اور کسی امام کے مذہب کے موافق یہ صحیح نہیں، جیسے کہ کسی نے حالت وضو میں پچھنے لگائے، اور مس عورت بھی کیا تو اس وضو سے پچھنا لگانے کے سبب حنفیہ کے نزدیک، اور مس عورت کے سبب شافعیہ کے نزدیک نماز جائز نہیں۔ ہاں! اتنی بات مسلّم ہے کہ اس مقام پر نماز کے باطل ہونے کا حکم دونوں اماموں سے مخالف علتوں پر مبنی ہے، لیکن عدمِ جواز میں کسی کو کلام نہیں۔

قال في "التوضيح":

"لو قيل: يشتركان في حكم شرعي، و هو عدم جواز الصلاة، فإن من احتجم، و مس المرأة، لا تجوز صلاته بالإجماع، أما عندنا فللاحتجام، و أما عنده فللمس، فالذي يخطر ببالي أن لا يقال: إن هذه الصلاة باطلة إجماعاً" اھ[۱].

قال في "التلويح":

"و إنما قال "فالذي يخطر ببالي" لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة، إنما الخلاف في جهة البطلان، فالحكمان متحدان، لا تغاير بينهما أصلاً، و إنما التغاير في العلة" اھ[۲].

اور "مسلّم" میں جو یہ کہا ہے: "لو تم لزم استفتاء مفت بعينه، اھ.

"یعنی اگر قائل کی یہ دلیل جو تقلیدِ معین پر پیش کی تھی، تمام ہو جائے تو مفتیِ معین سے استفتا کرنا لازم آئے گا، اور وہ باطل ہے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ غیر مجتہد جو مجتہدِ معین کی تقلید کا ملتزم ہو، اس پر حالت غیر ضرورت اور احتیاط میں مفتیِ معین سے استفتا واجب ہے، اور ازیں قبل وجوب کے دلائل محققین کے اقوال سے گزر چکے۔ پھر اگر بشروط مذکورہ مفتیِ معین سے استفتا لازم آیا تو کیا قباحت ہے؟

دوسرے: یہ کہ اجماع مرکب کی مخالفت کا باطل ہونا جو تقلیدِ معین کی دلیل تھی، اگر تمام ہو جائے تو وہ مفتیِ معین سے استفتا کو کب مستلزم ہے؟ کیوں کہ جن مسائل میں اجماع مرکب منعقد ہے، ان میں مقلد دو مجتہدوں کی تقلید نہ کرے، اور اس کے علاوہ دیگر مسائل میں دو مجتہد کی تقلید سے اجماعِ مرکب کی مخالفت واقع نہیں؛ لہٰذا اس دلیل کے مقتضی سے ممنوع نہ ہوگی، فلا استلزام، فتفكر.

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثالث: في الإجماع، ص:۲۸۳، ۲۸٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) التلويح، البحث في حكم الإجماع، ج:۲، ص:۹۸، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

مولف معیار کے جوابات کا حال

اور اگر کوئی کہے کہ تحقق اجماع مرکب کا او پر بطلان ایسے وضو کے ہوسکتا ہے، اس تصویر سے کہ یہ مذہب امام مالک کے کم ہونا مقدار مسح کا یعنی ایک دو بال کا، مانع صحت وضو ہے، نہ کمی مقدار پانی کی، یعنی کم ہونا قلتین سے۔ اور یہ مذہب امام ابوحنیفہ کے دونوں مقداروں کی کمی مانع ہے صحت وضو سے۔ اور نزدیک امام احمد کے اور امام شافعی کے قلت مقدار پانی کی قلتین سے مانع صحت وضو ہے، نہ مقدار مسح کی۔ تو جو کوئی اس طرح کا وضو کرے گا تو اس نے یہ سمجھا کہ ان میں سے کوئی چیز بھی مانع صحت وضو نہیں ہے۔ یعنی شمول عدم کرے، جیسا کہ توضیح میں ایسی صورت لکھی ہے، اور اس کو شمول عدم سے تعبیر کیا ہے۔ اور یہ شمول عدم باطل ہے، باجماع مرکب ائمۂ اربعہ کے۔ تو یہ وضو بھی باطل ہوا، اجماع مرکب سے ان کے۔ تو عدم التزام مذہب معین باطل ہوا کیوں کہ اس میں احتمال ہے پڑنے کا ایسی صورتوں باطلہ میں۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے اپنے خیال پر مبنی کر کے جو یہ اعتراض کیا کہ: ”اگر کوئی کہے کہ تصویرِ اجماعِ مرکب اس محل میں یوں ہوسکتی ہے، کہ مذہب مالک پر مثلاً مسح سر میں کمی چند بالوں کی، مانعِ صحتِ وضو ہے، نہ کمی مقدار پانی کی قلتین سے۔ اور مذہبِ امام ابوحنیفہ پر کمی مسح کی ربع راس سے، اور کمی پانی کی قلتین سے دونوں مانعِ صحت ہیں۔ اور نزدیک امام احمد اور امام شافعی کے قلتِ مقدار پانی کی قلتین سے، مانعِ صحتِ وضو ہے نہ مقدار مسح کی، تو جو کوئی ایسا وضو کرے گا تو اس نے یہ سمجھا کہ ان میں سے کوئی چیز بھی مانعِ صحتِ وضو نہیں، اور یہ شمول عدم ہے جو توضیح میں مذکور ہے، اور باطل ہے بالاجماع، انتہیٰ“ — پھر اس کے چار جواب دیے، ہر چند کہ یہ اعتراض قابل قبول نہیں، اور اجماعِ مرکب جو صاحبِ تنویر کی دلیل کا مبنیٰ ہے، اسے پہلے پیش کیا جاچکا؛ لہٰذا ان جوابات کے ردوقدح کی ضرورت اور مولفِ معیار کے مذکورہ اعتراض کے دفع کی حاجت نہیں، لیکن چوں کہ مولف نے اصول شناسی کے دعوے کے ساتھ طویل گفتگو کی، اور بیش تر غلطیاں کیں؛ لہٰذا بطور اختصار ہر ایک کے جواب میں کچھ کلام کیا جاتا ہے۔

تو اب جواب اس کے چار ہیں: اول یہ ہے کہ اسی طرح بعض اور صورتوں میں بھی شمول عدم متحقق ہے۔ حالاں کہ وہ بعض صورتیں تمھارے نزدیک بھی مسلم الصحۃ ہیں، جیسا کہ ایک شخص نے بقدر قلتین سے جس میں کچھ نجاست تھی، امام مالک کا مقلد ہو کر وضو کیا، اس لیے کہ جب کہ ان کے مذہب میں قلتین سے کم پانی نجس نہیں ہوتا، تو بقدر قلتین کے بطریقِ اولیٰ نجس نہ ہوگا۔ اور مسح ربع سر کا امام ابوحنیفہ کا مقلد ہو کر کیا، تو ظاہر ہے کہ تجویز میں صحت وضو کی بھی شمول عدم موجود ہے، اس طرح کہ امام مالک کے مذہب میں کمی ربع مسح کی مانع صحت وضو کو تھی، اور امام ابوحنیفہ کے مذہب میں کمی قدر پانی کی مانع تھی، تو گویا مجوزین وضو کے نے کہا کہ دونوں امر مانع نہیں ہیں، تو شمول عدم بوجہ اظہر اس صورت میں متحقق ہو گیا۔ اور باوجود اس کے یہ صورت تمھارے نزدیک صحیح رہی، پھر کیا وجہ ہے اس کی کہ اپنی بیان کردہ صورت کو فاسد کہو، اور اس صورت کو جو کہ ہم نے بیان کی ہے، صحیح کہو، بآں کہ شمول عدم دونوں صورتوں میں متحقق ہے، بلکہ پہلی صورت میں اہل اختلاف ایک عصر میں نہیں، اور صورت ثانی میں اہل اختلاف کا ایک زمانہ میں اختلاف ہوا ہے، فلیس ذلك إلا ترجيح المرجوح. اور اگر یہ کہو کہ یہ صورت بھی باطل اور فاسد ہے، تو اور آفت اور مصیبت پڑے گی کہ تخصیص ایک مذہب کی ثابت کرتے کرتے مذاہب اربعہ کو ہاتھ سے دھو بیٹھو گے، کیوں کہ یہ وضو بنا بر مذہب امام شافعی اور امام احمد کے درست ہے، اس لیے کہ ان کے مذہب میں کم مقدار پانی اور کم مقدار مسح کی دونوں مانع صحت وضو نہیں ہیں۔ پس اگر اس صورت کو فاسد کہو گے تو مذہب شافعی اور احمد کا باطل ہو جائے گا، اور انحصار مذاہب اہل سنت کا مذاہب اربعہ میں نہ رہے گا۔ بلکہ مذہب میں امام مالک اور امام اعظم کے، مذاہب اہل سنت منحصر ہوں گے۔ (معیار الحق)

پہلے جواب میں جو یہ کہا کہ: جس کسی نے پانی بقدر قلتین سے، جس میں نجاست پڑی تھی، امام مالک کا مقلد ہو کر وضو کیا اور مسح ربع سر کا، بہ تقلیدِ امام ابو حنیفہ کیا، تو ظاہر ہے کہ اس وضو کو جائز کہنے میں بھی شمول عدم ہے، اس طور پر کہ گویا اس وضو کے مجوز نے دونوں امروں کو مانعِ صحت وضو قرار نہ دیا، اور باوجود اس کے یہ صورت تمھارے نزدیک جائز ہے، پس اگر ہماری صورت مذکورہ کو باطل کہوگے تو ترجیح مرجوح لازم ہوگی، اور اگر اس صورت ثانیہ کو فاسد کہوگے تو مذاہب اربعہ ہاتھ سے چھوٹ جائیں گے، اس لیے کہ امام شافعی اور امام احمد کے مذہب میں یہ وضو جائز ہے، تو اس کے تقدیر بطلان پر مذاہب اہل سنت، مذہبِ امام ابی حنیفہ اور امام مالک میں منحصر ہو جائیں گے، اھ خلاصتہ".

اس میں کلام یہ ہے کہ ہم نے شق ثانی یعنی صورت مذکورہ کے بطلان کو اختیار کیا، اور مذاہب اربعہ ہاتھ سے نہیں چھوٹتے؛ اس لیے کہ مذاہب اربعہ میں سے کسی کے نزدیک صورت مذکورہ درست نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک تو اس کا بطلان ظاہر ہے، اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک اس لیے کہ اس وضوے خاص کو جو دونوں اماموں کی مخالفت میں واقع ہوا، صحیح کہنا اجماع مرکب کی مخالفت کرنا ہے، کیوں کہ یہ دونوں امام ایک زمانے میں تھے، اور اس وضو کی صحت ان دونوں کے قول کے مخالف ہے۔ اور امام شافعی و امام احمد کو بھی سابقہ دونوں اماموں کے اجماعِ مرکب کے مخالف قول کرنا درست نہیں، جیسے امام اعظم اور امام مالک کو اپنے زمانے سے پہلے کے اجماع مرکب کے مخالف قول کرنا جائز نہیں۔ اور اگرچہ ایک امر، یعنی ماے قلتین کا قابلِ وضو ہونا، اور چوتھائی سر کا مسح جائز ہونا، دونوں اماموں میں سے ہر ایک کے موافق تھا لیکن امر واحد (یعنی صحتِ وضو) دونوں کے مخالف تھا، اس وجہ سے کہ شرطِ مذہب کے خلاف ہے، اور دونوں اماموں کے اجماعِ مرکب کی مخالفت کے سبب امام شافعی اور امام احمد کے بھی مخالف ہے۔

ثانیاً: یہ کہ چاروں مذاہب کے ترک کا کیا طریقہ ہے؟ حاصل کلام یہ ہے کہ اگر ہم اس صورت کو فاسد کہیں اور وہ مذہبِ امام شافعی و احمد میں جائز ہو تو اس مسئلۂ خاص میں مذہب شافعی و احمد کا ترک لازم ہوگا، نہ کہ چاروں مذاہب کا ترک۔ اور نہ جملہ مسائل میں مذہب شافعی و احمد کا ترک کرنا۔

{ دوسرا یہ کہ صورت شمول عدم، مقلد کو بالاجماع درست ہے۔ تصویر اس کی یہ ہے کہ جب کہ ایک شخص نے قلتین سے کم پانی نجاست افتادہ میں سے وضو کیا امام مالک کا مقلد ہو کر، تو اس پانی کے وضو کو امام احمد اور شافعی اور ابو حنیفہ ہرگز فاسد نہیں جانتے، بنا بر اس بات کے کہ اس شخص متوضی نے ایک مسئلہ میں تقلید امام مالک کی، کی ہے۔ اگرچہ وہ ائمہ اس پانی کو اپنے حق میں اور مقلدین کے حق میں نجس جانتے ہیں۔ اور ایسا ہی جب کہ اس شخص نے مسح کیا دو بال پر امام شافعی کا مقلد ہو کر، تو اس مسح کو امام مالک اور امام اعظم اس کے حق میں ناقض نہیں جانتے، اس نظر سے کہ وہ شخص اس مسح میں مقلد ہے، امام شافعی کا، اگرچہ امام اعظم اور امام مالک اس مسح کو اپنے حق میں اور اپنے مقلدین کے حق میں ناقض جانتے ہیں۔ تو یہ وضو باجماع ائمہ اربعہ کے درست ہوا۔ اسی واسطے اور اسی طور پر، بعض محققین نے صورت نکاح بلا صداق، اور بلا ولی، اور بلا شہود کو جو شمول—— }

—— عدم پر مشتمل ہے، بعد تسلیم اتحاد مسئلہ کے بھی، درست کہا ہے، چناں چہ سید بادشاہ شرح تحریر میں فرماتے ہیں: و اعترض عليه بأن بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم، فإن مالكا مثلا لم يقل إن من قلد الشافعي في عدم الصداق أن نكاحه باطل، و لم يقل الشافعي إن من قلد مالكا في عدم الشهود أن نكاحه باطل، اه. و أورد عليه أن عدم قولهما بالبطلان في حق من قلد أحدهما و راعى مذهبه في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل، و ما نحن فيه من قلد كلامنهما في شيء، و خالف كلا منهما في شيء، و عدم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به في هذا. و قد يجاب عنه بأن الفارق بينهما ليس إلا أن كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة التلفيق جميع ما شرط في صحتها، بل يجد بعضها دون بعض، و هذا الفارق لا يسلم أن يكون موجبا للحكم بالبطلان، و كيف يسلم والمخالفة في بعض الشروط أهون من المخالفة في الجميع، فيكون الحكم في الصحة في الأهون بالطريق الأولى، و من يدعي وجود فارق آخر و وجود دليل آخر على بطلان صورة التلفيق على خلاف الصورة الأولى فعليه بالبرهان. فإن قلت: لا نسلم كون المخالفة في البعض أهون من المخالفة في الكل؛ لأن كون المخالفة في الكل يتبع مجتهدا واحدا في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل. و هنا لم يتبع واحدا. قلت: هذا إنما يتم ذلك إذا كان معك دليل من نص أو إجماع أو قياس قوي يدل على أن العمل إذا كان له شروط يجب على المقلد اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقف عليه ذلك، فأت به إن كنت من الصادقين، والله أعلم، انتهى كلام السيد بادشاه على ما نقله الملا حسن الشرنبلالي الحنفي في العقد الفريد. و ما أورد عليه فنجيب عنه إن شاء الله تعالى في مبحث التلفيق. اور علامہ اکمل، صاحب عنایہ، تقریر میں فرماتے ہیں: و تعقب الأول: بأن الجمع المذكور ليس بضار؛ لأن مالكا لم يقل ببطلان أنكحة الشافعية و الشافعي ببطلان أنكحة المالكية بلا شهود. و لكن فيه نظر ظاهر على ما نقله القندهاري في مغتنم الحصول. أقول: وجه النظر ما مر في كلام السيد بادشاه من إيراد و قد مر جوابه أيضا. (معیار الحق)

اور مولف نے جواب ثانی میں جو یہ کہا کہ: ''متوضی مذکور نے ہر ایک امر میں مثلاً مجتہد واحد کی تقلید کی تو دوسرے مجتہد کے نزدیک اس مقلد کے حق میں منع نہیں، اگرچہ وہ مجتہد اپنے حق میں اور اپنے مقلدین حق میں منع کرتا ہو، لیکن مقلد امام آخر کے لیے اپنی رائے کے خلاف تقلید کو جائز کہتا ہے، پس فعل مذکور جو بہ تقلید ائمۂ ثلاثہ یا اربعہ واقع ہوا بالاجماع باطل نہ ہوا'' اور اس پر ''شرح تحریر'' کی عبارت بطور سند نقل کی، شرح تحریر کی عبارت کا تفصیلی رد ''بحث تلفیق'' میں جسے مولف دوبارہ بیان کرے گا، اور اس جواب کے دفع کی تفصیل کما حقہ وہیں پیش کی جائے گی، البتہ اجمالاً جواب یہ ہے کہ جب وہ فعل بہ تقلید ائمۂ اربعہ واقع ہوا اور حقیقۃً یا حکماً فعل واحد قرار پایا تو وہ مقلد اس فعل میں ائمۂ اربعہ میں سے ہر ایک کا مقلد ہوا، پس تمھارے بقول اس فعل میں اس مقلد کے لیے دوسرے کی تقلید سے ممانعت ہوئی، اور فعل کا مجموعہ ہر ایک کے نزدیک باطل ہوا۔ ہاں! اگر وہ فعل مقلد فیہ حقیقۃً یا حکماً ایک نہ ہوتا تو یہ جواب ہو سکتا تھا، اور اس کا دفع دوسرے طور پر کیا جاتا۔

تیسرا یہ کہ فرض کیا کہ ایک امام کے مقلد کے فعل کو دوسرا امام فاسد کہتا ہے، اور شمول عدم مقلد درست نہیں، لیکن مآل اور مبنی اس عدم جواز شمول عدم کا تو یہی ہے کہ اختلاف ائمہ اربعہ کا مستلزم بطلان شق مخالف کا ہوتا ہے، اور اس کا بطلان مبحث میں اجماع مرکب کے بوجہ بسط معلوم ہو چکا۔ (معیار الحق)

اور یہ جو جواب ثالث میں کہا ہے کہ: فرض کیا کہ ایک امام کے مقلد کے فعل کو دوسرا امام فاسد کہتا ہے، اور شمولِ عدم، مقلد کو درست نہیں لیکن اس شمولِ عدم کے عدمِ جواز کا مآل و مبنیٰ تو یہی ہے کہ ائمۂ اربعہ کا اختلاف شقِ مخالف کے بطلان کو مستلزم ہوتا ہے، اور اس کا بطلان اجماعِ مرکب کی بحث میں معلوم ہو چکا"۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ اجماعِ مرکب کی بحث میں ہم بخوبی ثابت کر چکے کہ جو فعل ائمۂ اربعہ کے مخالف ہو، وہ باطل ہے، من شاء فليطالع هناك. پس مبنی اور مبنیٰ علیہ دونوں درست ہوئے۔

چوتھا یہ کہ فرض کیا کہ اجماع مرکب ائمۂ اربعہ کا بھی درست ہو سکتا ہے، اور یہ صورت وضو کی باطل ہے، تو پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تقلید ایک مجتہد کی ہر مسئلہ میں واجب ہو جائے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ مقلد ایسی صورتوں سے جن میں جمع بین المذاہب لازم آئے، پرہیز رکھے، اور باوجود اس کے التزام ایک مذہب کا نہ کرے۔ مثلاً کوئی شخص اس طرح کرے کہ فجر کے وضو میں امام مالک کے مذہب کے تمام مسائل پر عمل کرے اس طور پر کہ جتنے شرائط اور ارکان، اور سنن اور مستحبات ان کے مذہب میں ہیں سب کو ادا کرے۔ اور کوئی امر ایسا نہ کرے کہ جس سے امام مالک کے مذہب میں وہ وضو فاسد ہو جاتا ہے۔ اور ظہر کے وضو میں امام شافعی کے مذہب کے تمام مسائل پر عمل کرے، اسی کیفیت سے کہ امام مالک کے مذہب کے عمل میں گزری۔ اور عصر کے وضو میں امام احمد کی تقلید کرے، اسی کیفیت سے۔ اور مغرب کے وضو میں امام ابو حنیفہ کی تقلید کرے، اسی کیفیت اور شرائط سے جو گزری ہیں۔ تو اس شخص کے حق میں مولف کی وجہ اول کیوں کر جاری ہوگی؟ اور اس پر تقلید شخص معین کی اس دلیل سے کیوں کر واجب ہوگی؟ اسی واسطے کہا ہے ملا حسن شرنبلالی حنفی نے عقد فرید میں: فتحصل مما ذكرنا أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين، و أنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه، مقلدا فيه غير إمامه، مستجمعا شروطه، و يعمل بأمرين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرى، انتهى كما نقل سابقا. (معیار الحق)

اور وہ جو جواب رابع میں کہا ہے کہ: "اجماعِ مرکب کی صحت کی تقدیر پر بھی اس دلیل سے امامِ معین کی تقلید لازم نہیں؛ اس لیے کہ ممکن ہے کہ مقلد ایسی صورتوں سے جن میں اجماعِ مرکب کی مخالفت ہو، پرہیز کرے، اور باقی میں لاعلی التعیین تقلید کرے"۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ صاحبِ تنویر کی اس دلیل سے مقصود یہ تھا کہ تقلید لاعلی التعیین، علی الاطلاق (خواہ ان مسائل میں جو اجماعِ مرکب کے مخالف ہوں، خواہ مخالف نہ ہوں) اگر صحیح ہو تو اجماعِ مرکب کی مخالفت میں واقع ہونے کی قباحت لازم آئے گی، اور جب تم نے یہ قول کیا کہ: اجماعِ مرکب کے مخالف صورتوں کے علاوہ دیگر مسائل میں تقلید لاعلی التعیین ہے، اور اجماعِ مرکب کے مخالف مسائل میں نہیں، تو ہمارا یہ رد تم پر نہیں، قائلینِ اطلاق پر ہے۔ اور اطلاق کے قائلین پر تقلیدِ معین کا اثبات اس طور پر ہوگا کہ اطلاق کے قائلین تو مطلقاً تقلیدِ غیر معین کو جائز قرار دیتے ہیں، اور تقلیدِ معین کے قائلین استثنائی صورتوں کے علاوہ تمام اجتہادی مسائل میں تقلیدِ معین کو واجب کہتے ہیں، ان میں سے کوئی واسطے کا قائل نہیں، تو جب اطلاق کا قول اجماعِ مرکب کی مخالفت کے سبب باطل ہوا تو اب عدمِ قول بالواسطہ کے سبب تقلیدِ معین ہی باقی رہ گئی، فثبت المدعی.

قال صاحب التنویر: دوسری وجہ یہ ہے کہ جب مذہب غیر معین پر عمل کرے گا تو احتمال ہے پڑنے کا بیچ غیر صواب کے، نزدیک ائمہ اربعہ کے۔ جیسا کہ ایک شخص نے عمل کیا بموجب مذہب شافعی کے، کہ پڑھا نماز میں ساتھ جہر بسم اللہ کے۔ اور عمل کیا بموجب مذہب امام اعظم اور امام مالک کے، کہ ترک کیا جہراً آمین کو، تو نماز چاروں کے نزدیک خراب ہوئی۔

أقول: بہت ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اس وجہ کا وجہ اول ہی کی طرف ہے، تو جب کہ اس وجہ کی خاک اڑائی گئی تو اس کا کیا ذکر باقی رہا، تو چاہیے کہ جواب وجہ اول کو اس پر منطبق کرلیں، انتہیٰ۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: دوسری وجہ یہ ہے کہ۔۔۔ الخ۔

قال صاحب المعیار: بہت ظاہر ہے کہ مآل اور مرجع اس وجہ کا وجہ اول ہی کی طرف ہے، الخ۔

اقول: "خاک اڑانا" در حقیقت مولف کا دستور ہے، اور اس کا دعویٰ سچ ہے: بطرز انصاف نہ مباحث علمیہ کی تحقیق اور نہ مسائل دینیہ کی۔ وہ خاک جو مولف نے وجہ اول کے جواب میں اڑائی تھی، منصفین پر اس کا حال خوب واضح ہو گیا، اور وہ تمام اڑائی ہوئی خاک بارشِ تحقیق سے دب گئی، اور اس اڑی ہوئی خاک کی کدورت[1] سے آفتابِ بُرہان صاف نکل آیا، اور دلیلِ اول کے مثل دلیل ثانی غبار سے صاف ستھری باقی رہ گئی۔

رجوع بعد العمل کی تحقیق

قال صاحب التنویر: تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے، بعد عمل کرنے کے ممنوع ہے بالاتفاق۔ کہا یہ شیخ ابن حاجب مالکی نے بیچ مختصر الاصول کے، اور قاضی عضد الدین شافعی نے اس کی شرح میں، اور شیخ ابن ہمام حنفی نے بیچ تحریر الاصول کے، اور صاحب در المختار نے بیچ در مختار کے، اور سوائے ان کے اور علمانے رحمھم اللہ، مانند آمدی وغیرہ کے۔ اور عبارت تحریر کی یہ ہے: لا یرجع عما قلد، أي عمل به اتفاقا، اھ. اور کہا صاحب بحر الرائق نے بیچ رسالہ زینیہ کے: نقل الشیخ في تصحیحه عن جمیع الأصولیین أنه لا یصح الرجوع عن التقلید بعد العمل بالاتفاق، اھ. مثلاً ایک شخص نے نماز پڑھی بہ تقلید امام اعظم کے تو درست نہیں ہے کہ نماز پڑھے اور کے طور پر۔ اور یاد اور نگاہ رکھنا اعمال کا کہ ہم نے فلاں مذہب پر عمل کیا ہے، فلاں وقت، اب اس کے خلاف نہ کریں مشکل ہے، بسبب کم ہونے دین داری کے، اور سستی ہونے کے امور دین میں۔ پس جب کہ یاد نہ رہا اس طور تو پڑے گا اس میں جو ممنوع ہے بالاتفاق، یعنی بالاجماع۔ پس اس لیے تعین مذہب ضرور ہوئی۔

أقول: جواب اس کے دو ہیں: اول جواب ساتھ اثبات اختلاف کے رجوع بعد العمل میں، اور ساتھ توڑ دینے دعوی اجماع کے اس کے ممنوع ہونے پر۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اولاً دعوی اس اتفاق کا ابن الحاجب اور آمدی نے کیا ہے، اور باقی صاحب جس کا مولف نے ذکر کیا ہے، اور سوائے ان کے سب اتباع ہیں ابن الحاجب اور آمدی کے، تو معلوم کرنا چاہیے کہ دعویٰ اجماع کا منع ہونے پر رجوع بعد العمل کے محققین نے رد کر دیا ہے، اور قائل ہوئے ہیں اختلاف کے، اس مسئلہ میں۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کرنا تقلید سے، بعد عمل کرنے کے ممنوع ہے بالاتفاق، الخ۔

قال علیہ صاحب المعیار: جواب اس کے دو ہیں: اول جواب ساتھ اثبات اختلاف کے، الخ۔

(۱) **کدورت**: گدلاپن، آلودگی۔

اقول: پہلے معلوم کرلینا چاہیے کہ محققین نے رجوع بعد العمل کی ممانعت میں جو اتفاق کا دعویٰ فرمایا ہے وہ اس صورت پر متفرع ہے، کہ باعتبار اصل (یعنی عوارض لاحقہ سے قطع نظر) امامِ معین کی تقلید کا التزام ضروری نہیں، لیکن جب کسی حادثے میں مقلد نے کسی امام کی تقلید میں عمل کرلیا تو اب اس کے لیے اس حادثۂ معینہ میں تقلید سے رجوع بالاتفاق جائز نہیں، اور جب عروض عوارض کے لحاظ سے تقلید کا التزام کرنے والوں پر جملہ حوادث میں مجتہدِ معین کی تقلید واجب ہوئی، تو حوادث معمول فیہا میں بدرجۂ اولیٰ واجب ولازم ہوگی، چناں چہ اس سے پیش تر یہ مضمون بتفصیل ذکر کیا گیا، اور عدمِ وجوب تعین کے اقوال اور وجوبِ تعین کے اقوال کو دو محملوں پر جدا جدا محمول کیا گیا، پھر اگر دعوائے اجماع پر (جو اس سے پہلے رجوع بعد العمل کی ممانعت میں منقول ہے) نظر ہو، تو صحتِ نظر کی تسلیم پر اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اجماع اصطلاحی جو حجتِ قطعیہ ہے، بعض کے اختلاف کرنے کے باعث نہ رہے گا، لیکن جمہور اہلِ اصول کا اتفاق جو امر متفق علیہ کی ترجیح کا موجب ہے، بعض کے اختلاف سے ختم نہ ہوگا، چناں چہ خود مولفِ معیار بعض کے اختلاف کے اثبات اور اجماع اصطلاحی کے باقی نہ رہنے کے بعد اہلِ اصول کے اتفاق کو تسلیم کرتا ہے، كما نقل عن "العقد الفريد": " و لعل المراد اتفاق الأصوليين، إلخ".

علاوہ ازیں بعض مجہول لوگوں کے اختلاف سے (جیسا کہ زرکشی کے کلام سے نقل کیا ہے) وہ اجماع جو اہل حل و عقد، یعنی مجتہدین کے اتفاق سے عبارت ہے، کیوں کر باطل ہو جائے، البتہ اگر کوئی مجتہد جس کی شرکت، تکمیلِ اجماع کا باعث ہوتی، پھر وہ دیگر اجماع کرنے والوں سے اجماع میں اختلاف کرتا تو اجماع اصطلاحی باطل ہوتا، اگرچہ اکثر کا اتفاق باقی رہتا، و إذا لم يثبت ذلك من كلام المعترض لم يبطل الإجماع. نیز رجوع بعد العمل میں یہ کلام اس وقت ہوتا کہ قبلِ عمل، رجوع درست ہو، اور باعتبار اصل، عمل سے قبل رجوع کی درستی نہیں۔ اور جب عوارض کے سبب قبلِ عمل بھی رجوع ممنوع ہوا تو بعدِ عمل میں جوازِ رجوع کا احتمال کیوں کر ہوتا؟ اور بر تقدیرِ تسلیم اتفاق کا صورت ثانیہ میں اٹھ جانا (جو بر تقدیر اول تھا) کیا مضر ہوگا؟

چناں چہ زرکشی نے کہا ہے کہ: جو کہ ابن الحاجب اور آمدی نے کہا ہے، یہ غلط ہے۔ یعنی دعویٰ اجماع کا ٹھیک نہیں، اس لیے کہ ان دونوں کے غیر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ رجوع بعد العمل میں اختلاف ہے، یعنی بعضے کہتے ہیں کہ رجوع بعد العمل درست ہے، اور بعضے کہتے ہیں درست نہیں، پس ہم کو جائز ہے کہ اتباع کریں اس شخص کا جو قائل ہے جواز کا۔ چناں چہ ملاحسن شرنبلالی، حنفی ناقلاً شرح تحریر سے فرماتے ہیں: قال الزركشي: ليس كما قالا (يعني الآمدي و ابن الحاجب) ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف: أي فلنا أتباع القائل بجواز التقليد بعد العمل بقول غير من قلده و عمل به، انتهى كلام الشرنبلالي. اور فاضل بہاری، منہیہ مسلم میں ارشاد کرتے ہیں: قال الزركشي: الاتفاق ذكره الآمدي و ابن الحاجب، و ليس كما قالاه، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل أيضا، انتهى ما في الحاشية المنهية. فاضل اکمل، صاحب عنایہ نے تقریر میں کلام کو زرکشی کے نقل کرکے اور تائید کی ہے، اور کہا کہ رجوع کرنا کیوں کر ممنوع ہوگا، جس حالت میں کہ غیر کے مذہب کو صحیح جانے۔ چناں چہ فاضل قندھاری نے، مغتنم الحصول میں کہا ہے: و في التقرير: الاتفاق ذكره الآمدي و ابن الحاجب، و تعقبه الزركشي بأن كلام غيرهما يقتضي الاختلاف بعد العمل أيضا و كيف يمتنع الرجوع إذا اعتقد صحة غيره. اهـ. (معیار الحق)

اب مولفِ معیار نے جو یہ کہا ہے کہ: ’’زرکشی نے کہا کہ: دعوی اجماع کا ٹھیک نہیں اس واسطے کہ سوا آمدی اور ابن حاجب کے اوروں کے کلام سے اس مسئلے میں اختلاف معلوم ہوتا ہے‘‘ ـــ ساقط ہوگیا؛ اس لیے کہ **اولاً:** تو وہ بعض خلاف کرنے والے معلوم نہیں کہ مجتہد اور اجماع کی تکمیل کرنے والوں سے ہیں یا نہیں، تو ایسے خلاف مجہول کی نقل سے حکایت اجماع باطل نہیں ہوتی۔

ثانیاً: ہم نے مانا کہ اجماع مصطلح جاتا رہا، لیکن آمدی اور ابن حاجب کے کلام سے اجماع اصطلاحی کے تحقق کا دعویٰ متعیّن نہیں، ممکن ہے کہ اتفاقِ مذکور سے اتفاق جمہور مراد ہو، اور بعض کا خلاف اسے مضر نہیں۔

ثالثاً: یہ کہ ہم نے یہ بھی مانا کہ اتفاق بھی جاتا رہا، لیکن یہ کلام باعتبار اصل تھا، جس حال میں کہ تقلیدِ معین واجب نہ تھی، نہ کہ عروض عوارض اور تقلیدِ معین کے وجوب کے وقت۔ اور اسی طرح صاحبِ ’’عنایہ‘‘ اور صاحبِ ’’مغتنم الحصول‘‘ کا کلام دفع ہوگیا۔

رجوع بعد العمل میں شیخ تقی الدین سبکی کے کلام کی توجیہ

اور ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوائے اجماع کو رد کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ سوائے ابن الحاجب اور آمدی کے اوروں کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اور کہا ہے کہ کس طرح سے رجوع ممنوع ہوگا، جب کہ صحت مذہب غیر کی، معلوم ہوگی۔ چناں چہ سید شریف علی السمہودی، عقد الفرید فی احکام التقلید میں فرماتے ہیں: ثم رأيت في فتاوىٰ السبكي، أنه سئل عن ذلك في ضمن مسائل... إلى أن قال السبكي: و دعوى الاتفاق فيها نظر، و في كلام غيرهما ما يشعر بإثبات الخلاف بعد العمل أيضاً، و كيف يمتنع إذا اعتقد صحته، اهـ. كذا في العقد الفر يد للشر نبلالي.

اور ایسا ہی سید محقق شامی نے بھی کہا ہے کہ دعوائے اجماع میں نظر ہے؛ اس لیے کہ اختلاف مروی ہے، پس جائز ہے اتباع قول بالجواز کا ہے، چناں چہ رد المختار میں فرماتے ہیں: على أن في دعوى الاتفاق نظر، فقد حكي الاختلاف فيجوز اتباع القائل بالجواز، اهـ. بلکہ خود شیخ ابن الہمام نے اگرچہ تحریر میں موافق ابن الحاجب کے کہا ہے لیکن فتح القدیر میں ابن حاجب کے اتباع کو طاق پر رکھ کر حق کو اختیار کیا ہے، اور قائل اختلاف کے ہوئے ہیں۔ چناں چہ بحر العلوم شرح مسلم میں فرماتے ہیں: لا يرجع المقلد عما عمل به من حكم جزئي اتفاقا، كذا في المختصر والتحر ير للشيخ، و إن ذكر هاهنا موافقا للمختصر و تنزلا على رأيه، لكن كلامه في فتح القدير مشعر بالخلاف بعد العمل، اهـ. بلکہ جمہور کے کلام سے اختلاف، رجوع بعد العمل میں معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے لزوم تقلید میں بعد التزام کے جمہور کے نزدیک تین قول ہیں: و قيل: يلزم، و قيل: لا، و هو الأصح. و قيل: كمن هو لم يلتزم. جیسا کہ سابق میں ۹، ۱۰ ر کتابوں کی عبارتوں سے معلوم ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ جب کہ لزوم بعد الالتزام میں تین قول ہوئے تو منع رجوع میں جو فرع ہے لزوم کی، کیوں کر اختلاف نہ ہوگا؟ چناں چہ مسلم میں کہا ہے: و قيل: مختلف فيه يعني الرجوع بعد العمل. أقول: يدل عليه التثليث في الالتزام؛ فإن وجوده ليس أولى من عدمه ضرورة، تدبر، اهـ.

اور شرح میں بحر العلوم نے کہا ہے: أقول: يدل عليه التثليث في المذاهب في الالتزام رأي مجتهد، فإن وجوده، أي الالتزام ليس أولى من عدمه ضرورة، و لا معنى الاتفاق عند وجوده، والاختلاف عند عدمه، تدبر، اهـ. ـــــــــ

— پس جب کہ کلام سے زرکشی کے، اور سبکی کے، بلکہ خود شیخ ابن الہمام کے بلکہ کلام سے تمام قائلین بالتثلیث کے، ثابت ہوا کہ دعویٰ اجماع کا منع ہونے رجوع بعد العمل پر اختلاف ہے، تو یہ امر مختلف فیہ ٹھہرا۔ سو ہم نے بقول ملا حسن شرنبلالی حنفی کے، جواز کو اختیار کیا، بسبب اس کے کہ جواز رجوع مدلل ہے بعینہ ان دلائل سے جو عدم التزام تقلید معین پر گزر چکی ہیں، اور امتناع رجوع پر کوئی دلیل ادلہ شرعیہ میں سے نہیں ہے، ما أنزل الله بها من سلطان. (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ''ایسا ہی شیخ امام تقی الدین سبکی نے بھی دعوائے اجماع کو رد کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ سوا ابن حاجب اور آمدی کے اوروں کے کلام سے رجوع بعد العمل میں اختلاف معلوم ہوتا ہے، اور کہا کہ کس طرح رجوع ممنوع ہوگا جب کہ صحت مذہب غیر کی معلوم ہو، چناں چہ سید سمہودی فرماتے ہیں:

''ثم رأيت في فتاوىٰ السبكي، أنه سئل عن ذلك في ضمن مسائل... إلى أن قال السبكي: و دعوى الاتفاق فيه نظر، ففي كلام غيرهما ما يشعر بإثبات الخلاف بعد العمل أيضاً، و كيف يمنع إذا اعتقد صحته''، اھ.

اس کا حال یہ ہے کہ شیخ تقی الدین سبکی نے مذہبِ معین کی تقلید کا التزام کرنے والے کو دوسرے امام کی تقلید کی تین صورتیں (جنھیں ہم نے اس سے قبل جابجا ذکر کر دیا ہے) جائز رکھیں، خواہ قبلِ عمل ہو یا بعدِ عمل۔ اور ان تین صورتوں کے علاوہ میں تقلیدِ غیر سے منع کیا، کما قال:

''**المسئلة الخامسة**: فالمقلد لمذهب الشافعي، أو غيره من الأئمة إن أراد أن يقلد غيره في مسئلة، فله أحوال: أحدها: أن يعتقد بحسب حاله رجحان مذهب ذلك الغير في تلك المسئلة، فيجوز اتباعا للراجح في ظنه'' اھ.

اقول: دوسرے امام کی تقلید کے جواز کی یہ وہ صورت ہے جس میں مقلد مرتبۂ ترجیح کو رکھتا ہے، اور دلیل ضعیف کو قوی سے امتیاز دے کر مذہب کی تصحیح و تغلیط کر سکتا ہے۔ ایسا مقلد اقسام مجتہدین میں شمار کیا جاتا ہے۔

شیخ تقی الدین سبکی نے پھر فرمایا:

''**الثانية**: أن يعتقد رجحان مذهب إمامه، أو لا يعتقد رجحانه أصلاً، و لكن في كلا الأمرين يقصد تقليده احتياطاً لدينه، و ما أشبه ذلك فهو جائز أيضاً'' اھ مختصراً.

اقول: یہ احتیاط کی وہ صورت ہے جس میں ہم نے بھی بشرائط مذکورہ دوسرے امام کی تقلید کے جواز کا حکم کیا ہے۔

شیخ سبکی نے پھر کہا:

''**الثالثة**: أن يقصد بتقليده الرخصة في ما هو محتاج إليه لحاجة حافة لحِقَتْه، أو لضرورة أرهقته، فيجوز أيضاً، اھ.

اقول: اپنے امام کی تقلید ترک کرنے کی یہ وہ صورت ثالثہ ہے، جس میں ضرورت شرعیہ معتبرہ واقع ہو۔

اس کے بعد سبکی نے اپنے امام کی تقلید کے ترک کے عدمِ جواز کی صورتیں ذکر کیں:

"**الرابعة**: أن لا يدعوه إلى ذلك ضرورة، و لا حاجة، بل مجرد قصد الرخص من غير أن يغلب على ظنه رجحانه؛ فيمتنع لأنه حينئذ متبع لهواه. **الخامسة**: أن يكثر منه ذلك، و يجعل اتباع الرخص ديدنه، فيمتنع لما قلنا، و زيادة فحشه. **السادسة**: أن يجتمع من ذلك حقيقة مركبة ممتنعة بالإجماع، فيمتنع. **السابعة**: أن يعمل بتقليده الأول، كالحنفي يدعي شفعة الجوار، فيأخذها بمذهب أبي حنيفة رضي الله تعالىٰ عنه، ثم تستحق عليه، فيريد أن يقلد الشافعي، فيمتنع منها؛ لتحقق خطائه، إما في الأول و إما في الثاني، و هو شخص واحد مكلف. و هذا التفصيل، و ذكر هذه المسائل السبع حسب ما ظهر لنا" اھ.

شیخ تقی الدین سبکی کی اس تحقیق سے یہ امر واضح ہوا کہ قوتِ اجتہادی اور ضرورت کے وقت نیز مذہب غیر میں احتیاط کی صورت میں شرائط معتبرہ کے ساتھ دوسرے امام کی تقلید مطلقاً جائز ہے، خواہ قبلِ عمل ہو یا بعدِ عمل، تو اس پر یہ اعتراض پیدا ہوا کہ کوئی کہے کہ: آمدی اور ابن حاجب کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعدِ عمل، تقلید سے رجوع، بالاتفاق درست نہیں، تو اس اعتراض کو دفع کرنے کے لیے شیخ مذکور فرماتے ہیں:

"و قول الشيخ سيف الدين الآمدي، و ابن الحاجب رحمهما الله تعالىٰ: إنه يجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق، دعوى الاتفاق فيها نظر، ففي كلام غيرهما ما يشعر بإثبات خلافه بعد العمل أيضاً، و كيف يمتنع إذا اعتقد صحته، و لكن وجه ما قالاه أنه بالتزام مذهب إمام مكلف به ما لم يظهر أنه غيره، والعامي لا يظهر له الغير، بخلاف المجتهد حيث ينتقل من أمارة إلى أمارة. هذا وجه ما قاله الآمدي و ابن الحاجب، و لا بأس به، و لكني أرىٰ تنزيله على الصورة التي ذكرتها، أعني: السابعة يريد الامتناع في ما صرحت فيه بالامتناع، و إن لم يكن منقولا، فالمنقول و تحقيقه قد يشهد له" اھ.

یعنی آمدی اور ابن حاجب نے جو یہ کہا کہ: "جب تک مقلد نے کسی مذہب پر عمل نہیں کیا تو اس سے عمل درست ہے، اور عمل کرنے کے بعد بالاتفاق وجوب درست نہیں" اس دعوائے اتفاق میں شبہہ ہے، اس لیے کہ ان کے غیر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے، بعدِ عمل میں بھی اختلاف ہے، جیسا کہ قبلِ عمل میں اختلاف ہے، اور بعد عمل اگر مقلد مذہبِ غیر کی صحت کا معتقد ہو تو تقلیدِ غیر کیوں کر ممنوع ہوگی؟

راقم الحروف کہتا ہے کہ: "علامہ سبکی نے قبلِ عمل تین حالتوں میں تقلیدِ غیر کو جائز قرار دیا، اور جو لوگ علی الاطلاق تقلیدِ غیر سے منع کرتے تھے ان پر رد کیا، اسی طرح احوال ثلاثہ میں بعدِ عمل بھی غیر کی تقلید کو جائز قرار دیا اور کہا: خصوصاً جس وقت مذہب غیر کی صحت معلوم ہو (کہ یہ علم اور اعتقاد معرفتِ دلیل اور قوتِ اجتہاد کے بغیر حاصل نہیں ہوتا) اس وقت رجوع سے کس طرح منع کیا جائے گا؟ تو علامہ سبکی کے مدعا کا حاصل یہ ہوا کہ اگر

بعدِ عمل مطلقاً تقلیدِ غیر کے منع پر اتفاق کا قول کروگے تو اس میں نظر ہے، اور اگر مطلقاً نہ کہو بلکہ احوال ثلاثہ کے علاوہ کہو تو اس پر کوئی اعتراض نہیں، لہٰذا سبکی کا یہ مدعا ہمارے موافق ہے۔ پھر سبکی نے ابن حاجب اور آمدی کے کلام کی اس طور پر توجیہ کی کہ مقلد ایک مذہب کا التزام کرنے کے ساتھ اسی مذہب کا مکلف ہے، اور اسے اسی مذہب کو اختیار کرنا واجب ہے، جب تک کہ اس پر دوسرا مذہب ظاہر نہ ہو۔ اور عامی یعنی غیر مجتہد، جس پر دوسرا مذہب ظاہر نہ ہو تو اس سے رجوع کرنا درست نہیں، بخلاف مجتہد کے کہ اس پر علامات اور دلائل کے ساتھ دوسرا مذہب قوی معلوم ہوتا ہے، تو اس کے حق میں انتقال جائز ہے، اور ابن حاجب اور آمدی کو اس پر رجوع سے منع کرنا مقصود نہیں، اور ان کی وجہ بن سکتی ہے، لیکن میری نظر میں یہ ہے کہ ان دونوں کے کلام کو ساتویں صورت پر محمول کیا جائے، اور یہ ان صورتوں میں تقلیدِ غیر سے منع کرتے ہیں کہ میں ان کی تصریح اس مقام پر کر چکا ہوں، اھ ترجمته مع توضیح.

اب اس کلام کے ناظرین پر مخفی نہ ہوگا کہ ناقل نے معیار میں جو سبکی کا کلام نقل کیا ہے، اس میں حد درجہ حذف و اختصار سے کام لیا ہے، کہ مدعائے خصم کی نص صریح کو اپنے مدعا کے مطابق بنا لیا، اور ناواقفوں کو دھوکے میں ڈالا، اور یہ امر بھی واضح ہو گیا ہوگا کہ شرنبلالی اور سمہودی کا مقصود (جو علامہ سبکی وغیرہ کے کلام کو بطور سند پیش کرتے ہیں) یہ نہیں کہ ہر شخص ہر حال میں جس کسی کی چاہے تقلید کر لے اور دین و مذہب کو بازیچۂ اطفال بنا لے، بلکہ ان اکابر کی مراد یہ ہے کہ امامِ معین کی تقلید کا التزام اس طور پر کہ کسی حال میں، (خواہ قوتِ اجتہادی ہو یا نہ ہو، یا ضرورت شدیدہ واقع ہو یا نہ ہو، یا مذہب غیر میں احتیاط ہو یا نہ ہو) دوسرے امام کی تقلید جائز ہی نہیں، نہ قبلِ عمل نہ بعدِ عمل، یہ بات صحیح نہیں، چناں چہ علامہ سبکی کا تصریحی کلام اس پر دلالت واضحہ رکھتا ہے، اور مولفِ معیار کی باقی نقول کا یہی محمل ہے، جیسا کہ ازیں قبل بخوبی اس کی تفصیل ہو چکی، فلا حاجة إلى الإعادة.

دوسرا جواب یہ کہ اگر فرض بھی کیا جائے کہ دعوی اجماع کا ثابت ہے تو بھی اس سے تقلید معین نہیں ہوتی؛ اس لیے کہ محققین نقاد معنی امتناع رجوع بعد العمل کے، یہ کرتے ہیں کہ جب کہ کوئی شخص ایک حادثہ میں کسی مجتہد کی تقلید کرے تو اس کو درست نہیں کہ اس حادثۂ خاص میں اس تقلید سے رجوع کرے۔ مثلاً ایک شخص نے ظہر کا وضو کیا ساتھ مسح ربع سر کے امام ابو حنیفہ کا مقلد ہو کر، تو اب اس کو درست نہیں کہ اس وضوِ خاص میں تقلید سے امام ابو حنیفہ کے رجوع کرے اور اس مسح کو باطل کہے، اور مسح تمام سر کا بنابر مذہب امام مالک کے اسی وضو میں واجب جانے۔ اور امتناع رجوع بعد العمل کے یہ معنی نہیں کہ جب کہ اس شخص نے مثلاً پیچ فرض ظہر کے دن جمعہ کے، مسح ربع سر میں تقلید ابو حنیفہ کی اختیار کی تو اب اس کو دوسرے وضو میں، مثلاً ہفتہ کے ظہر کے وضو میں، یا جمعہ ہی کی عصر کے وضو میں بھی ربع سر کے مسح سے رجوع کرنا ممنوع ہے، جیسا کہ حضرت مولف سمجھے ہیں۔ اور بعض محققین اس امتناع کو اس محل میں جاری کرتے ہیں جس جگہ کسی کا ضرر لازم آئے۔ جیسا کہ ایک شخص نے نکاح کیا بلا شہود، بنابر مذہب امام مالک کے، اور جب کہ عورت نے مہر طلب کیا تو وہ شخص تقلید مالک سے رجوع کرتا ہے، اور چاہتا ہے کہ میں حنفی ———

ـــــــمذہب کا مقلد ہو کر اس نکاح کو ناجائز ٹھہرا کر مہر دینے سے بچ جاؤں، تو اس محل میں رجوع کرنا مذہب مالک سے باعث ہے ضرر اس عورت کا۔ اور بعض کے نزدیک یہ امتناع رجوع محمول ہے صورت تلفیق پر، لیکن یہ محمل خلاف تحقیق کے ہے، چناں چہ مبحث تلفیق میں آئے گا۔ اس لیے اسانید پہلے دونوں معنی کے نقل کئے جاتے ہیں۔ تو سنو کہ کہا محقق شامی نے رد المحتار میں بعد قول عدم جواز رجوع کے: أو هو محمول على منع التقليد في تلك الحادثة بعينها لا مثلها، كما صرح به الإمام السبكي، و تبعه عليه جماعة، و ذلك كما لو صلى ظهرا بمسح ربع الرأس مقلدا للحنفي، فليس له إبطالها باعتقاد لزوم مسح الكل مقلدا لمالكي، و أما لو صلى يوما على مذهب و أراد أن يصلي يوما آخر على غيره لا يمنع منه، على أن في دعوى الاتفاق نظرا، فقد حكي الاختلاف، فيجوز اتباع القائل بالجواز، كذا أفاده العلامة الشرنبلالي في العقد الفريد. ثم قال بعد ذكر فروع أهل المذهب صريحة بالجواز، و كلام طويل: فتحصل مما ذكرناه أنه ليس للإنسان التزام مذهب معين، و أنه يجوز له العمل بخلاف ما عمله على مذهب غيرإمامه، مستجمعا لشروطه، و العمل بأمرين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرى، اه. اور کہا طحطاوی نے، حاشیہ در مختار میں: قوله: إن الرجوع، إلخ. كأن قلد الحنفي مالكا مثلا في نكاح بغير شهود ثم أراد الرجوع عن التقليد أي: بحكم مذهبه بأن المهر لا يلزمه فليس له ذلك، اه بزيادة. و اعلم أنه ليس المراد نفي جواز التقليد مطلقا، بل في نحو ما ذكرناه لأن في الرجوع هاهنا ضررا الغير. و اعلم أن تقليد الحنفي الشافعي مثلا في مسئلة عبارة عن الأخذ بقوله مع بقائه على مذهبه في المسئلة، حتى لو استفتي عن خصوص هذه المسئلة التي قلد فيها، لا يجيب السائل إلا بطبق مذهب الإمام، و معنى بقائه على مذهبه فيها أن يكون وقت العمل بمذهب الشافعي في المسئلة التي قلده فيه باقيا على اعتقاد متابعة الإمام في حكم المسئلة التي قلد الشافعي فيها، أي بالنسبة لما عساه أن يقع له في المستقبل. فإن قلت: إن بقائه على مذهبه و لا يجيب إلا بقول إمامه يتضمن الرجوع عما قلده فيه. قلت: الممتنع الرجوع عن عين تلك الواقعة المنقضية لا ما يحدث بعدها من جنسها، اه. اور کہا فاضل قندھاری نے مغتنم میں: ثم أن الشرنبلالي الحنفي قرر أن المنع عن الرجوع بعد العمل إنما هو في تلك الحادثة بشخصها لا في مثلها، اه.

اور کہا سید شریف علی السمہودی نے العقد الفرید فی أحکام التقلید میں: المختار أن كل مسئلة اتصل عمله بها فلا مانع من اتباع غير مذهبه الأول، و به يعلم ما في حكاية إطلاق الاتفاق على المنع، و لعل المراد اتفاق الأصوليين. ثم إن كان المراد من منع الرجوع حيث عمل في الواقعة عين تلك الواقعة المنقضية لا ما يحدث بعدها من جنسها فهو ظاهر، كحنفي سلم شفعته بالجوار عملا بعقيدته، ثم عنّ له تقليد الشافعي حتى ينزع العقار ممن سلمه، فليس له ذلك، كما أنه لا يخاطب بعد تقليده للشافعي بإعادة ما مضى من عباداته التي يقول الشافعي ببطلانها لمضيّها على الصحة في اعتقاده فيما مضى، فلو شرى هذا الحنفي بعد ذلك عقارا آخر، و قلد الشافعي في عدم القول بشفعة الجوار فلا يمنعه ما سبق، من أن يقلده في ذلك، فله أن يمتنع من تسليم العقار الثاني، فإنه قال الآمدي و ابن الحاجب و من تبعهما بالمنع في مثل هذا، و عمموا ذلك في جميع صور ما وقع العمل به أو لا، فهو غير مسلم، و دعوى الاتفاق عليه ممنوعة، ففي الخادم: إن الإمام الطرطوسي رحمه الله، حكي أنه أقيمت صلاة الجمعة، و همّ القاضي أبو الطيب الطبري بالتكبير فإذا طائر قد ذرق عليه، فقال: أنا حنبلي، ثم أحرم و دخل في الصلاة، اه. قلت: و معلوم أنه إنما كان شافعيا يتجنب الصلاة بذرق الطير فلم يمنعه عمله أي السابق بمذهبه في ذلك من تقليد المخالف عند الحاجة إليه. و في الخادم أيضا: إن القاضي أبا عاصم العامري الحنفي كان يفتي على باب مسجد القفال، والمؤذن يؤذن المغرب، فنزل و دخل المسجد، فلما رآه القفال أمر المؤذن أن يثني الإقامة، و قدم القاضي فتقدم و جهر بالبسملة مع القراءة و أتى بشعائر الشافعية في صلاته، اه. و معلوم أن القاضي أبا عاصم إنما يصلي قبل بشعائر مذهبه، فلم يمنعه سبق عمله بمذهبه في ذلك أيضا. ـــــــ

—— ثم قال السيد السمهودي: ثم رأيت في فتاوىٰ التقي السبكي، أنه سئل عن ذلك في ضمن مسائل... إلى أن قال السبكي: و دعوى الاتفاق فيه نظر، ففي كلام غيرهما ما يشعر بإثبات الخلاف بعد العمل أيضاً، و كيف يمنع إذا اعتقد صحته، و لكن وجه ما قالاه أنه بالتزام مذهب إمام مكلف به ما لم يظهر له أنه غيره، والعامي لا يظهر له الغير، بخلاف المجتهد حيث ينتقل من أمارة إلى أمارة. هذا وجه ما قاله الآمدي و ابن الحاجب، و لا بأس به، و لكني أرىٰ تنزيله على خصوص العين، فلا يبطل عين ما فعله و له فعل جنسه بخلافه، انتهى عبارة السيد ملخصا نقلا عن العقد الفريد للعلامة الشرنبلالي الحنفي. اور خود ملا حسن الشرنبلالی الحنفی نے، عقد الفرید میں بہ نقول وروایات صحیحہ معتمدہ کے ان معنیٰ کو ثابت کیا ہے، جس کو شوق ہو عقد الفرید کو ملاحظہ کرے، اس مختصر میں نقل کرنا تمام کلام کا ان کے دشوار ہے، مگر قدر قلیل تیمنا کہا جاتا ہے، تو سنو کہ شروع میں تحقیق منع رجوع بعد العمل کے فرماتے ہیں: فإن قلت: كيف هذا مع قول العلامة الشيخ ابن الهمام، في تحريره: مسئلة لا يرجع فيما قلد فيه، أي عمل به اتفاقا، اهـ. قلت: لا يمنع ذلك ما قلته: من صحة التقليد لحمل المنع على خصوص العين لا خصوص الجنس، اهـ. اور بعد اس کے چند روایتیں معتمدہ مؤیدہ اپنے جواب کی نقل کیے ہیں، پھر معنی ظاہری کلام ابن الحاجب کو اور کلام شیخ خالد ازہری کو رد کرتے ہیں۔ چناں چہ فرماتے ہیں: و لما فيه من رد ما يتوهم من ظاهر عبارات ابن الحاجب و من رد ما صرح به في شرح جمع الجوامع للشيخ خالد الأزهري مستندا لذلك الإبهام، حيث قال: و إذا عمل العامي بقول مجتهد في حادثة فليس له الرجوع عنه إلى فتوى غيره في مثل تلك الواقعة إجماعا، كما نقله ابن الحاجب و غيره، انتهى عبارة الشيخ خالد رحمه الله، و أنت ترىٰ أنه ليس في كلام متن جمع الجوامع، و لا كلام ابن الحاجب التصريح بالمنع عن مثل ما قلد فيه، بل احتمال له. و لنا أن نمنع ذلك الاحتمال، و نقول: ليس في كلام ابن الحاجب و لا جمع الجوامع إلا المنع عن الرجوع عن عين ما قلد فيه و عمل به؛ لأن عبارة ابن الحاجب: التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة، ثم قال: و لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا. و في حكم آخر: المختار جوازه. لنا القطع بوقوعه ولم ينكر، اهـ. لأن قوله: و في حكم آخر يراد به حادثة أخرى، أعم أن تماثل ما فعله أو تخالفه، و إن أريد ما يخالفه فقط، قلنا: المنع، و كذا الكلام على عبارة جمع الجوامع، و سنذكر ما يحقق هذا، إن شاء الله تعالىٰ. فهذا قد علمت به جواز التقليد بعد العمل في جنس ما عمل بخلافه، انتهىٰ كلام الشرنبلالي الحنفي. حاصل کلام یہ کہ اگر دعویٰ اجماع کا تسلیم بھی کیا جائے تو معنی اس کے یہی ہیں کہ جس حادثۂ خاص میں تقلید کر چکا، اس میں اس سے رجوع نہ کرے، اگر چہ دوسرے حادثہ میں جو مثل اس کے ہو رجوع درست ہے۔ چناں چہ کلاموں میں اتنے اکابر حنفیہ اور شافعیہ کے گزرا۔ تو پھر بھی تقلید معین ہر مسئلہ میں ہر حادثہ میں ثابت نہ ہوئی۔ (معیار الحق)

اور مولف نے وجہ ثانی کے جواب میں اجماع کو تسلیم کرکے کہا کہ: "معنیٰ عدمِ جواز رجوع بعد العمل کے یہ ہیں کہ عین اسی حادثے میں رجوع نہ کرے" —— اور اس پر بہت سی نقول نقل کیں، ہم کو ضرر نہیں پہنچاتا؛ اس لیے کہ جب اعذار ثلاثہ مذکورہ کے بغیر تقلید غیر مطلقاً ممنوع ہوئی، خواہ قبلِ عمل ہو یا بعدِ عمل، اور اعذار مذکورہ کی صورت میں جائز ہوئی، تو پھر ممانعت بعد العمل کو حادثۂ معمول بہا کے ساتھ خاص کرنا کیا مضر ہے؟ فافهم.

مذاہب میں رخصتوں کی تلاش، ممنوع ہے

قال صاحب التنویر: چوتھی وجہ یہ ہے کہ تلاش کرنا مذاہب کی رخصتوں کا ممنوع ہے بالاجماع۔ کہا ہے اس کو ابن عبد البر مالکی نے، کہا بیچ "مسلّم" کے: اور لوگوں کا یہ حال ہے کہ جو کچھ ان کے نفسوں کے موافق ہے، اس کی طرف بہت دوڑتے ہیں، بسبب کمی دین داری کے، اور سستی کے امور دین میں، خصوصا اس زمانے میں۔ پس پڑیں گے لوگ بیچ ممنوع کے، کہ بالاجماع ہے، پس کیوں کر بری الذمہ ہوں گے عہدۂ تقلید سے بالیقین؟ ——

﴿ــــ **أقول**: جناب مولف نے اس قول میں یہ خیانت کی ہے کہ ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ کو تو لے لیا ہے اور ﴿وَ اَنْتُمْ سُكٰرٰى﴾ کو چھوڑ دیا ہے، اس طرح سے کہ کتاب مسلم میں سے اجماع ابن عبد البر کا لے لیا ہے اور جو کہ مسلم میں اس کا جواب لکھا ہے، اس کو چھوڑ دیا ہے! خیر یہ چالاکی ان سے کچھ نئی نہیں ہے، ہم کو اس چالاکی سے کچھ تعرض نہیں، اصل بات کا جواب دینا چاہیے۔ (معیار الحق)﴾

قال صاحب التنویر: چوتھی وجہ یہ ہے کہ تلاش کرنا مذاہب کی رخصتوں کا ممنوع ہے بالاجماع، الخ۔

قال صاحب المعیار: جناب مولف نے اس قول میں یہ خیانت کی ہے، الخ۔

اقول: اس وجہ رابع سے مولفِ تنویر کا مقصد ان لوگوں کی خطا بیان کرنا ہے جو علی الاطلاق تقلیدِ امام معین کو واجب نہیں کہتے، خواہ عزیمت میں ہو یا رخصت میں۔ اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جب مذاہب میں رخصت کی تلاش کی ممانعت ثابت ہوئی، تو مطلقاً عزیمت یا رخصت میں دوسرے امام کی تقلید کا جواز جاتا رہا، اگرچہ فی نفسہ عزائم میں دوسرے امام کی تقلید کا جواز اس رخصت تلاش کرنے والے سے ختم نہ ہوا، لیکن جواز کا دعویٰ (جو علی الاطلاق تھا) باطل ہوا۔ تو یہاں سے جواب ثانی دفع ہو گیا۔ باقی رہا جواب اول کا کلام، تو اس کا حال یہ ہے کہ در حقیقت ابن عبد البر مالکی نے رخصت کی تلاش منع پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور وہ "مسلّم" میں منقول ہے، کما قال:

"و ما عن ابن عبدالبر، أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، فأجيب بالمنع؛ إذ في تفسيق متتبع الرخص عن أحمد روايتان" اھ[1]۔

تو اگرچہ صاحبِ "مسلّم" نے ابن عبد البر کے دعوائے اجماع کا جواب بھی اسی طور پر دیا ہے، کہ امام احمد کی ایک روایت کی بنا پر اجماع منعقد نہیں ہوتا، لیکن اس اعتراض سے یہ تو لازم نہیں آیا کہ تحقق اجماع کے ساتھ ابن عبد البر کا قول کرنا غلط ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ معترض کے نزدیک اس اجماع کا دعویٰ مقبول و مسلّم نہیں لیکن نقلِ اجماع میں کیا تردد ہے؟ تو مولفِ تنویر کا یہ کہنا کہ " ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا ہے، اور وہ "مسلّم" میں مذکور ہے" ـــ یہ بات صحیح ہے، اور اس میں کیا خیانت ہے؟ اگر یہ کہتا کہ اجماع کے قول کو "مسلّم" میں مقبول اور ثابت کیا ہے تو خیانت ہوتی۔

﴿تو سنو کہ اس چوتھی وجہ کے جواب دو ہیں: اول جواب تو یہ ہے کہ دعوی اجماع ابن عبد البر کا، منقوض ہے ساتھ اثبات اختلاف امام احمد کے، اور ساتھ ہونے اس کے مخالف احادیث صحیحہ کے، جو مروی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ امام احمد سے روایت ہے کہ تلاش کرنے والا رخصتوں مذاہب کا فاسق نہیں۔ تو تتبع رخص ان کے نزدیک ممنوع نہ ہوا۔ تو اجماع کہاں ہوا بنا بر اس قاعدہ متفق علیہ کے: خلاف الواحد مانع، كذا في جميع كتب الأصول. اگرچہ ایک روایت میں یوں بھی آیا ہے کہ وہ فاسق ہے، لیکن ابو یعلی وغیرہ نے روایت مفسقہ اس شخص کے حق میں محمول کی ـــــ﴾

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، خاتمة: في الاجتهاد والتقليد، ج:۲، ص:۴۳۸، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

—— ہے جو غیر ماؤل ہو۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ روایت متلہی کے حق میں ہے۔ اور روضۃ النووی میں سرے سے انکار کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ شخص فاسق نہیں ہے، چناں چہ ہر ایک قول پر شاہد نقل کیا جائے گا۔ اور سوائے اس کے اجماع کے واسطے کوئی سند چاہیے قرآن سے، یا حدیث سے، یا قیاس سے۔ حالاں کہ تتبع رخص کے ممنوع ہونے پر کوئی دلیل سند و دلیل شرعی نہیں، چناں چہ عن قریب جہابذۂ فن کے کلاموں سے معلوم ہوگا۔ بلکہ چند احادیث صحیحہ مخالف اس کے جن سے تتبع رخص جائز معلوم ہوتا ہے، موجود ہیں۔ چناں چہ عن قریب کلام میں شارح تحریر کے آئیں گی۔ (معیار الحق)

علاوہ ازیں دعوائے اجماع پر صاحبِ "مسلّم" کا اعتراض (جو ابن عبدالبر سے منقول ہے) وارد نہیں، یعنی جو یہ کہا کہ تتبع رخصت کے حق میں امام احمد سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں تو اس کو فاسق کہا ہے۔ تو اس روایت پر تتبع رخصت حرام ہوا۔ اور ایک روایت میں تو اس کو فاسق نہیں کہا، تو اس بنا پر تتبع رخصت حرام نہ ہوا۔ اور عدمِ حرمت کے اس قول میں امام احمد دیگر ائمہ کے مخالف ہوں گے۔ اور امام احمد کی مخالفت کے ساتھ اجماع منعقد نہ ہوگا، **اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ:** محض رخصت تلاش کرنے والے کے لیے عدمِ تفسیق کی روایت، مخالفت اجماع کو نہیں چاہتی، اس لیے کہ روایت میں اس کا احتمال ہے کہ مرجوع عنہا ہو اور بموافقت جمہور اسی بات کو چاہتی ہے۔ ہاں! اگر امام احمد کا مذہب، فاسق قرار دینا نہ ہوتا تو مخالفت اجماع متعیّن ہوتی۔ اور بر تقدیرِ تسلیم ہم کہتے ہیں کہ: رخصت کی تلاش جو حرام ہے، وہ حالت ضرورت وغیرہ عذر کے علاوہ کی حالتوں میں ہے، لہٰذا ممکن ہے کہ رخصت تلاش کرنے والے کو فاسق قرار دینے والی روایت اس شخص کے حق میں ہو جو دین و مذہب کو مضحکہ بناتا ہے، اور جمہور کے مخالف فاسق نہ قرار دینے والی روایت حالت ضرورت وغیرہ پر محمول ہو، تو اس تقدیر پر در حقیقت امام احمد اور جمہور میں اختلاف ہی نہ ہوا، جیسا کہ ابن حزم نے رخصت کی تلاش کے منع میں اجماع نقل کیا ہے۔ اور بعض نے تتبع رخصت کو جائز قرار دیا ہے۔ علامہ سمہودی شافعی نے ان دونوں اقوال میں اس طور پر تطبیق دی ہے کہ تتبع رخصت کے منع پر اس صورت میں اجماع ہے کہ رخصت تلاش کرنے والا اس شخص کی تقلید کے بغیر جس نے رخصت کا قول کیا ہے، رخصت کو اختیار کیا ہے، یا فعل واحد میں کئی رخصتیں ہوں۔ اور جن لوگوں نے تتبع رخصت کو جائز قرار دیا ہے، وہ مذکورہ صورتوں کے علاوہ میں ہے، فلا خلاف في الحقيقة، كما قال في "العقد الفريد":

"و أما ما حكاه بعضهم عن ابن حزم حكاية الإجماع على منع تتبع رخص المذاهب فلعله محمول علىٰ من تتبعها من غير تقليد لمن قال بها، أو على الرخص المركبة في الفعل الواحد" اھ.

اور ابن عبدالبر سے منقول اجماع اور روایت عدمِ تفسیق میں اس طور پر بھی تطبیق ممکن ہے۔ پھر ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: مخالف جمہور، روایت شاذہ (کہ اس میں رجوع کا احتمال ہو) ناقض اجماع نہیں ہوتی، كما قال السيد السمهودي:

"نوزع في حكاية الاتفاق لمخالفة جماعة، منهم القاضي أبو الطيب، فجزم في تعليقه بأنها يعتبر نية الحاكم في ما كان حقا عندهما، و أما ما هو حق عند الحاكم فقط، كحاكم يرىٰ شفعة الجوار، فحلفه أنه لا يستحق عليه الشفعة فنوى الحالف علىٰ قول نفسه؛ فإنه يكون بارا في يمينه" اهـ. قلت: والجواب أن الشذوذ لا يقدح في حكاية الاتفاق، اهـ بقدر الحاجة.

اور ان سب سے قطعِ نظر اگر امام احمد کی مخالفت انعقادِ اجماع کے خلاف ہے، تو امام احمد کے علاوہ جمہور کا اتفاق تو جاتا رہا۔ اب جمہور ائمہ کا قول قابلِ عمل ہے، یا قوتِ دلیل کے عدمِ ظہور کے باوجود امام احمد کی ایک روایت؟ اب مولف کی ہر ایک روایت کا جسے اس نے تتبع رخصت کے جواز میں نقل کیا ہے، اجمالاً حال سنو!

دین میں آسانی اور تخفیف کا معنی

کہا شیخ ابن الہمام نے تحریر میں: و يتخرج منه، جواز اتباع رخص المذاهب و لا يمنع منه مانع شرعي؛ إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه، إذا كان له إليه سبيل، بأن لم يكن عمل فيه بآخر و كان عليه السلام يحب ما خفف عليهم، اهـ. اور کہا سید بادشاہ نے تحریر میں: و كان ﷺ يحب ما خفف عليهم، في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله تعالىٰ عنها بلفظ: عنهم، و في رواية بلفظ: ما خفف عنهم، أي أمته، و ذكر بعده أحاديث صحيحة دالة على هذا المعنى، قلت: و ذلك لقوله تعالىٰ: ﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، و روى الشيخان وغيرهما حديث: إنما بعثتم ميسرين و لم تبعثوا معسرين. و لأحمد بسند صحيح: خير دينكم أيسره. و روى الشيخ نصر المقدسي في كتاب الحجة مرفوعا: اختلاف أمتي رحمة، و نقله ابن الأثير في مقدمة جامعة من قول مالك، و في المدخل للبيهقي عن القاسم أبي محمد، أنه قال: اختلاف أمة محمد ﷺ رحمة، و يرجح ما قاله بعضهم على حمل الاختلاف في الأحكام، بما في مسند الفردوس عن ابن عباس مرفوعا: اختلاف أصحابي لكم رحمة. لأن في المدخل للبيهقي عن عمر بن عبدالعزيز قال: ما يسرني أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم لو لم يختلفوا لم يكن رخصة. و أخرج البيهقي في حديث لابن عباس رضي الله عنهما قال فيه: إن أصحابي بمنزلة النجوم فأيما أخذتم به اهتديتم، و اختلاف أصحابي لكم رحمة. قلت: و اختلاف الصحابه هو منشأ اختلاف الأمة. و لما أراد هارون الرشيد حمل الناس على مؤطا الإمام مالك كما حمل عثمان الناس على القرآن، قال له مالك: ليس إلى ذلك سبيل؛ لأن أصحاب رسول الله ﷺ افترقوا بعده في الأمصار، فحدثوا عند كل مصر علمه، و قد قال ﷺ: اختلاف أمتي رحمة. و هذا كالصريح في أن المراد الاختلاف في الأحكام، قاله السيد علي السمهودي. و قال الكمال في فتح القدير في باب الاعتكاف: إن الله يحب الأناة والرفق في كل شيء حتى طلبه في المشي إلى الصلاة، و إن كان ذلك يفوت بعضها معه بالجماعة، وكره الإسراع، و نهى عنه، و إن كان محصلا لها كلها بالجماعة تحصيلا لفضيلة الخشوع؛ إذ هو يذهب بالسرعة، اهـ. (معیار الحق)

شارح تحریر نے جو یہ کہا ہے کہ "شیخین کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی امت پر تخفیف کو پسند فرماتے تھے، اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے سبب کہ بحکم آیت کریمہ: ﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ امت کے اوپر آسانی ہے" اور اسی مضمون کے موافق چند احادیث نقل کرکے

اس سے تتبع رخصت کے جواز کا حکم نکالا ہے، اس کا حال یہ ہے کہ آیت کریمہ کے معنی یہ نہیں کہ جس امر میں مقلد پر تخفیف ہو، وہ اس آیت کے تقاضے کے مطابق (خواہ وہ مجتہدین کے خلاف ہو) اسے کرلیا کرے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے جو شرعی احکام مقرر فرمائے ہیں ان سب میں آسانی کی رعایت ملحوظ ہے۔ اس لیے کہ مجتہد اور مقلد، قوی اور ضعیف، معذور اور غیر معذور، عاقل اور مجنون، اور مرد و عورت وغیرہ سب کے لیے یکساں احکام نہیں فرمائے بلکہ ہر شخص کے مناسب حال حکم کیا، اور شدت و دشواری جیسے کہ امم سابقہ میں تھی، تمام امت محمدیہ ﷺ سے دفع فرمائی۔

قال الزمخشري في "الكشاف":

"﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أي: يريد الله أن ييسر عليكم، ولا يعسر، و قد نفى عنكم الحرج في الدين، و أمركم بالحنفية السمحة، التي لا إصر فيها" اھ[1].

و هكذا في "التفسير الكبير، و البيضاوي".

اس آیت کریمہ سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی ہر مذہب کی رخصت کو تلاش کرکے بزعم خود اس آیت سے تمسک کے ساتھ ان کا اتباع کیا کرے۔ اور اسی طرح احادیث مذکورہ سے بھی عامل کا مدعا ثابت نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک ممکن ہو اور احکامِ شرع کی مخالفت لازم نہ ہو، مکلفین پر شدت نہ کرنی چاہیے۔ کیوں کہ دین کی بنا آسانی پر ہے، نہ یہ کہ جس کسی کا جی چاہے اپنی خواہش کے مطابق احکام اختیار کرے۔

اور اگر اس آیت کریمہ اور احادیث مذکورہ سے تتبع رخصت کے جواز پر استدلال کیا جائے گا تو تمام احکام دین میں فتور واقع ہوگا۔ اور مجتہدین کے تمام قیاسات جن میں حکم منصوص کی تعمیم ہے، غیر منصوص صورتوں پر سب باطل ہوجائیں گے۔ مثلاً بنج، افیون یا دوسری نشہ آور چیزیں جو منصوص نہیں، اور امام شافعی یا کسی اور مجتہد نے خمر کے حکمِ منصوص سے اس کی حرمت ثابت کی ہے، کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ تمھارا یہ قیاس نص قطعی: ﴿يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ اور احادیث مذکورہ کے منافی ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس دیگر قیاسات بلکہ اجماعات بھی اکثر باطل ہوجائیں گے؛ اس لیے کہ ارباب تفسیر و حدیث نے آیت اور احادیث مذکورہ کے یہی معانی بیان کیے ہیں کہ دین کے جتنے احکام ہیں، اپنی جگہ سب میں آسانی ہے، عزیمت میں محل عزیمت پر، اور رخصت میں محل رخصت پر۔ و علیٰ هذا القياس.

(۲) تفسیر کشاف، ج:۱، ص:۳۳۶، مطبوعہ انتشارات آفتاب، تهران.

قال في "مجمع البحار":

"إن هذا الدين يسر، أي: سهل قليل التشديد، و منه «يَسِّرُوْا وَ لَا تُعَسِّرُوْا» اھ[1].

اس تقدیر پر اگر کوئی کہتا کہ مثلاً ضرورت کے وقت بھی تتبع رخصت جائز نہیں تو احادیث اور آیت سے اس پر دلائل پیش کیے جاتے کہ اس میں مکلف پر شدت ہے، اور جب مواقع ضرورت کو مستثنیٰ کر دیا، تو مکلفین پر حرج نہ ہوا۔ بالجملہ اس کلام کے قائلین محققین کا مقصود یہی ہے، کہ عموماً ہر شخص کے لیے تلاش رخصت سے منع نہیں ہے۔ اور حالت ضرورت اور غیر ضرورت یکساں نہیں ہیں، نہ یہ کہ بلاوجہ اور بلاضرورت دلیل سمجھے بغیر اپنی خواہش کے مطابق رخصتیں تلاش کر کے دین کو کھلواڑ بنائیں۔ اور اشیا کی حرمت و حلت کے ضوابط کو ختم کر دیں۔ اس لیے کہ علامہ سمہودی شافعی نے "عقد الفرید" میں آیات اور احادیث مذکورہ نقل کرنے کے بعد اور اقوال اور ردوقدح ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

" على أن الأرجح في المذهب منع تتبع الرخص كما سبق" اھ.

اور اس سے پہلے فرمایا تھا:

"قوله: من غير تلقط الرخص، أي: بأن ياخذ من كل مذهب ما هو الأهون، ظاهر في المنع من ذلك، و صححه ابن السبكي في "جمع الجوامع" والظاهر أنه المعتمد في المذهب" اھ.

قلت: و هو معنى حديث في الجامع الصغير للسيوطي عن عمر مرفوعا:
أفضل أمتي الذين يعملون بالرخص، اھ. اور کہا سید بادشاہ، شارح تحریر نے: و ما نقل عن ابن عبد البر: من أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، فلا نسلم صحة النقل عنه، و لو سلم فلا نسلم صحة دعوى الإجماع، كيف و في تفسيق متتبع الرخص روايتان عن أحمد، و حمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول و لا مقلد، اھ. كذا في العقد الفريد للعلامة الشرنبلالي. اور کہا فاضل بہاری نے مسلم میں: و ما عن ابن عبد البر أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، فأجيب بالمنع، إذ في تفسيق متتبع الرخص عن الإمام أحمد روايتان، اھ. اور کہا بحر العلوم نے شرح مسلم میں: إذ في تفسيق متتبع الرخص عن الإمام أحمد روايتان، فلا إجماع. و لعل رواية التفسيق إنما هو في ما إذا قصد التلهي فقط لاغير، اھ. اور کہا فاضل قندھاری نے مغتنم میں: قال: و يتخرج منه جواز اتباعه رخص المذاهب، و لا يمنع منه مانع شرعي؛ إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه، إذا كان له إليه سبيل، بأن لم يكن عمل باخر فيه، و كان عليه و على أله الصلاة والسلام يحب ما خفف عليهم. في التقرير: أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنها بلفظ: عليهم، و في رواية بلفظ: ما يخفف عنهم، أي عن أمته، و يدل عليه عدة أحاديث صحيحة لكن ما عن ابن عبدالبر: أنه لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعا، إن صح احتاج إلى جواب. و يمكن أن يمنع صحة دعوى الإجماع؛ إذ في تفسيق متتبع الرخص عن الإمام أحمد روايتان. و حمل القاضي أبو يعلى الرواية المفسقة على غير متأول و لا مقلد. في روضه النووي: إنه لا يفسق، اھ. اور ابن امیر حاج مقابل میں رویانی کے جواس نے تتبع رخص سے منع کیا ہے، فرماتے ہیں: و تعقب هذا، أي منع الرو ياني ———

(۱) مجمع بحار الأنوار، باب: يس، ج:۵، ص: ۱۹۶، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

ــــــعن تتبع الرخص بأنه إن آراد بالرخص ما ينتقض فيه قضاء القاضي، وهو أربعة: ما خالف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي، فهو حسن متعين، فإن مالم تقره مع تأكده بحكم الحاكم فأولىٰ أن لا تقره قبل ذلك، و إن أراد بالرخص ما فيه سهولة على المكلف كيف ما كان يلزمه أن يكون من قلد الإمام مالكا في المياه والأرواث، و تلك الألفاظ في العقود مخالفا لتقوى الله، و ليس كذلك، انتهىٰ ما قال ابن أمير الحاج في شرح التحرير، كذا في العقد الفريد للشرنبلالي. اور ایسا ہی عراقی نے بھی مقابل رویانی کے ہوکر اس کے منع کو تتبع رخص سے رد کردیا ہے۔ چناں چہ تقریر میں صاحب عنایہ نے فرمایا ہے، و تعقب العراقي الأخير بأنه إن أراد بالرخص ما ينقض فيه قضاء القاضي فحسن متعين، و إن أراد ما فيه سهولة على المكلف كيف ما كان، يلزم أن يكون من قلد مالكاً في المياه و الأرواث مخالفا لتقوى الله تعالىٰ، و ليس كذلك، انتهى، كذا نقله الفاضل القندهاري في المغتنم. دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا کہ تتبع رخص ممنوع ہے، لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تقلید، مجتہد معین کی واجب ہوجائے؟ کیا عدم تعین مذاہب کو تتبع رخص لازم اور احتمال اور ظن جیسا کہ مولف کہتا ہے، اس سے وجوب تعیین ثابت نہیں ہوجاتا۔ مثلاً ایسے شخص کے حق میں جو ایک مذہب خاص کی تقلید تو نہیں کرتا، اور چاروں مذاہب کے عزائم مسائل کو حوادث مختلفہ میں عمل میں لاتا ہے، یہ وجہ چوتھی جو مبنی احتمال ہے، کس طرح جاری ہوگی؟ فتدبر. (معیار الحق)

اور اخیر قول میں جو یہ ایک حدیث نقل کی ہے:

"عن عمر مرفوعاً: أفضل أمتي الذين يعملون بالرخص" اهـ.

اول تو ذکر اسناد کے بغیر صحتِ حدیث پر جزم نہیں ہوسکتا، لہذا استدلال میں قابل سماعت نہیں، خصوصًا مسلک مولفِ معیار پر کہ اسناد کے بغیر حدیث کو مانتا ہی نہیں، کما مر في أول الكتاب.

رخصت و عزیمت کے معانی کی تحقیق

اور بر تقدیرِ تسلیم کہا جاتا ہے کہ یہ حدیث نصوص قطعیہ اور بہ کثرت احادیث صحیحہ کے معارض ہے، بطور اختصار اس کا بیان یہ ہے کہ لغت میں عزیمت کا معنیٰ کسی کام کو یقینی طور پر انجام دینا، کوشش کرنا، کسی چیز کے اوپر صبر و ثبات کرنا ہے۔ اور لغت میں رخصت کا معنیٰ اللہ تعالیٰ کا بندے پر تخفیف اور آسانی کرنا ہے۔

قال في "القاموس":

"عزم على الأمر، يعزم، عزماً و يضم و معزما كمقعد و مجلس، و عزمانا، بالضم، و عزيما، و عزيمةً، و عزمه، و اعتزمه، و عليه و تعزم، أراد فعله و قطع عليه، أو جد في الأمر" اهـ[1].

و قال في "مجمع البحار" فيه:

"خير الأمور عوازمها، أي: فرائضها التي عزم الله عليك بفعلها، أي: ذوات عزمها التي فيها عزم، و قيل: هي ما ركدت رأيك، و عزم عليه

(۱) القاموس، باب: الميم، فصل: العين، ص: ١٤٦٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

وفيت بعهد الله فيه. و العزم: الجد والصبر، و منه: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، اهـ[١].

و قال في "الكشاف" في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ﴾ [لقمٰن: ١٧]:
"مما عزمه الله من الأمور، أي: قطعه قطع إيجاب و إلزام".
"و قال في تفسير ﴿أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]:
"أولي الجد، والثبات، والصبر" اهـ[٢].
و قال في "القاموس":
"والرخصة: بالضم، و بضمتين: ترخيص الله تعالىٰ عزّ و جل العبد في ما يخففه عليه، و يسهل" اهـ[٣].

عرف میں عزیمت و رخصت کا استعمال انھیں معانی کے مطابق ہوتا ہے، لیکن اکثر جگہ عزیمت ورخصت مصدر میں بمعنی مفعول یعنی امر معزوم ومرخّص استعمال ہوتے ہیں۔
قال في "الكشاف":
"وحقيقةً أنه من تسمية المفعول بالمصدر، و أصله من معزومات الأمور، أي: مقطوعاتها و مفروضاتها" اهـ[٤].

پھر رخصت جو عزیمت کے مقابل ہے، جس کے معنی کسی معاملے کا حتمی ہونا، جدوجہد اور کوشش ہے، وہ بالضرور بہ نسبت عزیمت تخفیف وتسہیل کے معنی میں ہوگی، مثلاً فرائض خداوندی اور محرمات قطعیہ عزائم ہیں بمعنیٰ قطعی حکم کرنے اور اجتناب کے، تو اس کے مقابل رخصت یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے آسانی فرماکر اس کے ترک یا تاخیر، یا اس کے اختیار کرنے کی اجازت دی۔ اور سنت، تقویٰ اور ورع اگر اس معنے میں عزیمت ہے کہ اس میں جدوجہد اور ثبات علی الطاعت ہے، اور سختیوں پر صبر ہے، تو اس کے مقابلے رخصت وہ ہوگی کہ اللہ عزو جل نے تخفیف فرماکر مباحات غیر مسنونہ اور ترک تقویٰ وورع اختیار کرنے کی اجازت دی۔

جب یہ تمہیدی بیان ہوچکا تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے فرائض مامورات یقینیہ ہیں، اسی طرح اس کے محرمات منہیات یقینیہ ہیں، تو یہ سب عزائم ہوں گے اور بندے کی کوئی طاعت ادائے فرائض اور

(١) مجمع البحار، باب العين مع الزاء، ج:٣، ص:٥٨٨، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.
(٢) تفسير كشاف، جلد: ٣، ص: ٢٣٣، انتشارات آفتاب، تهران، ايران.
(٣) القاموس، باب: الصاد، فصل: الخاء، ص: ٨٠٠، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
(٤) تفسير كشاف، جلد: ٣، ص: ٢٣٣، انتشارات آفتاب، تهران، ايران.

اجتناب محرمات سے بہتر و افضل نہیں ہے۔ اور اسی طرح طریقۂ سنت کا اتباع، تقویٰ و طہارت اور ہر امر میں افضل و احسن اختیار کرنا، سب عزائم اور مامور بہ ہیں، اور اس کے مقابل رخصتیں (یعنی فرائض کا ترک یا تاخیر، اختیار محرمات، ترک تقویٰ و ورع، ترک طریقۂ سنت اور افضل و اعلیٰ کو اختیار نہ کرنا) عوارض و ضرورات ہی سے ہیں، اور اس پر عمل کرنے والا عزائم پر عمل کرنے والوں سے ہرگز بہتر نہیں۔ بکثرت آیات قطعیہ اور احادیث صحیحہ اس پر دال ہیں، لیکن ہم بہ نظرِ اختصار دو چار پر اکتفا کرتے ہیں۔

☆ قال الزمخشري في "الكشاف":

"﴿وَ جٰهِدُوْا فِي اللّٰهِ﴾ [الحج: ٧٨] أمر بالغزو بمجاهدة النفس والهوىٰ، و هو الجهاد الأكبر، عن النبي ﷺ أنه رجع من بعض غزواته، فقال: «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الأَكْبَرِ فِي اللهِ» أي: في ذاته، و من أجله يقال: هو حق عالم، وجد عالم، أي: عالم حقا وجدا، و منه: ﴿حَقَّ جِهَادِهٖ﴾ [الحج: ٧٨]، هو اجتباكم، اختاركم لدينه، و لنصرته، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] فتح باب التوبة للمجرمين، و فسح بأنواع الرخص، والكفارات، والديات، والأروش، ونحوه قوله تعالىٰ: ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، اهـ"(١).

☆ و قال الله سبحانه و تعالىٰ: ﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقٰتِهٖ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

قال الزمخشري في "تفسيره":

"واجب تقواه و ما يحق منها، و هو القيام بالمواجب، و اجتناب المحارم. و نحوه: ﴿فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] يريد بالغوا في التقوىٰ حتى لا تتركوا من المستطاع منها شيأً. و عن عبدالله: هو أن يستطاع فلا يعصي، و يشكر فلا يكفر، و يذكر فلا ينسىٰ. وروي مرفوعاً، و قيل: هو أن لا تأخذه في الله لومة لائم، و يقوم بالقسط، و لو علىٰ نفسه أو ابنه أو أبيه. و قيل: لا يتقي الله عبد حق تقاته حتى يخزن لسانه" اهـ(٢).

☆ و قال الله سبحانه و تعالىٰ:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨].

☆ و قال عز من قال: ﴿وَالَّذِيْنَ جٰهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

(١) تفسير كشاف، جلد: ٣، ص: ٢٣، انتشارات آفتاب، تهران، ايران.

(٢) تفسير كشاف، جلد: ١، ص: ٤٥٠، انتشارات آفتاب، تهران، ايران.

☆ و قال اللہ سبحانہ: ﴿اِنَّ اَكۡرَمَكُمۡ عِنۡدَ اللّٰهِ اَتۡقٰكُمۡ﴾ [الحجرات: ۱۳].

قال الزمخشري في "الكشاف":

"عن النبي ﷺ: « يَآ أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّمَا النَّاسُ رَجُلَانِ: مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ كَرِيْمٌ عَلَى اللهِ، وَ فَاجِرٌ شَقِيٌّ بَيِّنٌ عَلَى اللهِ... ثُمَّ قَرَأَ الآيَةَ »، و عنه عليه الصلاة و السلام: « مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَّكُوْنَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللهَ » اهـ[۱].

☆ وروى الدار قطني: عن أبي ثعلبة الخشني، قال:

"قال رسول الله ﷺ: « إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ، فَلَا تُضَيِّعُوْهَا، وَ حَرَّمَ حُرُمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوْهَا، وَ حَدَّ حُدُوْداً فَلَا تَعْتَدُوْهَا، وَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوْا عَنْهَا »، اهـ كذا في "المشكاة"[۲].

☆ و أيضاً في "المشكاة" في حديث طويل، فقال: « أُوْصِيْكُمْ بِتَقْوَى اللهِ، وَ السَّمْعِ، وَالطَّاعَةِ، وَ إِنْ كَانَ عَبْداً حَبْشِيّاً؛ فَإِنَّهُ مَنْ يَّعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِيْ فَسَيَرَى اخْتِلَافاً كَثِيْراً، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِيْ، وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ، تَمَسَّكُوْا بِهَا، وَ عَضُّوْا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ »، إلخ"[۳].

اب محلِ غور ہے کہ یہ سب عزائم مامور بہ ہیں، اس کے عاملین (جو انبیاے عظام اور امت مرحومہ محمدیہ علیہ افضل الصلاۃ و التسلیم ہیں، جیسے صحابۂ کرام، تابعین عظام، اولیاے ذوی الاحترام، علماے راسخین اور ائمۂ مجتہدین) تارکِ فرائض، محرمات کو اختیار کرنے والے، تارکِ سنت اور مباحات غیر مسنونہ پر عامل وغیرہ کے مثل، (جن کو شارع نے بضرورت و حاجت مخصوص جگہوں میں بشرائط معتبرہ ان امور کی اجازت دی ہے) کیوں کر کم تر مرتبے میں ہو جائیں، اور یہ رخصتوں پر عمل کرنے والے افضل امت قرار پائیں؟ جب کہ اس حدیث کے مطابق نصوص صریحہ —رخصت پر عمل کرنے والوں کی بہ نسبت— عزیمت پر عاملین کی افضلیت پر دال ہیں۔

قال اللہ سبحانہ و تعالیٰ:

﴿لَا يَسۡتَوِى الۡقٰعِدُوۡنَ مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ غَيۡرُ اُولِى الضَّرَرِ وَالۡمُجٰهِدُوۡنَ فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ بِاَمۡوَالِهِمۡ وَاَنۡفُسِهِمۡ ؕ فَضَّلَ اللّٰهُ الۡمُجٰهِدِيۡنَ بِاَمۡوَالِهِمۡ وَاَنۡفُسِهِمۡ عَلَى الۡقٰعِدِيۡنَ دَرَجَةً ؕ وَ كُلًّا

(۱) تفسیر کشاف، جلد:۳، ص:۵٦۰، انتشارات آفتاب، تهران، ایران.

(۲) مشكاة المصابيح، باب: الاعتصام بالكتاب والسنة، الفصل الأول، ج:۱، ص:۴۲، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ۱۴۰۵ھ، ۱۹۸۵م.

(۳) مشكاة المصابيح، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، ص: ۳۰. مجلس البركات جامعه اشرفيه مبارك پور اعظم گڑھ.

وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ؕ وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا ۙ﴿۹۵﴾ دَرَجٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَّرَحْمَةً ؕ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ [النسآء: ٤، الآية: ٩٥، ٩٦] (۱).

دیکھو! جہاد جو فرض کفایہ ہے، اس پر بلا حاجت عمل کرنے والا عامل بالعزیمت ہے، اور بلا حاجت اس سے بیٹھ رہنے والا عامل بالرخصت ہے، اور عامل بالعزیمت عامل بالرخصت سے بلا شبہہ بہت افضل ہے۔ اسی طرح فتح مکہ اور شوکت اسلام کے ظہور سے قبل راہ خدا میں خرچ کرنا عزیمت ہے۔ اور شوکتِ اسلام کے ظہور اور فتح مکہ کے بعد رخصت ہے، اور نص قطعی: ﴿لَا يَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقٰتَلَ ؕ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَقٰتَلُوْا ؕ وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى ؕ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ (۲)﴾ سے اہل عزیمت کا افضل ہونا ثابت ہے۔

اور علی ہذا القیاس عزیمت پر عمل کرنے والوں کی افضلیت پر بکثرت نصوص قطعیہ دال ہیں، تو ایک حدیث جس کی نہ سند ظاہر اور نہ ظاہراً قوت، ان نصوص قطعیہ کے مقابلے میں قابل اختیار و اعتبار ہے؟ یا قابل تاویل یا لائق رد؟ پھر ہم اس کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ رخصت پر عمل کرنے والے افضل ہیں، لیکن اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ رخصتیں مختلف مذاہب کی ہوں، ممکن ہے کہ ایک مذہبِ معین کی رخصتوں پر عمل کرنے والے، ہر مذہب کے عزائم پر عمل کرنے والوں کی بہ نسبت افضل ہوں؛ لہذا مذاہب کی رخصتوں کے دعویٰ اتباع میں اس حدیث کو بطور سند پیش کرنا سراسر بے معنی اور غیر مفید ہے، اور ایسے لاحاصل استدلالات سے اکثر اہل علم جنھیں فہم تام اور مرتبہ تحقیق حاصل نہیں، ورطۂ ضلالت میں ڈوب جاتے ہیں، و من الله سبحانه العصمة و التوفيق.

اور مولفِ معیار کا باقی قول جو بعینہٖ ادنیٰ تغیر کے ساتھ شارح تحریر کے گزشتہ قول کے مثل ہے، جواب مذکور کے ضمن میں سب کا رد ہو چکا، اس میں طول کلامی اور تفصیل کی حاجت نہیں۔

---

(۱) ترجمہ: برابر نہیں وہ مسلمان کہ بے عذر جہاد سے بیٹھ رہیں اور وہ کہ راہ خدا میں اپنے مالوں اور جانوں سے جہاد کرتے ہیں، اللہ نے اپنے مالوں اور جانوں کے ساتھ جہاد والوں کا درجہ بیٹھنے والوں سے بڑا کیا، اور اللہ نے سب سے بھلائی کا وعدہ فرمایا، اور اللہ نے جہاد والوں کو، بیٹھنے والوں پر بڑے ثواب سے فضیلت دی ہے۔ اُس کی طرف سے درجے اور بخشش اور رحمت ہے، اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔ (ترجمہ کنزالایمان)

(۲) القرآن، سورة الحديد: ٥٧، آيت: ١٠.

ترجمہ: تم میں برابر نہیں وہ جنھوں نے فتحِ مکہ سے قبل خرچ اور جہاد کیا، وہ مرتبہ میں ان سے بڑے ہیں جنھوں نے بعد فتح کے خرچ اور جہاد کیا اور ان سب سے اللہ جنّت کا وعدہ فرما چکا، اور اللہ کو تمھارے کاموں کی خبر ہے۔

تقلیدِ معین اختیار کرنے سے مقلد عہدۂ تکلیف سے بریّ الذمہ ہوجاتا ہے، اور امور تکلیفیہ میں یہی واجب ہے

قال صاحب التنویر: پانچویں وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین جائز ہے بالاجماع، اور تقلید بدون تعیین، مختلف فیہ ہے، درمیان علما کے، الخ۔

أقول: غرض اس کی اس قول سے یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین جس کا جواز مجمع علیہ ہے، کر کے بری الذمہ ہوسکتے ہیں، نہ غیر معین کہ وہ مختلف فیہ ہے۔ تو جواب اس کا بہت ظاہر ہے، اس لیے کہ کلام اس تعین تقلید میں ہے، جو بہ نظر وجوب کے ہو، جیسا کہ مولف دعوی کرتا ہے، اور اس کے جواز پر اجماع ہونے کے کیا معنی جب کہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب شرعی کے بدعت ہونا اس کا سابق میں چاروں دلیلوں اور ۳۵ر روایتوں سے ثابت ہوچکا ہے۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: پانچویں وجہ یہ ہے کہ تقلید بطریق تعیین جائز ہے بالاجماع، الخ۔

قال مولف المعیار: غرض اس کی اس قول سے یہ ہے کہ۔۔۔ الخ۔

اقول: مولفِ تنویر نے اس میں تنزل سے کام لیا اور اس بات کو تسلیم کیا کہ بعض علما کے نزدیک وجوب تقلید علی التعیین نہیں ہے، اس تقدیر پر کہتا ہے کہ: بالفرض اگر ہم وجوب تعیین کے قول سے درگزر کریں، اور جواز کو تسلیم کریں، تو وجوب و جواز میں جو علما کا اختلاف ہے، ہمارے تسلیم جواز سے ختم نہ ہوگا، پس جو شخص بطریق جواز تقلیدِ معین اختیار کرے گا، تو کبھی اس کو غیر واجب سمجھ کر ترک بھی کر دے گا۔ پس فریقین کے نزدیک عہدۂ تکلیف سے یقینی طور پر بری الذمہ نہ ہوگا، اور جس وقت بطریق وجوب، تقلیدِ معین اختیار کرے گا تو فریقین کے نزدیک یقینی طور پر عہدۂ تکلیف سے بری الذمہ ہوجائے گا، اس لیے کہ فریقین کے نزدیک جواز تقلید بمعنیٰ غیر ممنوع، شرعاً متحقق ہے، اور یہ جواز دونوں قولوں میں مشترک ہے، تو اس صورت میں مکلف بالاجماع غیر ممنوع شرعی پر عامل ہوا۔ تو صورت اولیٰ کے برخلاف عہدۂ تکلیف سے خارج ہوا۔ اور امور تکلیفیہ میں مکلف کا یقینی طور پر بری الذمہ ہوجانا واجب ہے، کما قال في مسلّم الثبوت:

"إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب، و هو بالكف عنهما، و لو قال: إحداهما طالق، حرمتا؛ لأن الاجتناب يقينا فيه" اھ[1]۔

تو تقلیدِ معین کا جواز اختیار کرنے کی تقدیر پر بھی تقلیدِ معین کا وجوب بالغیر ہونا ثابت ہوا، تو مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "کلام اس تعیین تقلید میں تھا جو بہ نظرِ وجوب ہو، اور اس کے اوپر اجماع ہونے کے کیا معنیٰ؟ جب کہ باعتبار اعتقاد رکھنے وجوب شرعی کے بدعت ہونا اس کا چار دلیلوں اور پینتیس روایتوں سے ثابت ہوچکا" — ساقط ہوا۔ اس لیے کہ جواز کے دو معنی ہیں: ایک تو مباح الفعل والترک، یہ معنی واجب کے مقابلے میں ہے۔ اور ایک شرعاً غیر ممنوع، اور یہ جواز، واجب کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے۔

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثانية في الأحكام، الباب الثاني: في الحكم، فرع إذا اشتبهت المنكوحة بالأجنبية، جلد:۱، ص:۷۸، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

قال في "مسلّم الثبوت":

"اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح المبائن للواجب والمندوب كذلك يطلق على ما لا يمتنع شرعا" اھ[1].

مولفِ تنویر نے تقلید کو جو بالاجماع جائز کہا ہے، اور دو قولوں (وجوب اور عدمِ وجوب) میں قدر اجماعی جواز کو مشترک نکالا ہے، بمعنیٰ ثانی مراد لیا ہے، اور مولفِ معیار بمعنی اول سمجھ کر جواز پر اجماع کی نفی کرتا ہے۔ اور وہ جواز جو بہ نظرِ وجوب تھا اور مولفِ تنویر نے بطور تنزل اسے ترک کر دیا، اور قول بالوجوب کے ترک کے باوجود پھر دوسرے امر کے سبب تقلیدِ معین کو (کہ وہ عہدۂ تکلیف سے نکلنا ہے) یقینی طور پر واجب ثابت کیا۔ اس کے علاوہ چاروں دلیلوں اور پینتیس روایتوں کا حال جس کی بنا پر مولف نے تقلید معین کو برا ٹھہرایا تھا، اس سے قبل بخوبی واضح ہو چکا، اور ماہر فن پر مخفی نہ رہا ہوگا کہ مولفِ معیار کا مدعا در حقیقت کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، اگرچہ اس کا زعم اور اس پر خیال محال حاکم ہے۔

تقلیدِ غیر معین باعث گمراہی ہے

> **قال** صاحب التنویر: اور چھٹی وجہ یہ ہے کہ تقلید بدون تعیین کے فساد کا دروازہ کھولنا ہے دین میں، اور بند کرنا دروازہ فساد کا واجب ہے بالاجماع۔
>
> **أقول:** مقدمہ اولیٰ اس کا مردود ہے، بلکہ تقلید بدون تعیین کے عین مصلحت پر مشتمل ہے، اور محافظ ایمان ہے، ساتھ خدا اور رسول کے، اور مانع ہے اشراک فی الحکم سے، اور تقلید بطریق تعین کے بزعم وجوب راس المفاسد ہے، اور منجر ہوتی ہے طرف شرک کے، جیسا کہ آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے الزام سے مشرک ہو رہے ہیں کہ مقابل میں روایت کیدانی کے اگرچہ حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے، بعضے تو یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ ہمارا منصب ہی نہیں کہ حدیث کو سمجھیں، 'حلوہ خردن را روے باید' باوجود اس کے کہ یہ لوگ اپنے مذہب کے موافق حدیثوں کو سمجھتے ہیں، اور حدیث کی کتابوں کا ترجمہ کرتے ہیں۔ اور بعضے تاویل کرتے ہیں۔ اور شرک ہونا ایسی تقلید کا سابق میں مدلل بدلائل بیان ہو چکا ہے۔ وہاں پر دیکھنا چاہیے۔ تو کہو کہ تقلید بدون تعین مذہب معین کے کھولنا دروازہ فساد کا ہے، یا تقلید بہ تعین ایک مذہب کے بزعم وجوب متضمن فساد ہے؟ اور اختیار کرنے میں تقلید غیر معین کے دروازہ فساد کا بند ہوتا ہے یا تقلید معین میں؟ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور چھٹی وجہ یہ ہے کہ تقلید بغیر تعیین کے فساد کا دروازہ کھولنا ہے، الخ۔

قال صاحب المعیار: مقدمہ اولیٰ اس کا مردود ہے، الخ۔

اقول: ملا علی قاری وغیرہ کی نقل کلام کے ساتھ مقدمہ اولیٰ کا اثبات بخوبی ہو چکا، تو مولفِ معیار کے مردود ٹھہرانے کا دعویٰ قابل سماع نہیں، اور یہ کہنا کہ: "امامِ معین کی عدمِ تقلید میں مطلقاً مصلحت دین، محافظت ایمان ہے" — محض دعوی اور نقل ہے جس پر کوئی عقل اور نقل شاہد نہیں، بلکہ تصریحات علمائے

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثانية في الأحكام، الباب الثاني في الحكم، مسئلة: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، جلد: ۱، ص: ۸۴، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

محققین بلکہ مولفِ معیار کی پسندیدہ شخصیات اور مستند الیہم کے مخالف ہے، دیکھو! عارف شعرانی اور ملاعلی قاری وغیرہم جن کے کلام سے مولف جابجا سند پیش کرتا ہے، کیا فرماتے ہیں؟

قال الشعراني في "الميزان":

"فإن قلت: فهل يجب على المحجوب عن الاطلاع على العين الأولىٰ للشريعة التقييد بمذهب معين؟ فالجواب نعم! يجب عليه ذلك؛ لئلا يضل في نفسه، و يضل غيره" اھ[۱].

و قد مر نقله عن شيخه علي الخواص، و كلام العلي القاري فتذكر، و إن كان في هذا القدر كفاية للمتدين المنصف، لكن سيجيء أز يد منها لدفع شغف المتعصب المتسعف[۲].

> **قال** صاحب التنویر: اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ جب کہ تقلیدِ غیر معین ایسی ہوئی جو اوپر گزر گئی تو اقل مرتبہ اس کا یہ ہے کہ ہوگی مرجوح، الخ۔
>
> **أقول**: جب کہ تقلیدِ معین وجوباً کا بدعت ہونا ثابت ہو چکا تو اس کے راجح اور غیر کے مرجوح ہونے کے کیا معنیٰ؟ یہ بات تو ظاہر ہی تھی۔ لیکن اس مقام میں قابل اعلام اور تنبیہ کے یہ بات ہے کہ اس دلیل کے قبل کوئی دلیل پہلی اور دوسری اور تیسری نہیں گزری، اس لیے کہ مولف نے پہلے اس سے تین باتیں اپنی واہی، اجماع سے استنباط کرکے بیان کیں، ٹھہرائیں، اور تیسری بات اگرچہ ان معنی پر متضمن ہے لیکن وہ ایک ہے نہ تین۔ پھر اس دلیل کو جو حضرت مولف دلیل چوتھی فرماتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تو ایسے جاہل ہیں کہ ایک، دو، تین، چار کی گنتی سے ناواقف ہیں، اور یہ نہیں جانتے کہ چار کے پہلے تین درجے احاد اعداد کے بھی ہوا کرتے ہیں، اور یا جھوٹ کہہ دیا کہ چوتھی دلیل، تاکہ عوام معلوم کریں کہ اس سے پہلے تین دلیلیں گزر چکی ہیں، اور تعداد دلائل ثابت ہو۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ جب کہ تقلیدِ غیر معین ایسی ہوئی جو اوپر گزر گئی، الخ۔

قال مولف المعیار: جب کہ تقلیدِ معین وجوباً کا بدعت ہونا ثابت ہو چکا، الخ۔

اقول: جس وقت ہم نے دلائل واضحہ اور براہین ساطعہ سے غیر مجتہد کے لیے امامِ معین کی تقلید کا وجوب ثابت کیا (وجوب کی بعض دلیلیں گزر چکیں اور بعض آ رہی ہیں) تو اس کا بدعت ہونا کیوں کر ممکن ہے؟ اور اس سے قطعِ نظر پانچویں اور چھٹی وجہ جو ابھی گزری، ارجح ہونے پر دلالت واضحہ رکھتی ہے۔

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "اس سے پہلے تین دلیلیں مذکور نہیں ہیں کہ چوتھی دلیل قرار پائے"۔

---

(۱) الميزان الكبرى الشعرانية، خطبة الكتاب، جلد: ۱، ص: ۲۹، دار الكتب العلمية بيروت.

ترجمہ: اگر یہ کہو: جو شخص شریعت کے چشمۂ اول سے واقف نہ ہو تو کیا اس پر مذہب معین کی تقلید واجب ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں! اس پر تقلید معین واجب ہے، تاکہ وہ نہ خود گمراہ ہو، اور نہ دوسرے کو گمراہ کرے۔

(۲) شیخ علی خواص سے عارف شعرانی کی نقل اور ملاعلی قاری کا کلام گزر چکا، اگرچہ منصف متدین کے لیے اسی قدر کافی تھا، لیکن متعصب کے دفع تعصب کے لیے عن قریب اس سے زیادہ کلام آئے گا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تین باتیں جو مولفِ تنویر نے اجماع مذکور سے اخذ کی ہیں، در حقیقت وہ امامِ معین کی تقلید کے اثبات کی تین دلیلیں ہیں، اگر چہ ان کا ماخذ وہی اجماع ہے، البتہ لفظ "دلیل" کے ساتھ ان کا نام نہیں لیا ہے، و لا شناعة فيه. تو اس اعتبار سے یہ کلام مذکور دلیل رابع ہو گا، اور مولف کا شبہہ ساقط ہو گا۔

تقلیدِ غیرِ معین طریقۂ مومنین کے خلاف ہے

قال: (صاحب التنویر): اور پانچویں دلیل یہ ہے کہ جب کہ ہوئی تقلید غیر معین مرجوح، تو ترک کرنا اس کا واجب ہوا ساتھ قول اللہ تعالی کے: ﴿وَ لِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرٰتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، اور ساتھ قول اللہ تعالی کے: ﴿وَ يُسٰرِعُوْنَ فِي الْخَيْرٰتِ﴾ [آل عمران: ١١٤]

[أقول]: جواب تو اس کا بھی ظاہر ہے کہ تقلید بطریق عدمِ تعیین کے بھی ہے سبیل مومنین کی، اعنی صحابہ تابعین اور مجتہدین کی، اور تقلید معین بزعم وجوب بدعت ہے، اور مخالف کتاب اللہ کے، اور حدیث رسول اللہ اور اجماع کے، اور قیاس کے۔ تو اس کا مرجوح ہونا، اس کے ترک کرنے کا خیر ہونا کیوں کر ہو سکتا ہے؟

لیکن ایک یہ امر اس میں بھی قابل تنبیہ کے ہے کہ جناب مولف نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا اس آیت سے جو کہ گزری ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خیر ہے، خواہ وہ سنت ہو، خواہ مستحب ہو، سب واجب ہے بحکم اس آیت کے۔ اور مستحب اور واجب میں فرق کرنا جیسا کہ اجماع امت کا ہے، یہ سب بے معنی ہے۔ حالاں کہ یہ بات زمانہ رسول اللہ سے لے کر آج تک کسی مسلمان نے خواہ وہ جاہل ہو خواہ عالم، نہیں کہی۔ اس لیے جس شخص نے اس بات کو سنا تو اس نے سوائے قہقہہ کے کچھ جواب نہ دیا، تو ناظرین تنویر الحق کے اگر اس دلیل پر جناب مولف کی بھی مطلع ہو کر ان کی لیاقت سے مطلع نہ ہوں، تو خدا حافظ۔

قال: (صاحب التنویر) چھٹی دلیل، الخ۔

أقول: مدار اس دلیل کا اس مقدمہ پر ہے کہ تقلید غیر معین سے عہدۂ تکلیف سے براءت نہیں ہوتی۔ اور تم خوب دیکھ چکے ہو کہ تقلید غیر معین ہی ہے سبیل مومنین کی زمانہ صحابہ سے لے کر زمانہ اصحاب مذاہب تک، اور خلاف اس کا بدعت ہے۔ پھر کس طرح عہدہ برائی نہ ہوگی تقلید غیر معین سے؟

قال: (صاحب التنویر) اور طریق دوسرا، الخ۔

أقول: مدار اس کا اس مقدمہ پر ہے کہ اپنا اپنا مذہب غلبۂ ظن سے احسن ہوتا ہے مذہب غیر سے، جیسا کہ کہا ہے علامہ نسفی نے۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ قول نسفی کا نامقبول ہے بظاہر معنی۔ اور ہر مقلد کی یہ شان نہیں کہ اپنے مذہب کو غیر مذہب سے بہتر سمجھ رکھے، بلکہ اس کے نزدیک سب ائمہ حق میں برابر ہیں، چناں چہ تحقیق اس کی بوجہ بسط مقدمۂ سادسہ میں مقدمات دلیل اول سے اور بطلان تقلید معین بزعم وجوب کے گزر چکی ہے، شائق کو چاہیے کہ وہاں پر دیکھے۔

(معیار الحق)

قال مولف المعیار: تقلید بطریق عدمِ تعیین کے بھی ہے سبیل مومنین کی، الخ۔

اقول: اس کا مفصلاً جواب گزر چکا اور یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچا کہ تقلیدِ غیر معین اصلاً مومنین کا طریقہ نہیں، اور کسی زمانے میں مذاہب معینہ کے کفایت نہ کرنے کے سبب تقلید کر لی تھی، تدوین مذاہب کے بعد وہ طریقہ

جاتا رہا، اور تقلیدِ معین مومنین کا طریقہ قرار پایا یہاں تک کہ مولفِ معیار جو عدمِ وجوب کا قول کرتا ہے، وہ بھی بطور جواز یا استحباب، تقلیدِ معین پر عامل ہے۔ اور یہ مضمون کلام ملا علی قاری، شاہ ولی اللہ دہلوی اور ابوالفتح بغدادی وغیرہ سے صراحۃً اور ابن ہمام وغیرہ سے ضمناً نقل کر دیا گیا۔ تو اب اس طریق کی مخالفت طریق مومنین کی مخالفت اور آیت کریمہ: ﴿نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا [۱]﴾ کی وعید میں داخل ہونا ہے۔

اور یہ جو "تنبیہ" میں کہا کہ: "مولفِ تنویر نے ترک امر مرجوح کو خیر ٹھہرا کر واجب کہا، اس آیت سے جو کہ گزری، تو اس سے معلوم ہوا کہ جناب مولف کے نزدیک جو خیر ہے، خواہ سنت ہو، خواہ مستحب ہو، سب واجب ہے" انتہٰی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مولفِ تنویر نے آیت کریمہ: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰتِ [۲]﴾ کو تقلیدِ معین کے وجوب کے لیے دلیل بنایا ہے، بایں طور کہ یہ خیرات میں داخل ہے، اور صیغۂ امر کے تقاضے سے؛ کہ یہ در حقیقت وجوب کے لیے ہے، کما هو مصرح في جميع كتب الأصول.

قال في "المنار": "و موجبه الوجوب، لا الندب و لا الإباحة و لا التوقف" اهـ[۳].

و قال في "مسلّم الثبوت":

"صيغة "إفعل" عند الجمهور حقيقة في الوجوب لاغير" اهـ[۴]. و هكذا في "التوضيح والتلويح" وغيره.

اس تقلیدِ معین کی طرف سبقت کرنا واجب ہے، مولفِ معیار نے اس کا کچھ جواب نہ دیا، جب مولفِ تنویر کی پیش کردہ سند کو کسی نہج سے دفع کرے گا تو اس کی بات قابل توجہ ہوگی۔ اور محض بعید سمجھ کر نص قطعی قرآن کے مقابلے سے کام چلنے والا نہیں۔ اور اگر یہ وہم ہو کہ وجوب، سنیت اور استحباب کی تفریق پر اجماع کرنا امر کے معنیٔ مجازی کا قرینہ ہوگا، تو جواب یہ ہے کہ اجماع، نزول قرآن بلکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے متاخر ہے، كما لا يخفى. تو قرآن کا حقیقی معنی بدلنے میں مجاز کا قرینہ کیسے ہو سکے گا؟ فافهم.

---

(۱) القرآن، سورة النسآء: ٤، آیت: ١١٥. ترجمہ: اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے، اور کیا ہی بری جگہ پلٹنے کی۔

(۲) القرآن، سورة البقرة: ۲، آیت: ١٤٨.

(۳) المنار، مبحث الأمر، ص: ۳۱، مجلس البرکات، جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ.

(٤) فواتح الرحموت، المقالة الثانية في المبادي اللغوية، فصل في الأمر، مسئلة: صيغة إفعل عند الجمهور حقيقة في الوجوب لاغير، جلد: ١، ص: ٣٩٦، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

مسئلۂ تلفیق کی وضاحت

قال: (صاحب التنویر) طریق تیسرا، الخ۔
أقول: اس طریق کا مبنیٰ کئی امر ہیں: ایک تو بطلان حکم مخالف للائمۃ الاربعۃ ہے۔ اور ایک امتناع تتبع رخص۔ سوان تینوں امروں میں تحقیق بوجہ بسط علاحدہ علاحدہ گزر چکی ہے، اور ثابت ہو چکا ہے کہ یہ امور اولاً تو باطل ہیں، اور ثانیاً باوجود تسلیم صحت ان کی کے مستلزم وجوب تعین مذہب معین کے نہیں ہوتے۔ اور ایک مبنیٰ جدید اس طریق کا یہ ہے کہ حکم ملفق باطل ہے بالاجماع۔ تو بنابراس مذہب کے تحریر اس طریق کی قطع نظر صحت اور غلطی سے یہ ہوگی کہ تلفیق باطل ہے بالاجماع، پس تقلید ایک مذہب کی واجب ہوگئی۔ تو جواب اس کے دو ہیں: اول یہ ہے کہ تلفیق امر مختلف فیہ ہے۔ بعضے کہتے ہیں جائز ہے، اور بعضوں کے نزدیک باطل ہے، تو جس نے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعویٰ اس کا مردود ہے۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: طریق تیسرا، الخ۔

قال مولف المعیار: اس طریق کا مبنیٰ کئی امر ہیں، الخ۔

اقول: یہ جو مولفِ معیار ائمۂ اربعہ کے مخالف فعل کے عدمِ جواز کے دعویٔ بطلان کے اثبات کو، اور رجوع بعد العمل کے محال ہونے کے دعوائے بطلان اور تتبع رخصت کے محال ہونے کو اپنے کلام سابق کے حوالے کرتا ہے، اس کا حال بخوبی واضح ہو چکا، جسے شوق ہو چاہیے کہ ہر جگہ ملاحظہ کرکے مولف کے دعوائے بطلان کے بطلان کو بہ وضاحت سمجھ لے۔

اور یہ جو کہا ہے کہ: "تلفیق"[1] امر مختلف فیہ ہے، بعضوں کے نزدیک جائز اور بعضوں کے نزدیک باطل ہے، تو جس نے کہ بالاجماع باطل کہا ہے تو دعویٰ اس کا مردود ہے" انتہیٰ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "تلفیق" بالاجماع باطل ہے۔

قال في "الدر المختار" ناقلاً عن تصحيح الشيخ قاسم:

"إن الحكم الملفق باطل بالإجماع" اهـ[2].

قال عليه العلامة الشامي، ناقلاً عن حلبي: "مثاله متوضئ سال من بدنه دم، و لمس إمرأة، ثم صلىٰ، فإن صحة هذه الصلاة ملفقة من مذهب الشافعي و الحنفي، والتلفيق باطل، فصحته منتفية" اهـ[3]. و هكذا في "العقد الفريد" للسمهودي، ناقلاً عن العلامة السبكي وغيره من المعتبرات.

(۱) **تلفیق:** کسی فعل میں دو یا زائد مذاہب کو جمع کرنا۔
(۲) الدر المختار، المقدمة، لا يجوز العمل بالضعيف، إلخ، ج:۱، ص:۱۶۲، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
(۳) رد المحتار، المقدمة، لا يجوز العمل بالضعيف، إلخ، ج:۱، ص:۱۶۲، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

> اسی واسطے طحطاوی نے کہا ہے کہ: قوله: باطل بالإجماع، لعله لم يعتبر القول بجوازه، اه. یعنی شاید کہ مدعی اجماع نے قول جواز کو خیال نہ کیا، اور پھر کہا: و هو باطل خلافا لابن الهمام، أفاده أبو السعود، اه.
> اور جب کہ دعوی مدعی اجماع کا مردود ہوا، اور حکم ملفق، مختلف فیہ ہوا تو اب ہم دعوی کرتے ہیں کہ جواز بھی تلفیق کا محقق ہے، اور یہی مدلل بدلائل ہے، اور مختار ہے محقق ابن الہمام کا، اور سید بادشاہ شارح تحریر کا، اور خاتم المتاخرین ابن نجیم صاحب بحر کا، اور بعض ائمہ کا علماے خوارزم سے، اور ان سب علما کا جو قضا علی الغائب بصحة النكاح بعبارة النساء تجویز کرتے ہیں۔ بلکہ ثابت ہے جواز اس کا امام ابو یوسف کے فعل سے۔ کہا صاحب بحر نے رسالہ بیع الوقف لاعلی وجہ الاستبدال میں: و يمكن أن يوخذ صحة الاستبدال من قول أبي يوسف رحمة الله تعالى عليه، و صحة البيع بغبن فاحش بقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى، بناءً على جواز التلفيق في الحكم بين القولين. (معیار الحق)

اور تلفیق کا مختلف فیہ ہونا ثابت نہیں، مولفِ معیار نے دھوکا کھایا کہ طحطاوی کے اس قول: ”باطل بالإجماع، و لعله لم يعتبر القول بجوازه“ اھ — سے اس کا مختلف فیہ ہونا گمان کیا، اس لیے کہ اس کلام کے معنی یہ ہے کہ جس کسی نے اجماعاً تلفیق کو باطل کہا ہے، شاید اس نے قول جواز کا اعتبار نہیں کیا، یعنی بعض علما جو جواز تلفیق کا قول کرتے ہیں، ناقلین اجماع نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ: قول جواز کا اعتبار نہ کرنا صحیح ہے؛ اس لیے کہ قائلین جواز مجتہد نہیں ہیں، کہ ان کے اختلاف سے اجماع جاتا رہے، اور ان کے اتفاق سے منعقد ہو جائے، تو نقلِ اجماع میں ان کے قول کا کیا اعتبار؟

اور مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے کہ: ”مدعی اجماع نے قول جواز کا خیال نہ کیا“۔

یہ معنیٰ ”لم يعتبر القول بجوازه“ کے نہیں ہو سکتے؛ اس لیے کہ زبان عرب میں خیال کرنے کو اعتبار نہیں کہتے ہیں، اور بر تقدیر تسلیم کہا جاتا ہے کہ ان کا قول جواز کا خیال نہ کرنا قائلین جواز کے اجماع کے موقوف علیہ نہ ہونے کے سبب درست ہے، اس سے مسئلہ تلفیق مختلف فیہ نہیں ہو جاتا۔

اور طحطاوی نے جو یہ کہا ہے: ”و هو باطل خلافا لابن الهمام“ صراحۃً اس پر دال ہے کہ تلفیق کے باطل ہونے کا حکم ثابت ہے، اور ابن ہمام کا خلاف حکم بطلان کے لیے مضر نہیں؛ اس لیے کہ ابن ہمام بھی رکن اجماع نہیں ہیں، یا اس وجہ سے کہ مجتہد نہیں ہیں، یا اس وجہ سے کہ اجماع کرنے والوں کے زمانے سے ان کا زمانہ متاخر ہے، اور متاخر کا خلاف کرنا متقدم کے اجماع کا ناقض نہیں ہو سکتا، كما مر في بحث الإجماع، اور جس کسی کو اجماع مذکور کے دعویٰ کو باطل کرنا مقصود ہو اسے چاہیے کہ جس طرح ہم نے ثقات کے کلام سے اجماع نقل کیا، اسی طرح وہ ثقات کے کلام سے اجماع کا نہ ہونا نقل کرے، ورنہ ابن ہمام کے ذکر مخالفت سے اجماع باطل نہیں ہوتا، اور اختلاف ثابت نہیں ہوتا۔

علامہ ابن نجیم کا کلام تلفیق کے جواز پر دال نہیں

اور مولف نے ابن نجیم کے کلام سے جو تلفیق کا جواز سمجھا ہے، اول: تو کلامِ منقول جواز تلفیق پر دلالت نہیں کرتا، اس لیے کہ عبارت: ''و یمکن أن یوخذ صحة الاستبدال من قول أبي یوسف رحمة الله تعالی علیه، و صحة البیع بغبن فاحش بقول أبي حنیفة رحمه الله تعالیٰ، بناءً علیٰ جواز التلفیق بین القولین، إلخ.'' کے معنی یہ ہیں کہ محل متنازع فیہ میں یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ امام ابو یوسف کے قول کے مطابق صحتِ استبدال، اور امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق غبنِ فاحش کے ساتھ صحتِ بیع مراد لی جائے اس بنیاد پر کہ دو قولوں کے درمیان تلفیق جائز ہے، تو اگر جواز تلفیق کو تسلیم کرو تو یہ توجیہ بنے گی، ورنہ نہیں۔

اس کلام سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کلام کے قائل کے نزدیک تلفیق جائز ہے، کما مر. بلکہ ''یمکن أن یوخذ، إلخ'' جو صیغۂ تمریض و تضعیف ہے اس بات کا موید ہے کہ قائل کا یہ مذہب نہیں، ورنہ کلام کو بطور ضعف پیش نہ کرتا۔

ثانیاً: یہ کہ بتقدیرِ تسلیم یہ تلفیق وہ نہیں جس میں بحث ہے؛ اس لیے کہ متنازع فیہ تلفیق تو وہ ہے کہ دو مذہبوں کے موافق ایک فعل واقع ہو، اور اس میں مذہبِ امام یوسف، مذہبِ امام ابو حنیفہ سے الگ نہیں، کما مر؛ اسی لیے کلام مذکور میں ''تلفیق بین القولین'' کہا، اور ''بین المذهبین'' نہ کہا۔ پس اگر اس کلام سے ابن نجیم کے نزدیک تلفیق بین القولین کا جواز صحیح بھی ہو تو اس سے تلفیق بین المذہبین کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

ثالثاً: یہ کہ ہم نے یہ بھی تسلیم کرلیا، لیکن ابن نجیم کا اختلاف ناقضِ اجماع نہیں ہوسکتا، اور نہ ان کا اتفاق سبب انعقاد۔

> قال في الفتاویٰ البزازیة من کتاب الصلاة، من فصل زلة القاري: و من علماء خوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء في القراءة؛ أخذاً بمذهب الإمام الشافعي فقال له الیاقوجي مذهبه من غیر الفاتحة، فقال للیاقوجي: أخذت من مذهبه الإطلاق و ترکت القید؛ لما تقرر في کلام محمد أن المجتهد یتبع الدلیل للقائل، حتی صح القضاء بصحة النکاح بعبارة النساء علی الغائب، اھ. (معیار الحق)

اور ''بزازیہ'' کی یہ روایت: ''و من علماءخوارزم من اختار عدم الفساد بالخطاء في القراءة؛ أخذاً بمذهب الإمام، إلخ'' پہلے مذکور ہوچکی اور اس کا جواب بہ تفصیل دے دیا گیا، حاجت اعادہ نہیں۔

علاوہ ازیں بعض مجہول الحال علما کی مخالفت سے تلفیق کے باطل ہونے کا اجماع کس طرح اٹھ جائے گا؟

تلفیق کا باطل ہونا امر اجماعی ہے

و ما وقع في آخر التحرير من منع التلفيق فإنما عزاه إلى بعض المتأخرين، و ليس هذا المذهب، انتهى كلام صاحب البحر الرائق. اور کہا سید بادشاہ نے شرح تحریر میں: و اعترض عليه بأن بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم، فإن مالكا مثلا لم يقل إن من قلد الشافعي في عدم الصداق أن نكاحه باطل، و لم يقل الشافعي إن من قلد مالكا في عدم الشهود أن نكاحه باطل، اهـ. (معیار الحق)

اور یہ کہنا کہ: "بطلان تلفیق کا مذہب متاخرین کا ہے، نہ متقدمین کا" اول تو یہ دعویٰ بلا دلیل ہے، دیکھو! علماے حنفیہ کے علاوہ محققین شافعیہ میں سے امام نووی، رافعی، علامہ تقی الدین سبکی، ابن دقیق العید، عراقی مالکی اور علامہ اسنوی سب اسی طرف گئے ہیں، اور سب نے بطلان تلفیق کے اجماع کو مسلّم رکھا ہے، تو اگر مانا جائے کہ متاخرین کا مذہب ہے تو متاخرین کے مذہب پر اجماع ہونا ممکن ہے، اجماع کے لیے متقدمین کا قول ہونا ہی شرط نہیں۔

قال السيد السمهودي في "العقد الفريد":

"و ما اشترطه في جواز الانتقال من اعتبار أن ينقض بمثله، أي: لا يكون بحيث ينقض لو قضى به؛ لمخالفة نص كتاب، أو سنة، أو نحوهما، ذكره أيضا في قواعده، و تابعه عليه ابن دقيق العيد، و زاد شرطين آخرين، كما في الخادم؛ فإنه قال: إن للجواز، أي: في الانتقال لتقليد إمام آخر حيث قلنا به شروطا، ذكره الشيخ تقي الدين في "شرح العنوان": **الأول**: أن لا يجتمع في صورة يقع الإجماع على بطلانها، كما إذا افتصد، و مس ذكره، و صلى. **الثاني**: أن لا يكون ما قلد فيه ينقض فيه الحكم لو وقع به. **الثالث**: انشراح الصدر للتقليد المذكور، و عدم انتقاده بكونه متلاعبا بالدين، متساهلا فيه، و دليل اعتبارهذه الشروط قوله ﷺ: ((الإِثْمُ مَا حَاكَ فِيْ نَفْسِكْ))، فهذا تصريح بأن ما حاك في النفس فعله إثم، بل أقول: إن هذا شرط في جميع التكاليف، و هو أن لا يقدم إنسان على ما يعتقده مخالفا لأمر الله عز و جل، و لا يشترط أن يكون الحكم مما ينقض فيه قضاء القاضي، بل إذا كان مخالفا لظاهر النص بحيث يكون التاويل مستكرها، فيكفي في ذلك في عدم جواز التقليد لقائل القول المخالف لذلك الظاهر" اهـ.

"قلت: أما الشرط الأول فاعتباره ظاهر؛ لأن الإجماع على بطلان ذلك مانع من صحة التقليد فيه، و به جزم العراقي، فقال في "شرح المحصول":

"يشترط في جواز تقليد مذهب الغير أن لا يكون موقعاً في أمر مجتمع على إبطاله إمامه الأول والثاني، كمن قلد مالكاً رحمه الله تعالى في عدم النقض بالمس الخالي عن الشهوة، فلابد أن يدلك في الطهارة التي مس فيها، و يمسح جميع رأسه، و إلا فصلاته باطلة عند الإمامين، و نقل ذلك عن الأسنوي في "تمهيده"، ثم قال: من فروع ذلك: إذا نكح بلا ولي تقليداً لأبي حنيفة، أو بلا شهود تقليداً لمالك، و وطي، لا يحد. و لو نكح بلا ولي و بلا شهود أيضاً حد، كما قال الرافعي؛ لأن الإمامين قد اتفقا على البطلان" اھ. و قد نقلنا مثله عن "التلويح" وغيره سابقاً.

ثانیاً: یہ کہ ابن ہمام اور ابن نجیم سے جو تلفیق کا جواز منقول ہے، علی تقدیر التسلیم ممکن ہے کہ حالت ضرورت پر محمول ہو، اور تلفیق کے بطلان پر جو اجماع منقول ہے، وہ حالت غیر ضرورت پر محمول ہو، تو اب دونوں قولوں کے درمیان کوئی منافات نہ رہی، چناں چہ ابن ملا فروخ مکی کی عبارت منقولہ جسے مولفِ معیار نے بطور استناد نقل کیا ہے، اس پر دلالت واضحہ رکھتی ہے، وہ عبارت درج ذیل ہے:

"فهذا أبو يوسف، إمام المذهب و كبيره، المجتهد الكامل، قد قلد عند الضرورة، و لم يكن ذلك مذهبا له، بل مذهبه تنجس الماء القليل، و إن لم يتغير بوقوع ماينجسه فيه" اھ.

بالجملہ جواز تلفیق کے قول، ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی جانب انتقال، اور رجوع بعدِ عمل سے ان اکابر کی غرض یہ ہے کہ اس کے بطلان کا حکم علی الاطلاق بعض جگہوں میں (جیسے وقوعِ ضرورت یا ملکۂ اجتہاد کے حصول کے وقت) صحیح نہیں کہ ان جگہوں میں یہ امور جائز ہیں، اور جس وقت ہم بھی مذکورہ احوال میں مذکورہ امور جائز قرار دیتے ہیں، تو ان اکابر کا کلام ہمارے منافی نہیں، فلا يقوم حجة علينا.

اور شارح تحریر کا وہ کلام جو ابن ہمام کے اتباع میں نقل کیا ہے، علامہ شرنبلالی نے اس کا خود رد کر دیا، اس کے علاوہ ہم نے اجماع مرکب کی تحقیق پر اکابر کی بہت سی تصریحات قول مخالف کے بطلان پر نقل کر دیں، اس مقام پر اعادہ کی حاجت نہیں۔

بطلان تلفیق پر علامہ شرنبلالی کے کلام کی تحقیق اور مولف کا رد

و أورد عليه أن عدم قولهما بالبطلان في حق من قلد أحدهما و راعى مذهبه في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل، و ما نحن فيه من قلد كلا منهما في شيء، و خالف كلا منهما في شيء، و عدم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به في هذا. و قد يجاب عنه: بأن الفارق بينهما ليس إلا أن كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة التلفيق جميع ما شرط في صحتها، بل يجد بعضها دون بعض، و هذا الفارق لا يسلم أن يكون موجبا للحكم بالبطلان، و كيف يسلم، والمخالفة في بعض الشروط أهون من المخالفة في الجميع، فيلزم الحكم بالصحة في ـــ

ــــــالأهون بالطريق الأولى، و من يدعي وجود فارق آخر و وجود دليل آخر على بطلان صورة التلفيق على خلاف الصورة الأولى فعليه بالبرهان. فإن قلت: لا نسلم كون المخالفة في البعض أهون من المخالفة في الكل؛ لأن المخالف في الكل يتبع مجتهدا واحدا في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل، و هنا لم يتبع واحدا. قلت: هذا إنما يتم ذلك إذا كان معك دليل من نص أو إجماع أو قياس قوي يدل على أن العمل إذا كان له شروط يجب على المقلد هاهنا اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقف عليه ذلك، فأت به إن كنت من الصادقين، انتهى كلامه، كما مر من قبول الغير. اعلم أن الملا حسن الشرنبلالي يدعي خلاف ما ادعاه السيد بادشاه، فلذا نقل كلام السيد في رسالته العقد الفريد، ثم أورد عليه كلاما طويلا، لكن مبنى جميع ذلك على الإجماع المركب للأئمة الأربعة، و قد رأيت فساده، و ما أورد على سند منهيته بوجود الفارق من أنه مع التلفيق لا يجد شيأ ليحكم عليه بالصحة أو الفساد و ادعاء أهونية التقليد في البعض من الكل يستلزم وجود موصوف ليقال بموصوفيته بالأهونية، و لا وجود لشيء حالة التلفيق، فانتهى ادعاء الأهونية، فلا نحتاج لإقامة دليل من نص أو إجماع على منع التلفيق، انتهى إيراده، فلا يخفى أنه باطل صريح، و بعيد من شانه كل البعد، و مصادرة على المطلوب؛ إذ لا يخفى على من له أدنى مسكة أن مناط الإيراد على أنه لا وجود لشيء حالة التلفيق، و هو عين الدعوى، أعني بطلان التلفيق، فكيف يصلح لكونه دليلا، و منع السيد رحمه الله ليس إلا إياه، و لا يطلب السيد الدليل من نص أو إجماع أو قياس قوي إلا على هذا، فكيف الاستغناء للمورد من إقامة الدليل، كما قال: لا نحتاج لإقامة الدليل من نص أو إجماع، فالقول قول السيد بادشاه من جواز التلفيق، والله أعلم بما هو التحقيق.

اور کہا مولانا المحقق ابن الملا فروخ المکی الحنفی نے قول سدید میں: قد استفاض عند فضلاء العصر منع التلفيق في التقليد، و ذلك بأن يعمل مثلا في بعض أعمال الطهارة والصلاة أو أحدهما بمذهب إمام، و في البعض بمذهب إمام آخر، و لم أجد على امتناع ذلك برهانا، بل قد أشار إلى عدم منعه المحقق ابن الهمام في التحرير، و أنه لم يدر ما يمنع منه، و نقل منع التلفيق عن بعض المتأخرين. قال شارح تحريره العلامة ابن أمير الحاج هو العلامة العراقي، اهـ.

قلت: و هو من فضلاء الأصوليين من المالكية، و لا علينا أن ناخذ بقوله خصوصا قد وجدت عن بعض أئمتنا ما يدل على جوازه، بل وقوعه و هو ما نقله في البزازية إن من علماء خوارزم (يعني من أصحابنا) من اختار عدم فساد الصلاة بالخطاء في القراءة فيها؛ آخذاً بمذهب الإمام الشافعي فقيل له: مذهبه في غير الفاتحة، فقال اخترت من مذهبه الإطلاق و تركت القيد؛ لما تقرر في كلام محمد أن المجتهد يتبع الدليل لا القائل، حتى صح القضاء بصحة النكاح بعبارة النساء على الغائب، انتهى نقله عن العلامة خاتم المتأخرين ابن نجيم في بعض رسائله في الوقف. فانظر حيث لفق بأن أخذ بمذهبه، أي بمذهب نفسه الحنفي في أن الفاتحة ليست بركن، فلا يضر نقصان بعضها في ما أخطأ فيه، يعني أخطأ خطأ فاحشا بأن قال مثلا: إياك نأكل و إياك نستبق، لسبق اللسان خطأ، فإن الفاتحة نقصت بلفظ نعبد، فلم يجز صلاته على مذهب الشافعي مالم يعد قراءة نعبد، فإذا أعادها صحت، و لم تفسد صلاته عنده بهذا اللفظ؛ لأن عنده الكلام الخطأ لا يفسد إذا كان قليلا، و عندنا هو مفسد، فإذا أعادها على الصحة لا يفيد؛ لأن الصلاة قد فسدت هذا، و قد قال بعدم الفساد بعض المشايخ إذا أعادها على الصحة، كما نقله الزاهدي، و لكن ظاهر ما في البزازية عن بعض علماء خوارزم: أنه لم يفسد و لو لم يعد على الصحة أخذا بمذهب الشافعي في عدم الفساد بالخطأ، و هو عين التلفيق. و كذلك مسئلة النكاح؛ فإنه لا يصح بعبارة النساء عند الشافعي، و يصح عنده على الغائب. و عندنا الحكم بالعكس في المسئلتين، فإذا حكم بصحة وقوعه بعبارة النساء على الغائب فقد لفق، و مع هذا فقد حكم بصحة الحكم الملفق من المذهبين. و كذلك مسئلة الإمام أبي يوسف لما صلى بالناس الجمعة، و أخبر بوجود فارة ميتة في ماء الحمام الذي اغتسل منه للجمعة، فقال: ناخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا.ـــــ

ـــــــ قال في الفتاویٰ الظهيرية: و لم يكن ذلك مذهبه، و ذكر المسئلة في الظهيرية وغيرها في كتاب النكاح مستشهدا بها في مسئلة: للحنفي أن يعمل فيها بغير مذهبه من مسائل النكاح، و سياتي ذكرها. فهذا أبو يوسف إمام المذهب و كبيره، المجتهد الكامل قد قلد عند الضرورة و لم يكن ذلك مذهبا له، بل مذهبه تنجس الماء القليل و إن لم يتغير بوقوع ما ينجسه فيه. و لا شك أن الظاهر أنه فعل الطهارة، و صلى الصلاة على مقتضى مذهبه، و إنما قلد في خصوص الماء، فقد حصل التلفيق منه، و هو أوفى حجة، اھ.

واضح ہو کہ یہ روایات مستندہ الی الامام، دالّہ جواز تلفیق پر محض الزاما نقل کی گئی ہیں، اور دلائل تحقیقی ہمارے نزدیک وہی ہیں، جو بطلان پر تقلید شخص معین کے، اور حقّیت پر بدون التزام کے، نقل کی گئی ہیں، اس لیے کہ ان دلائل سے عموماً تخصیص وجوب باطل ہوتی ہے، خواہ حادثۂ واحدہ میں ہو، خواہ حوادث مختلفہ میں ہو۔ (معیار الحق)

اور مولف معیار جو شرنبلالی کے اعتراض کو رد کرتے ہوئے کہتا ہے کہ: ”اس میں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے“ــــ اس کا حال سنو! شارح تحریر کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ: کسی نے تلفیق کے عدم جواز پر اعتراض کیا کہ منع تلفیق اس وجہ سے ہے کہ امر ملفق کا مجموعہ ائمہ میں سے کسی کے نزدیک جائز نہیں۔ اس پر وارد ہوتا ہے کہ امام مالک اور امام شافعی وغیرہ نے یہ نہیں فرمایا کہ جو کوئی ہمارے اجزا اور شرائط مذکورہ میں ہمارے مذاہب کے مسائل میں ہماری مخالفت کرے، اور دوسرے مجتہد کا اتباع اختیار کرے، تو وہ ذی اجزا اور مشروط فعل باطل ہے۔ مثلاً امام شافعی نے یہ نہیں کہا کہ جو کوئی امام مالک کی تقلید کر کے گواہوں کے بغیر نکاح کرے تو اس کا نکاح باطل ہے، اور نہ امام مالک نے یہ بات کہی کہ جو کوئی امام شافعی کی تقلید میں بغیر مہر کے نکاح کر لے تو اس کا نکاح باطل ہے، تو جس وقت ان ائمہ نے بعض شرائط میں اپنے مذہب کی مخالفت کرنے سے عمل کے باطل ہونے کا حکم نہیں دیا تو امر ملفق کا مجموعہ سب کے نزدیک کیوں باطل ہوگا؟ــــ پھر کسی نے اس اعتراض کا یوں جواب دیا کہ مثلاً امام شافعی اور امام مالک نے نکاح مذکور کے باطل نہ ہونے کا جو حکم کیا تو اس صورت میں کہ مقلد تمام شرائط و اجزا میں ایک ہی امام کا اتباع کرے، اور جملہ لوازم میں اسی مذہب کی رعایت ملحوظ رکھے۔ اور صورت مذکورہ میں مقلد نے تمام اجزا و شرائط میں کسی مذہب کی رعایت نہ کی، تو بالضرور عمل کا مجموعہ کسی امام کے نزدیک صحیح نہ ہوا ــــ پھر کسی نے اس کا یہ جواب دیا کہ صورت مذکورہ میں یہی امر ہوگا کہ ہر مجتہد مقلد کے عمل میں اپنے مذہب کی جملہ شرائط نہ پائے گا، بلکہ بعض شرائط مذہب غیر کے موافق ہوں گی تو اس سے مجتہد کے نزدیک اس عمل کا باطل ہونا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ اگر مقلد تمام شرائط اور مشروط کو اس مجتہد کے موافق نہ کرے، بلکہ دوسرے امام کے موافق کرے تو امام اول کے نزدیک کوئی قباحت نہیں، پس بعض شرائط میں مخالفت، جملہ کی مخالفت سے آسان ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ بعض شرائط کی مخالفت میں امام اول کے نزدیک عمل کے باطل ہونے کا حکم کیا گیا؟ــــ پھر کسی نے اس کا جواب دیا کہ بعض شرائط میں مخالفت دونوں اماموں کے نزدیک عمل کے باطل ہونے کو لازم ہے، بخلاف سب کی مخالفت کے، کہ اس تقدیر پر ایک مذہب کے موافق عمل واقع ہوگا، تو بعض شرائط و ارکان میں مخالفت، سب میں مخالفت سے آسان نہ ہوئی، بلکہ سب کی مخالفت

درست ہوئی، اور بعض کی مخالفت عمل کے باطل ہونے کا موجب ہوئی — پھر کسی نے اس کا یوں جواب دیا کہ تمھاری یہ بات اس وقت صحیح ہو سکتی ہے، جب کوئی دلیل، نص ہو، یا اجماع، یا قیاس اس بات پر پیش کرو کہ تمام شرائط میں ایک ہی مذہب کی رعایت ضروری ہے، نہیں تو نہیں۔

علامہ شرنبلالی وغیرہ محققین نے اس کلام کا یہ جواب دیا کہ مثلاً وہ عمل مجتہد فیہ جس کی شرائط میں کلام ہے، مجتہدین کے بیان سے ہی ثابت ہوا، اور ہر مجتہد نے اپنی قوتِ اجتہادی صرف کر کے اس عمل کے شرائط و ارکان معلوم اور متعیّن کیے، مثلاً امام مالک نے کہا کہ: طرفین کی رضا مندی کے ساتھ گواہوں کے بغیر نکاح منعقد ہو جاتا ہے، لیکن اس میں مہر کا ذکر کرنا ضروری ہے، اور امام شافعی نے کہا کہ: نکاح میں مہر کا ذکر شرائط نکاح سے نہیں، گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔ تو دیکھو! کہ امام مالک کے نزدیک نکاح کی حقیقت بغیر گواہوں کے متحقق ہوگی، اور ذکر مہر کے بغیر نہ ہوگی، اور امام شافعی کے نزدیک ذکر مہر کے بغیر متحقق ہوگی اور گواہوں کے بغیر نہ ہوگی، تو مقلد نے جس وقت گواہوں میں امام مالک کا اتباع کیا، نہ کہ مہر میں، اور مہر میں امام شافعی کا اتباع کیا نہ کہ گواہوں میں، تو دونوں اماموں کے نزدیک حقیقتِ نکاح جو ایک عمل شرعی ہے، متحقق نہ ہوئی۔ تو عملِ مذکور کے صحیح ہونے کا حکم جو مجتہدین کے قیاس کے ساتھ ثابت تھا، موجود نہ ہوا، اور جملہ مجتہدین کی مخالفت بطلان عمل کا سبب ہوئی، اس لیے کہ حکم مذکور قیاس مجتہدین کے علاوہ کسی اور دلیل سے ثابت نہ تھا، اور دلیل و علت کے بغیر حکم، ظاہراً باطل ہے۔ اس پر نفیِ علت کے سوا اور کیا دلیل چاہیے۔ اھ خلاصة ترجمته.

شرنبلالی کے اس کلام اخیر پر مولفِ معیار اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ: ''اس میں مصادرہ علی المطلوب لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ اس کلام کا دار و مدار تو اس بات پر ہے کہ تلفیق کے وقت وجودِ عمل متحقق نہیں، اور یہ بات عین دعویٰ ہے، یعنی تلفیق کے بطلان کا، فکیف یصلح دلیلاً؟ اھ مختصراً''.

اب محل غور ہے کہ اس کلام میں ''مصادرہ علی المطلوب'' اصلاً نہیں؛ اس لیے کہ علامہ شرنبلالی کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ مختلف فیہ محل میں کوئی عمل مثبت، کسی دلیل شرعی سے موجود نہیں ہے؛ اس لیے کہ مجتہدین کے قیاس کے علاوہ عمل مذکور پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اور اس عمل کو قیاس میں شرائط مخصوصہ اور ارکان مخصوصہ کے ساتھ ثابت کیا ہے، تو جب عامل نے کسی رکن یا شرط عمل کو جو ایک مجتہد کے مذہب کے موافق ثابت ہوا تھا، چھوڑ دیا، اور مذہب غیر کے موافق عمل کیا، اور اس غیر کے موافق بھی کوئی رکن یا شرط ترک کر دیا، تو اس جگہ دونوں مذہبوں میں سے کسی کے موافق عمل جس کا ثبوت بہ قیاس مجتہد تھا، باقی نہ رہا۔ یعنی کوئی عمل معتبر شرعی چاہیے جس میں کسی مجتہد کی تقلید بعض شرائط میں زیادہ آسان ہو، اور جب عمل شرعی، دلیل شرعی سے ثابت نہ ہوگا، تو آسانی کے ساتھ کیوں کر متّصف ہوگا؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً وضو کی شرائط میں سے پاک پانی کا ہونا، اور ارکان سے چوتھائی سر کا مسح، امام ابو حنیفہ کے قیاس میں قرار پایا، اور دہ در دہ سے کم پانی جس میں نجاست پڑی ہو پاک نہیں۔ اور امام شافعی کے اجتہاد میں مثلاً سر کے تین بالوں کا مسح، رکن وضو ہے، اور قلتین کی مقدار پانی کا ہونا اگر چہ اس میں کچھ نجاست پڑ جائے پاک ہے، اور مس عورت ناقض وضو ہے۔ جب کسی مقلد نے مسح سر اور آب قلتین میں امام شافعی کا اتباع کیا تو امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق نفیِ رکن اور شرط وضو کے نہ ہونے کے سبب وضو نہ ہوا، اور پھر عورت کو چھونے کے بارے میں امام ابو حنیفہ کی اقتدا کی، تو مذہب شافعی کے مطابق اس کا وضو نہ ہوا، اس لیے کہ ناقض وضو پایا گیا، تو دونوں مذہبوں کے مطابق اس جگہ عمل موجود نہ ہوا، تو زیادہ آسانی کے ساتھ کون سی شے متّصف ہوگی؟

اور یہ کہنا کہ: ''مثلاً امام ابو حنیفہ یا شافعی نے یہ حکم نہیں کیا کہ جو کوئی رکن یا شرط میں اس عمل کے، جو ہمارے قیاس سے ثابت ہے، کسی اور مجتہد کی تقلید کرلے تو وہ عمل باطل ہے'' — پایۂ اعتبار سے ساقط ہے؛ اس لیے کہ جب انھوں نے کسی چیز کو ایک عمل قیاسی کا رکن یا شرط قرار دیا تو یہ قرار دینا بعینہ یہ کہنا ہے کہ: اس رکن اور شرط کے بغیر ہمارے نزدیک یہ عمل موجود نہ ہوگا، اور اس کے نہ ہونے کے ساتھ بحکم ''إذا فات الشرط فات المشروط'' اور ''إذا انتفی الجزء انتفی الکل'' قطعاً عمل کی نفی ہو جائے گی، اور یہ امر ایسا واضح اور بدیہی ہے کہ کوئی صاحبِ عقل اس کا انکار نہیں کر سکتا، ورنہ رکنیت اور شرطیت کے کچھ معنی نہ بنیں گے۔

اب قواعد میزان (منطق) کے مطابق شرنبلالی کے اس کلام کی ترتیب اس طور پر ہوگی کہ تلفیق کی صورت میں کسی مذہب کے مطابق عمل موجود نہ ہوگا، اور جب تک عمل موجود نہ ہوگا، تو صحت و فساد کے ساتھ کوئی شے متّصف نہ ہوگی، تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ تلفیق کی صورت میں صحت و فساد کے ساتھ کوئی شے متّصف نہیں ہوگی۔ اب اس نتیجہ کو دوسرے قیاس کا صغریٰ بنا ڈالا اور کہا کہ:

''صورت تلفیق میں کوئی شے متّصف ساتھ صحت و فساد کے نہیں، اور جس جگہ کوئی شے متّصف ساتھ صحت و فساد کے نہیں تو تقلید اس میں اہون[1] نہیں ہو سکتی، تو نتیجہ یہ ہوگا کہ صورت تلفیق میں تقلید، اہون نہیں ہو سکتی، پس حکم کرنا ساتھ اہونیت تقلید کے بیچ بعض شرائط کے، صورت تلفیق میں باطل ہے، اور یہی معنی ہیں اس کلام شرنبلالی کے:

(۲) اہون: آسان

"إنه مع التلفيق لا تجد شيأ لتحكم عليه بالصحة والفساد، و ادعاء أهونية التقليد في البعض من الكل يستلزم وجود موصوف ليقال بموصوفيته بالأهونية، ولا وجود لشيء حالة التلفيق، فانتهى ادعاء الأهونية، فلا نحتاج لإقامة دليل من نص، أو إجماع على منع التلفيق" اھ.

معلوم نہیں کہ مولفِ معیار نے اس محل میں مصادرہ علی المطلوب کا وہم کیوں کر کیا؟ شاید کہ دھوکا کھایا کہ قیاس اول کے اس صغریٰ کی صحت (کہ حالت تلفیق میں کسی مذہب کے موافق عمل موجود نہیں) بطلان تلفیق پر موقوف ہے؛ لہذا مصادرہ علی المطلوب لازم ہوا۔ یہ نہ سمجھا کہ صحتِ صغریٰ کا موقوف علیہ بطلان تلفیق نہیں بلکہ یہ دونوں مقدمے بدیہی ہیں: "إذا فات الشرط فات المشروط" اور "و إذا انتفى الجزء انتفى الكل" البتہ تلفیق کا بطلان مقلد کے عمل کے کسی مذہب کے موافق نہ ہونے پر موقوف ہے۔

اور یہ جو کہا کہ: "ہم فسادِ اجماعِ مرکب کا بیان کر چکے" ـــ اس فسادِ مزعوم کا فساد اس سے قبل بخوبی واضح ہو چکا، اس جگہ تکرار کی حاجت نہیں۔

اب شارح تحریر وغیرہ مجوزین تلفیق کا قول باطل ہو گیا، اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ تلفیق کو جائز قرار دینے سے ابن ملا فروخ مکی کی مراد یہ ہے کہ حالت ضرورت وغیرہ کی تلفیق جائز ہے، چناں چہ اس کی نظیرِ مذکور اس پر صراحۃً دال ہے، فلا يكون كلامه حجة علينا؛ فافهم و تشكر، و لا تكن من المتعصبين المخبطين.

> دوسرا جواب: فرض کیا کہ تلفیق باطل ہے، لیکن اس سے وہ عدم تعیین جس میں تلفیق نہ پائی جائے کیوں کر باطل ہوگی؟ کیا عدم التزام، مستلزم تلفیق کو ہوتا ہے؟ مثلا ایک شخص ایک محل میں ابو حنیفہ کے مذہب کی تقلید کرتا ہے، اس طرح کہ دوسرے مذہب کو اس میں خلط نہیں کرتا، اور دوسرے محل میں شافعی کی تقلید کرتا ہے، اسی طرح پر، تو اس شخص کے حق میں بطلان تلفیق کیا ضرر کرے گا؟ اور اس کے مسلک کو کیوں کر باطل کرے گا؟ تنبیہ: ایک دلیل جناب مولف نے خاص اپنی طرف سے جس میں کوئی ان کا مقتدیٰ نہیں مگر سوء فہم ان کا ہی، ارشاد فرمائی ہے، سو نقل کرنا اس کا سوائے تضییع اوقات کے کچھ نہیں ہے اور رد میں اس کے اسی قدر کافی ہے کہ مدار اس دلیل کے تین امر ہیں: اجماع مرکب ائمہ اربعہ کا۔ اور منع ہونا رجوع بعد العمل کا بمعنی ظاہر۔ اور منع ہونا تتبع رخص کا بالاجماع۔ اور بطلان ان تینوں امروں کا بوجہ بسط گزر چکا۔ (معیار الحق)

اور مولف معیار دوسرے جواب میں جو یہ کہتا ہے کہ: "بطلان تلفیق سے عدمِ تعیین تقلید باطل نہیں ہوتا، اس لیے کہ ممکن ہے کہ تقلیدِ امام آخر سوا صورت تلفیق کے کی جائے" ـــ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض عدمِ تقلیدِ معین کے دعوی پر علی الاطلاق ہے۔ خواہ صورت تلفیق میں ہو یا غیر میں۔ اور بلا شبہہ تلفیق کے بطلان سے تقلیدِ معین کا عدم، علی الاطلاق باطل ہو جائے گا، و قد مر مثله، فتذكر.

قال: (صاحب التنویر) اور یہ جو گمان کیا ہے کہ تلفیق، نزدیک صاحبِ بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہے، سو یہ بات ان کے، صریح کلام سے ثابت نہیں۔

أقول: مذہب صاحبِ بحر کا بھی کلام سے ان کے صاف معلوم ہوا، اور مذہب ابن ہمام کا بھی کلام سے ان کے اور کلام بلاغت نظام سے شاہ ولی اللہ کے معلوم ہو چکا۔ پھر اگر مولف، استعداد فہم کلام ان کے کی نہ رکھتا ہو تو صاحب بحر و ابن ہمام کا کیا قصور؟ لیکن بسبب اس کے کہ تقلید مذموم کی پٹی آنکھ اور دل پر باندھ رہا ہے، نظر نہ آوے تو ہمارا اس میں کیا اختیار؟ إنا لله و إنا إليه راجعون. اور جن اقاویل سے ابن الہمام کے اور صاحب بحر کے، مولف بطلان تلفیق نکالتا ہے، ان میں سے ہرگز بطلان تلفیق کا مفہوم نہیں ہوتا۔ اور چوں کہ اخیر میں باب ثانی کے مولف، قول ابن الہمام کا فتح القدیر سے بواسطہ عالم گیری کے، اور صاحب بحر کا رسائل زینیہ سے پھر مکرر لایا ہے؛ اس لیے رد اس کا وہاں پر ہی ہوگا، تو اس جگہ صاف معلوم ہوگا کہ ان قولوں سے عدم التزام مذہب معین مطلقا باطل نہیں ہوتا، چہ جائے باطل ہونا تلفیق کا۔ فانتظر. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور یہ جو گمان کیا ہے کہ تلفیق، نزدیک صاحبِ بحر الرائق اور ابن الہمام کے جائز ہے، الخ۔

قال مولف المعیار: مذہب صاحبِ بحر کا بھی کلام سے ان کے صاف معلوم ہوا، الخ۔

اقول: مولفِ معیار نے ابن نجیم کے "رسالۂ زینیہ" سے تلفیق کے اثبات میں جو یہ عبارت نقل کی:

"و يمكن أن يؤخذ صحة الاستبدال.. إلخ."

اس کا حال ہم بہ تفصیل لکھ چکے کہ یہ کلام اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ابن نجیم کا مذہب مختار جواز تلفیق ہے، اور ابن ہمام کی جواز تلفیق پر کوئی نقلِ دال، نقل نہیں کی۔ ہاں! شرح تحریر کی عبارت نقل کی ہے جب کہ وہ ابن ہمام کا کلام نہیں۔ علامہ شرنبلالی نے اچھی طرح سے اس کی تردید کر دی ہے، اور ہم نے اس میں واقع فاسد توہمات دفع کر کے اس کی بخوبی تفصیل کر دی، اور ابن ملا فروخ اور شاہ ولی اللہ کا کلام (باوجود اس کے کہ اس کے محامل معرض بیان میں آچکے) اس پر دال نہیں کہ یہ در حقیقت ابن ہمام اور ابن نجیم کا مذہب ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ ان صاحبوں کے فہم میں جواز تلفیق کی ترجیح جو ابن نجیم اور ابن ہمام کے کلام سے گزری، انھوں نے وہ ترجیح نقل کر دی، اس سے جواز تلفیق کے مذہب کا ثابت ہونا در حقیقت لازم نہیں آتا، جب تک خود ابن ہمام اور ابن نجیم یہ نہ کہیں کہ جواز تلفیق ہمارا مذہب ہے۔ اور مولفِ معیار نے مذکورہ چیزوں کے علاوہ اس کی کوئی تصریح ان کے کلام سے نقل نہ کی۔

انصاف پسندوں کو غور کرنا چاہیے کہ مولفِ معیار کی جانب سے مولفِ تنویر کے اوپر جو نافہمی کا طعن واقع ہوا، بلا قرینہ ہے، اور خود طعن کرنے والے کی نافہمی کی خبر دے رہا ہے۔ اور مولفِ معیار جس جگہ اپنے وعدے کے مطابق دوبارہ اس کلام کی طرف رجوع کرے گا تو ان شاء اللہ تعالیٰ وہیں پر جواب معقول سن لے گا۔

مقلد کو اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف حکم دینا جائز نہیں

قال: (صاحب التنویر) اور چوتھا طریق، إلی آخرہ.

أقول: اس طریق میں یہ خرافات کیا ہے کہ ہر مجتہد کو اپنے مذہب کے مخالف حکم نہیں دینا چاہیے، جیسا کہ کہا مسلم میں: و لو حکم بخلاف اجتهاده کان باطلا اتفاقا، و إن قلد غیره؛ لأنه یجب علیه العمل بظنه، و لا یجوز له التقلید مع اجتهاده إجماعا، کذا في شرح المختصر. اور پھر مقلد کو مجتہد پر قیاس کرکے کہا ہے کہ جب کہ مجتہد کو اپنے مذہب کے خلاف پر عمل نہ چاہیے تو اس کے مقلد کو بھی خلاف اپنے امام کے نہ چاہیے، انتهی حاصل کلامه. لیکن ہم نے ایسا غافل کہیں نہیں دیکھا کہ مقلد کو مجتہد پر قیاس کرتا ہے، حالاں کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی حرام ہے، اور مقلد کو وقت عدم العلم کے تقلید کسی مجتہد کی لاعلی التعیین واجب ہے، ساتھ قول اللہ تعالیٰ کے: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ پس رد کیا اس غافل نے اس قیاس کرنے سے ادلۂ اربعہ شرعیہ مذکورہ سابقہ کو، جو تعیین مذہب معین سے بزعم وجوب منع کر رہی ہیں، اور سابق میں نقل کی گئی ہیں، اور رد کیا اقاویل ائمہ کو جو ۳۵؍ روایتوں کے ضمن میں گزر چکی ہیں۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور چوتھا طریق، إلی آخرہ.

قال مولف المعیار: اس طریق میں یہ خرافات کیا ہے، الخ۔

اقول: جب مقلد نے اس بات کا التزام کیا کہ میں جملہ اجتہادی مسائل میں امامِ معین کی تقلید کروں گا تو بلاشبہہ سابقہ دلیلوں کے مطابق وجہ معتبر کے بغیر دوسرے امام کی تقلید جائز نہیں، کما مر. پس مولف تنویر نے مقلد کو مجتہد کے اوپر قیاس نہیں کیا۔ بلکہ دونوں کے حق میں عدمِ جواز انتقال کی روایت نقل کرکے تشبیہ دی ہے، مقلد کو مجتہد کے ساتھ، اور وجہ شبہ کو بتفصیل بیان کیا ہے، پھر اس سے یہ بات ثابت کی ہے کہ اس طرح تقلید لاعلی التعیین اجماع کے مخالف ہے۔

اس کا بیان یہ ہے کہ مولفِ تنویر نے کہا: ”مختلف فیہ مسائل میں مجتہد کو اپنے اجتہاد کے خلاف حکم دینا جائز نہیں“ اور اسے ”مسلّم“ سے نقل کیا، پھر کہا کہ: ”ہر مجتہد کے نزدیک مذہب غیر، مرجوح ہے یا غلط“ اور مذہبِ معین کا التزام کرنے والا اگر مذہب غیر پر عمل کرے گا تو اس مذہب کے مطابق امر مرجوح یا غلط پر عمل کرے گا، اور قول مرجوح پر عمل کرنا جہل اور نقض اجماع ہے، تو قول غلط پر عمل بدرجۂ اُولیٰ خرق اجماع ہوگا، اور اس دعوے پر ”در مختار“ کی عبارت: ”إن الحکم و الفتیا بالقول المرجوح جهل و خرق للإجماع، اه“[1] نقل کردی۔

اب غور کرو کہ اس مقام پر مقلد کا مجتہد کے اوپر قیاس کرنا کہاں ہے؟ اور مذہبِ معین کا التزام کرنے والے کے لیے دوسرے امام کی طرف رجوع کرنا بلا تامل خلاف اجماع ہے۔ اور ۳۵؍ مذکورہ روایات کا حال ہم اچھی طرح واضح کر چکے کہ اس سے مولفِ معیار کا مدعا ہرگز بر نہیں آتا، تو بار بار اس کو پیش کرنا اور حوالہ دینا بے کار ہے۔

(۱) الدر المختار، مقدمة الکتاب، ج:۱، ص:۷٤، دار الفکر، بیروت، لبنان.

اور قطع نظر ان ادلہ اور روایات سے نفس مختصر الاصول میں خاص کر یہ تصریح کی ہے کہ اگر حکم کرے مقلد، مخالف اجتہاد امام اپنے کے تو وہ حکم اس کا جائز ہے۔ چناں چہ کہا مغتنم الحصول میں: في المختصر: لو حكم المقلد بخلاف اجتهاد إمامه جرى على جواز تقليد غيره، اھ. أي: ابتنى الحكم على ما يجيء من المقلد، هل له تقليد غيره، اھ.
پھر مخالف دلائل اربعہ کے، اور ۳۵ر روایات سلف کے، اور باوجود خاص مختصر الاصول کی تصریح کے اوپر اس بات کے، کہ اگر مقلد اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف حکم کردے تو حکم اس کا جاری ہو جائے گا، قیاس مع الفارق جناب مولف کا سوائے غفلت اور کم فہمی کے کیا تصور کیا جائے؟ ذرا اس مقام میں غور کرنا چاہیے۔ (معیار الحق)

اور مختصر الأصول کی یہ روایت: ”و لو حكم المقلد بخلاف اجتهاد إمامه جرى على تقليد غيره، أي: ابتنى الحكم على ما يجيء من المقلد، هل له تقليد غيره، اھ“.

جس سے مولفِ معیار نے یہ سمجھا ہے کہ اگر مقلد اپنے امام کے اجتہاد کے مخالف حکم دے تو اس کا حکم جائز ہے، یہ عربی الفاظ کا ترجمہ جاننے والوں کے نزدیک ہرگز مولف کے مدعا پر دال نہیں؛ اس لیے کہ اس عبارت کے معنی تو یہ ہیں کہ اگر مقلد اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف حکم کرے، تو اس کا جواز اور عدمِ جواز دوسرے امام کی تقلید کے جواز اور عدمِ جواز پر مبنی ہوگا، یعنی اگر یہ بات جائز ہے کہ مقلد اپنے امام کے مذہب کو چھوڑ کر دوسرے امام کی تقلید کرلے تو یہ حکم درست ہوگا، اور اگر یہ بات ہے کہ اپنے امام کی تقلید چھوڑ کر دوسرے کی تقلید کرے، تو دوسرے کی تقلید درست نہ ہوگی۔ تو یہ اپنے امام کے مذہب کے برخلاف حکم کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اس عبارت سے یہ کہاں مفہوم ہوا کہ مقلد کو اپنے امام کے اجتہاد کے برخلاف حکم کرنا درست ہے؟ اس کلام سے اپنے امام کے مذہب کے برخلاف حکم کا جواز سمجھنا یقیناً مولفِ معیار کی عجب خوش فہمی ہے۔ اس کے باوجود ہم ابن ہمام کے کلام سے بصراحت نقل کر چکے کہ زمانۂ سابق کی مذہبِ امام کے خلاف حکم کرنا، امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان مختلف فیہ تھا، اور بہ نسبت زمانۂ ابن ہمام کے دوسرے امام کے مذہب پر حکم کرنا اصلاً جائز نہیں، کما مر عن ”فتح القدير“، فتذكر. تو زمانۂ موجودہ کی بہ نسبت جواز بدرجۂ اَولیٰ نہیں۔

تو بر تقدیرِ تسلیم ”مختصر الاصول“ کا یہ کلام زمانۂ سابق پر محمول ہوگا، فلا يفيد الخصم و لا ينافي ما قصدنا، فافهم.

شرح اشباہ و نظائر کی عبارت میں مولف تنویر پر تحریف کے الزام کی حقیقت

قال: (صاحب التنویر) نقل کیا ہے حموی نے، بیچ شرح اشباہ والنظائر کے فن ثانی میں بیچ کتاب التعزیر کے: و في الفتح: قالوا: إن المنتقل من مذهب إلى مذهب بالاجتهاد و البرهان آثم، يستوجب التعزير، فبلا اجتهاد و برهان أولى، اھ.

أقول: اس نقل میں فتح القدیر سے بھی وہی نقشہ ہوا ہے کہ: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ کو تو لے لیا ہے اور ﴿وَأَنْتُمْ سُكَارٰى﴾ کو چھوڑ دیا ہے، اس لیے کہ شیخ ابن الہمام نے یہ قول مشائخ کا فتح القدیر میں نقل کرکے پھر اس کو رد کر دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ یہ تشدیدات محض الزامات ہیں، یعنی کوئی امر شرعی نہیں اور حجت دینی نہیں۔ چناں چہ ابن امیر الحاج، شرح تحریر

میں تمام کلام شیخ ابن الہمام کا نقل فرماتے ہیں، جیسا کہ ملا حسن شرنبلالی حنفی، کلام ابن الحاج کا نقل کرتے ہیں: و قال ابن أمير الحاج عقب كلام الماتن ابن الهمام في هذا المحل، ما نصه: و قال أيضا (يعني شيخه ابن الهمام) في شرح الهداية عقب ما قدمناه من بيان حقيقة الانتقال: و الغالب أن مثل هذه يعني التشديدات التي ذكروها، فقالوا: المنتقل من مذهب إلى مذهب بالاجتهاد والبرهان آثم، يستوجب التعزير، فبلا اجتهاد و برهان أولى، و لا بد أن يراد بهذا الاجتهاد معنى التحري و تحكيم القلب؛ لأن العامي ليس له اجتهاد، فتلك التشديدات إلزامات منهم، أي من المشايخ لكف الناس عن تتبع الرخص، و إلا أخذ العامي في كل مسئلة بقول مجتهد يكون قوله أخف عليه، و أنا لا أدري ما يمنع هذا من العقل والسمع، و كون الإنسان يتتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهدٍ مسوغٍ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه، انتهى ما نقله الشرنبلالي عن ابن أمير الحاج في العقد الفريد. سو دیکھو کہ تصرف حضرت مولف کا کہ قالوا کے سر سے حرف 'فا' کو اڑا دیا ہے، اور خبر سے، فتلك التشديدات إلزامات منهم' کو چھوڑ دیا ہے۔ نعوذ بالله من هذه الخيانة في الدين. (معیار الحق)

قال صاحب التنوير: نقل کیا ہے حموی نے، بیچ شرح اشباہ والنظائر کے، إلخ.

قال مولف المعيار: اس نقل میں "فتح القدیر" سے بھی وہی نقشہ ہوا ہے کہ، الخ۔

اقول: مولف معیار نے عجب ناانصافی اختیار کی ہے، اور محققین کے کلام میں غور وفکر، اور بحث وتحقیق کے طریقے کی روایت کو بالکل ترک کر دیا، اور ایسی زبان طعن وتشنیع دراز کی ہے جو صلحا کے طریقے کے ہرگز شایان شان نہیں، بھلا مولفِ تنویر نے حموی شرح اشباہ ونظائر سے جو عبارت "قالوا: إن المنتقل من مذهب، إلخ" نقل کی ہے، دیکھنا چاہیے کہ حموی میں اسی طرح منقول ہے یا نہیں، اگر ہے تو مولفِ تنویر صحتِ نقل کی ذمہ داری سے بری الذمہ ہوا۔ اب اگر کوئی تغییر عبارت اور تحریف کلام کا اعتراض کرے تو حموی پر کرے، اسے مولفِ تنویر سے کیا علاقہ؟ اس نے تو دیانت کے خلاف کوئی تحریف نہیں کی، اور اگر حموی میں اسی طرح منقول نہیں ہے تو اب مولفِ تنویر سے اس کی باز پرس ہونی چاہیے۔ اور اس کا جواب بھی بہت معقول ہے لیکن چوں کہ اسی طرح مذکور ہے، لہٰذا اس جواب کی حاجت نہیں، جس کو مولفِ معیار کا شغف بے محل معلوم کرنا منظور ہو تو اس جگہ حموی کو دیکھ لے، اور جان لے کہ مولفِ معیار کا اعتراض صاحبِ تنویر کے اوپر وارد نہیں۔

علامہ حموی کی عبارت کی توجیہ

باقی رہا حموی پر اعتراض تو اگرچہ ہمارے لیے مولفِ تنویر کی جانب سے اس کا جواب لازم نہیں، كما لا يخفى على الواقفين بقواعد البحث، لیکن بطور تبرع اور مومنین صالحین سے بدظنی کو دفع کرتے ہوئے اس کا بھی جواب دیا جاتا ہے۔ سمجھ لو کہ حموی کا اصل مقصد یہ ہے کہ فقہا کے نزدیک مقلد کا ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال جائز نہیں، اور موجبِ تعزیر ہے، اگرچہ اس مقلد کو اجتہاد مطلق کے علاوہ

کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو، اور جس وقت ملکۂ اجتہاد کے حصول کے باوجود انتقال درست نہ ہوا، تو اجتہاد کے بغیر بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔ حموی نے اس مضمون کو "فتح القدیر" کی نقل کلام سے بایں طور ثابت کیا کہ ضمیر جمع (جو قالوا میں فاعل ہے وہ) بقرینہ سیاق و سباق فقہا کی طرف راجع ہے، تو حموی کا اصل مقصد کہ فقہا کے نزدیک انتقال ممنوع ہے، "فتح القدیر" کی نقل سے ثابت ہوا۔ اب صاحبِ "فتح القدیر" اگرچہ اس کلام کو قبول نہ کریں لیکن ان کے عدمِ قبول سے فقہا کا وقوعِ منع ختم نہ ہوگا۔ اور حموی کا مقصود یہ نہیں ہے کہ صاحبِ "فتح القدیر" کے نزدیک بھی انتقال ممنوع ہے، اگر یہ مقصود ہوتا اور اس مقصد کو بیان کرنے کے لیے "فتح القدیر" سے عبارت مذکورہ نقل کرتے تو بلاشبہہ اس پر تمھارا یہ اعتراض کہ " ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ﴾ کو لے لیا اور ﴿وَ اَنْتُمْ سُكَارٰى﴾ کو چھوڑ دیا" وارد ہوتا، و إذ ليس فليس.

اب ہم کہتے ہیں کہ مولفِ معیار کا مدعا تو یہ ہے کہ انتقال مطلقاً جائز ہے، خواہ بضرورت ہو یا بلا ضرورت، خواہ ملکۂ اجتہاد کے حصول کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر، اور خواہ قدر اجماعی کی مخالفت کے ساتھ ہو یا مخالفت کے بغیر، اور خواہ اس زمانے میں ہو یا دوسرے میں، تو یہ مدعا "فتح القدیر" کے کلام سے نہیں سمجھا جاتا، بلکہ اگر غور کرو تو صاحبِ "فتح القدیر" کو حقیقۃً فقہا سے مخالفت بھی نہیں، اس لیے کہ ان کا مقصود یہ ہے کہ منع انتقال جو فقہا کے کلام میں مطلق واقع ہے، یہ بات عوام الناس کو رخصتوں کے اتباع سے روکنے کے لیے ہے، کہ اس میں مقلد عامی تقییدات شرع کو چھوڑ دیتا ہے، اور مذہب کو اپنی خواہشات کا آلہ بنالیتا ہے، اور اگر مصلحت سے قطعِ نظر کرو تو فی نفسہ اتباع رخصت میں کچھ مضایقہ نہیں، لہٰذا یہ امر فقہا کے مقصد کے مخالف نہیں ہے۔ ان کا انتقال سے منع کرنا مصلحت عارضہ کو دیکھتے ہوئے ہے، نہ باعتبار اصل کے، فلا منافاة بينه و بين الفقهاء.

علامہ ابن ہمام کے کلام کی تحقیق

اور منافات کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر فقہا کا قول قابل اعتبار و عمل ہے، تنہا ابن ہمام یا ان کے مثل اگر کسی امر میں اختلاف کریں تو ان کا اختلاف قابلِ عمل نہیں، كما أشرنا إليه سابقاً. یہاں پر "فتح القدیر" کی وہ عبارت جس کا ایک حصہ مولفِ معیار نے شرنبلالی سے نقل کیا، اور علامہ شرنبلالی نے اصل عبارت میں تغیر اور حذف کر کے بطور حاصل و مقصود ذکر کیا تھا، قابل ملاحظہ ہے، تاکہ مولفِ معیار کے اعتراض کی حقیقت واضح ہو جائے، اور ابن ہمام کے کلام کی تحقیق مرتبہ تفصیل میں آجائے۔

قال ابن الهمام في "فتح القدير" من كتاب القضاء:

"العامي لاعبرة بما يقع في قلبه من صواب الحكم و خطائه، و على هذا إذا

استفتیٰ فقیهين، أعني مجتهدين، فاختلفا عليه، الأولىٰ أن ياخذ بما يميل إليه قلبه منهما، و عندي أنه لو أخذ بقول الذي لا يميل إليه جاز؛ لأن ميله و عدمه سواءٌ، والواجب عليه تقليد مجتهد، و قد فعل، أصاب ذلك المجتهد أو أخطأ. و قالوا: المنتقل من مذهب إلى مذهب باجتهاد و برهان آثم يستوجب التعزير، فبلا اجتهاد و برهان أولىٰ، و لابد أن يراد بهذا الاجتهاد معنى التحري، و تحكيم القلب؛ لأن العامي ليس له اجتهاد، ثم حقيقة الانتقال إنما يتحقق في حكم مسئلة خاصة قلد فيه، و عمل به، وإلا فقوله: قلدت أبا حنيفة في ما أفتىٰ به من المسائل مثلاً، و التزمت العمل به على الإجمال، و هو لا يعرف صورها، ليس حقيقة التقليد، بل هذا حقيقة تعليق التقليد، أو وعد به، لأنه التزم أن يعمل بقول أبي حنيفة في ما يقع له من المسائل التي تتعين في الوقائع، فإن أرادوا هذا الالتزام فلا دليل علىٰ وجوب اتباع المجتهد في ما احتاج إليه بقوله تعالىٰ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ والسوال إنما يتحقق عند طلب حكم الحادثة المعينة حينئذ إذا ثبت عنده قول المجتهد وجب عمله به، و الغالب أن مثل هذه الزامات منهم؛ لكف الناس عن تتبع الرخص، و إلا أخذ العامي في كل مسئلة بقول مجتهد أخف عليه، و أنا لا أدري ما يمنع هذا من النقل والعقل لكون الانسان مع ما هو أخف علىٰ نفسه من قول مجتهد مسوغ الاجتهاد، و ما علمت من الشرع ذمه عليه، و كان النبي ﷺ يحب ما يخفف عن أمته. والله سبحانه أعلم بالصواب" اھ[1].

اقول، و بالله سبحانه التوفيق: ابن ہمام نے جو یہ فرمایا کہ سائل نے جس وقت ایک حادثے میں دو مجتہدوں سے سوال کیا اور ان دونوں نے مختلف حکم بتایا تو چاہیے کہ سائل کا دل جس کی طرف مائل ہو اس کا حکم اختیار کرے، اور اگر اس کا بھی حکم اختیار کرے جس کی طرف سائل کے قلب کا میلان نہیں تو بھی جائز ہے، اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ امام معین کی تقلید کا التزام کرنے والے کو بلا ضرورت اس کی تقلید سے انتقال درست ہے؛ اس لیے کہ اس عبارت سے یہ امر واضح نہیں ہوتا کہ یہ حال تقلیدِ معین کا التزام کرنے والے کا ہے، یا اس کے غیر کا؟ اور نہ ہی یہ وضاحت ہوتی ہے کہ مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے یا مجتہد فی المذہب وغیرہ۔ اور مجتہد فی المذہب وغیرہ کی تقدیر پر مجتہد مطلق کی تقلید سے انتقال کے ممنوع ہونے میں بحث ہے، یہ لازم نہیں آتا۔ اور اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم بوقت ضرورت ہو، فلا یوافق غرض المتوهم.

(۱) فتح القدير، كتاب أدب القاضي، جلد:۷، ص: ۲۳۸، مركز اهل سنت بركات رضا گجرات.

اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حکم عروض عوارض کے بغیر اصل کے اعتبار سے ہو، اور جب ایسے عوارض لاحق ہوں کہ مجتہدِ معین کی تقلید لازم ہو جائے تو اس کلام سے اس کی نفی اور اس حال میں انتقالِ جواز لازم نہیں، چناں چہ ابن ہمام کی تصریح جو پیش تر گزر چکی، اور یاد دہانی کے لیے آگے بھی آئے گی، اس پر دلالت صریحہ رکھتی ہے۔

اور یہ جو مقولۂ فقہا نقل کیا ہے کہ: "مذہب سے انتقال کرنے والا اگر اجتہاد و برہان کے ساتھ انتقال کرے تو بھی مستحق تعزیر ہے، تو اگر بلا اجتہاد و برہان انتقال کرے گا تو بطریق اولیٰ گنہ گار اور مستحق تعزیر ہو گا" ـــ اس کے معنی یہ ہیں کہ مقلد کو جب تک اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل نہیں ہے، اس پر مقلد کا اطلاق کیا جائے، مثلاً کسی مقلد کو اجتہاد مطلق حاصل نہ تھا، اگر چہ اور کسی قسم کا اجتہاد حاصل ہو، پھر اس نے مذہبِ معین کے التزام کے بعد اپنے فہمِ اجتہادی سے بلا ضرورت اپنے امام کا مذہب چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کیا، تو یہ شخص تعزیر کا مستحق ہے، اس لیے کہ اس زمانے میں دلوں پر خواہش نفسانی کی اتباع غالب ہو گئی، تو اس انتقال میں، نیز انتقال کرنے والے کا مقصد محمود ہونا مشکل ہے، اور ائمہ مجتہدین پر طعن و تشنیع کا سبب بھی پیدا ہو گا، اور ہر عامی انتقال پر جری ہو جائے گا۔ اور مذاہبِ مجتہدین کو اپنی خواہشات کا آلہ بنا لے گا، تو جب صاحبِ ملکۂ اجتہاد کا یہ حال ہوا تو غیر مجتہد (یعنی عامی) اگر چہ کچھ پڑھا ہوا ہو، اس کے لیے بدرجۂ اولیٰ انتقال ممنوع اور موجبِ تعزیر ہے، تو اس میں ابن ہمام نے جو یہ فرمایا کہ: "اجتہاد سے مراد اس جگہ تحری اور تحکیم قلب لی جائے گی؛ اس لیے کہ عامی کے لیے اجتہاد نہیں ہوتا" ساقط ہے؛ اس لیے کہ وہ اجتہاد جو تقلید کے منافی ہے وہ اجتہاد مطلق مستقل ہے، اور اس کے علاوہ اجتہاد کے دیگر مراتب تقلید کے منافی نہیں، تو مقلد سے مراد (جو فقہا کے کلام میں مذکور ہے) مطلق مقلد ہے۔ خواہ اجتہاد مطلق کے علاوہ کسی قسم کا اجتہاد رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اب اس کا اپنے فہمِ اجتہادی کے ساتھ کسی مذہب سے انتقال ممکن ہے، تو پھر اجتہاد کو یہاں پر بمعنی تحری اور تحکیم قلب مراد لینے کی کیا حاجت ہے؟

هذا! و قد بقي ما في كلامه، و قد مر الإشارة إليه في ضمن رد قول شارح "التحرير" فليتذكر اللبيب، و ليكن علىٰ بصيرة بفضل الله الحسيب.

پھر ہم نے جو یہ کہا کہ بر تقدیرِ تسلیم ابن ہمام کا یہ حکم کرنا باعتبار اصل اور بالذات ہے نہ کہ مطلقاً، تو اگر عروض عوارض کے سبب تقلیدِ معین واجب ہو جائے تو اس حکم کے منافی نہیں۔ ابن ہمام کا کلام اس پر صراحۃً دال ہے، چناں چہ "فتح القدیر" کتاب القضا میں فرماتے ہیں کہ:

"جب قاضی مجتہد اپنے مذہب کو بھول کر اپنے مذہب کے خلاف حکم کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ حکم نافذ ہے، اور اگر قصداً کرے تو نافذ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہیں۔ بعض فقہا نے قولِ امام پر فتویٰ دیا ہے، اور بعض نے قولِ صاحبین پر۔ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ:

”اس زمانے میں نفوس پر اتباع ہویٰ و ہوس غالب ہے۔ اب جو کوئی اپنے مذہب کے خلاف حکم کرے گا تو وہ ہوائے باطل کے اتباع کے علاوہ نہ ہوگا۔ تو چاہیے کہ اس وقت دونوں صورتوں میں صاحبین کا قول ہی مختار ہو، کما قال:

”والوجه في هذاالزمان أن يفتیٰ بقولهما؛ لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل، لا لقصد جميل. و أما الناس فلأن المقلد ما قلد إلالیحکم لمذهبه لا بمذهب غيره. هذا كله في القاضي المجتهد“ اھ مختصراً، و قد مر تفصيله، فتذكر[1].

اب بہ نظرِ غور و انصاف ملاحظہ کرو کہ مولفِ تنویر نے نقل میں کچھ تصرف نہیں کیا۔ پس مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے کہ: ”صاحبِ تنویر نے ”قالوا“ کے سرے سے حرفِ ”فا“ کو اڑا دیا، اور خبر سے ”فتلك التشديدات الزامات منهم“ کو چھوڑ دیا۔ اور خیانت فی الدین کی انتہیٰ“ — محض بیجا ہے؛ اس لیے کہ مولفِ تنویر نے اس کلام کو ”حموی“ سے نقل کیا ہے، نہ کہ ”فتح القدير“ سے، تو اگر تصرف ہوگا تو سید حموی کا ہوگا، نہ مولف تنویر کا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ سید حموی نے بھی کچھ تصرف نہیں کیا، اس لیے کہ ”فتح القدير“ کی عبارت بلفظہ نقل ہو چکی، اس میں بہ نظرِ انصاف دیکھو کہ ”قالوا“ سے پہلے حرفِ ”فا“ کہاں ہے؟ البتہ ”عقد الفريد“ کی عبارت جو مولفِ معیار نے نقل کی ہے، اس میں ”فقالوا“ ہے۔ اس کا حال یہ ہے کہ وہ ”فتح القدير“ کی بلفظہ عبارت نہیں ہے، علامہ شرنبلالی یا ابن امیر حاج نے بطور خلاصہ ابن ہمام کی عبارت کو تقدیم، تاخیر اور تغیر کے ساتھ نقل کیا ہے، اس سے سید حموی کو کیا علاقہ؟

اور سید حموی نے جو ”فتلك التشديدات، إلخ“ کو چھوڑ دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ابن ہمام کا قول ہے، نہ کہ فقہا کا مقولہ، اور سید حموی کو ابن ہمام کے کلام سے مقولۂ فقہا کی حکایت مقصود ہے، تو وہ ”فتلك التشديدات“ کو کیوں نقل کرتے؟

بلا ضرورت ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال جائز نہیں

{اور جب کہ سرقہ اور خیانت نقل کی، فتح القدیر سے ثابت ہو چکی تو اب سنو! نفس مسئلہ انتقال کی تحقیق، سو ہر چند کہ بعد اثبات حقیقۃ بدون التعیین کے ادلہ اربعہ اور ۳۵؍ روایتوں سلف اور خلف سے، جن سے یہ معلوم ہو گیا ہے کہ سبیل مومنین کا یہی ہے کہ بدون التزام ایک مذہب معین، اتباع مجتہدین کیا کریں، حاجت اس کی نہیں رہی کہ جواز انتقال کو علاحدہ ثابت کریں، لیکن چوں کہ عند القوم والعلماء الأصولیین یہ مسئلہ مستقل ہو کر مندرج کتب اصول میں ہے؛ اس لیے ہم بھی علاحدہ ——}

(۱) فتح القدير، كتاب أدب القاضي، كتاب القاضي إلى القاضي، فصل آخر، جلد:۷، ص:۲۵۸، مرکز اهل سنت برکات رضا، پور بندر گجرات.

—— بیان کرتے ہیں۔ تو معلوم کرنا چاہیے کہ انتقال ایک مذہب سے طرف دوسرے مذہب کے درست ہے، بلاارتیاب، انھیں دلائل سے جن سے تقلید بطور عدم تعیین کے ثابت ہو چکی ہے۔ اب معلوم کرنا چاہیے کہ بعض ائمہ نے انتقال مذاہب میں بعض شروط بھی بیان کیے ہیں۔ چناں چہ رویانی نے کہا ہے کہ جواز انتقال میں تین شرطین ہیں: اول یہ کہ منتقل تلفیق نہ کرے۔ اور دوسرے یہ کہ منع رخص۔ اور تیسرے یہ کہ جس کی طرف انتقال کرتا ہے اس کو اہل فضل وعلم سے اعتقاد کرے، پس اس کی تقلید نہ کرے جس کو جاہل جانتا ہے۔ اور ابن دقیق العید نے کہا ہے کہ منتقل تلفیق نہ کرے۔ اور وہ مسئلہ جس میں مقلد تھا، قابل نقض کے ہو حکم سے، یعنی جو کہ مخالف اجماع کے اور قواعد کے اور نص کے اور قیاس جلی کے ہو۔ اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے ایک ہی شرط کو اختیار کیا ہے، یعنی یہ کہ وہ مسئلہ جس میں مقلد تھا اس قبیل سے ہو جو منقوض بحکم ہو سکے۔ اور بعضے نقل کرتے ہیں کہ انشراح صدر بھی ان کی شرط ہے۔ اور امام صلاح الدین العلائی نے کہا ہے کہ دو صورت میں انتقال مرجح ہے: اول یہ کہ مقلد پر مذہب ثانی میں تشدید سوا ہو۔ اور دوسرے یہ کہ مذہب اول کے معارض کوئی حدیث صحیح معلوم ہو۔ اور فاضل قندھاری کہتے ہیں کہ دوسری صورت میں مرجح کیا، بلکہ واجب ہے۔ سو تمام یہ تحقیق کتاب تقریر میں بھی ہے، اور شرح ابن امیر حاج میں بھی ہے۔ مگر شرح ابن امیر حاج میں بہت طوالت سے ہے؛ اس لیے عبارت تقریر کی نقل کی جاتی ہے۔ کہا تقریر میں: و قال الرو یاني: يجوز الانتقال بثلاثة شروط: أن لا يجمع بين مذهبين على صورة تخالف الإجماع، كمن تزوج بغير صداق و لا ولي و لا شهود، و أن يعتقد في من قلده الفضل بوصول أخباره إليه، فلا يقلد أميا في عمائه. و أن لا يتتبع الرخص، و تعقب العراقي الأخير بأنه إن أراد بالرخص ما ينقض فيه قضاء القاضي فحسن متعين، و إن أراد ما فيه سهولة على المكلف كيف ما كان يلزم أن يكون من قلد الإمام مالكا في المياه والأرواث؛ مخالفا لتقوى الله تعالى، و ليس كذلك. و تعقب الأول بأن الجمع المذكور ليس بضار؛ لأن مالكا لم يقل ببطلان أنكحة الشافعية بلا صداق، و لا الشافعي ببطلان أنكحة المالكية بلا شهود، لكن فيه نظر ظاهر، و وافق ابن دقيق العيد الرو ياني على الشرط الأول، و أبدل الثالث بأن لا يكون ما قلد فيه مما ينقض فيه الحكم، لو رفع. و اقتصر الشيخ عزالدين بن عبد السلام على اشتراط هذا. و ذكر الإمام العلائي أنه يرجح القول بالانتقال في صورتين: أحدهما: إذا كان مذهب غير إمامه يقتضي تشديدا و أخذا بالاحتياط. والثانية إذا رأى لخلاف مذهب إمامه دليلا من حديث صحيح، و لم يجد في مذهب إمامه جوابا قو يا منه، و لا معارضا راجحا عليه، إذ لا وجه لهجر الحديث الصحيح محافظة على مذهب التزمه. قلت: و هذا موافق لما نص عليه أحمد، والقدوري الحنفي، و مشى عليه ابن الصلاح وغيره. انتهى ما في التقرير، نقله الفاضل القندهاري. ثم قال: أقول: يجب الفرق بين الصورتين بأن الانتقال في الأولى احتياط، و في الثاني واجب، كما هو ظاهر كلام العلائي، انتهى ما في المغتنم. تو ظاہر ہے کہ شروط سے رویانی کی دو شرطیں اول: تو بوجہ اظہر باطل ہیں، جیساکہ عبارت سے تقریر کے گزرا، اور قبل اس کے مقامات متعددہ میں شرح تحریر وغیرہ کے بھی ذکر ہو لیا۔ اور شرط ثالث بے شک مسلم الثبوت ہے۔ ظاہر ہے کہ امی کی تقلید کیوں کر درست ہو؟ اسی جگہ سے شرط اول ابن دقیق العید کی، بھی باطل ہو گئی۔ اور شرط ثانی اس کی، جس میں شیخ ابن عبدالسلام موافق ہیں باعتبار مفہوم موافق کے تو صحیح ہے اور مسلم۔ لیکن باعتبار مفہوم مخالف کے وہ بھی باطل ہے نفس کلام سے ابن عبدالسلام کے، جو روایت نمبر ۲ میں گزری ہے۔ بلکہ یہ شرط باعتبار مفہوم مخالف کے مخالف ہے، ان ۳۵/ روایات کے، اور ادلہ اربعہ کے۔ اور انشراح صدر جو بعض روایات سے شرط ابن عبدالسلام کی معلوم ہوتی ہے، راجع ہے طرف ثالث شرط رویانی کے، اور ہمارے موافق ہے۔ اب رہیں دو شرطیں امام علائی کی سو وہ شرطیں جواز کی نہیں، بلکہ ترجیح انتقال کی ہیں۔ الحاصل ان شرطوں سے جو کہ حق ہیں، بھی انتقال مذہب ممنوع نہیں ہوتا، اور تقلید مذہب معین واجب نہیں ہوتی۔ فافهم. اور علمائے مذاہب میں سے بہت لوگوں سے جواز پر روایتیں ہیں، اور سب محقق لوگ جواز انتقال کے قائل ہیں، اگرچہ بعضے متاخرین جیسے صاحب قنیہ وقہستانی وغیرہ کہ جو حدیث وقرآن سے بے بہرہ ہیں، منتقل کے حق میں ان سے تعزیر مروی ہے، لیکن صاحب مذہب اور ان کے شاگردوں کاملین سے منقول نہیں۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے کہ: "ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال جائز ہے"، اور "قہستانی، صاحبِ قنیہ" اور انتقال سے منع کرنے والے فقہا کو قرآن واحادیث سے بے بہرہ ٹھہراتا ہے — اس کا حال خوب واضح ہو گیا کہ خود مولفِ معیار ہی قرآن و حدیث اور کلام محققین سمجھنے سے بے بہرہ ہے، اور ادب کے طریقوں اور علما کے طرز سے غافل ہے۔ اور ہم نے بر تقدیرِ تسلیم مولف کی نقول مذکورہ کے، اور جواز انتقال پر اس کی دلالت کی تقدیر پر اس سے یہ امر ثابت کیا کہ اس جواز سے مقصود منع انتقال کا رفعِ کلّی ہے، نہ کہ کلی طور پر اثبات انتقال کا۔ اور فن میزان کے ہر ابجد خواں پر مخفی نہیں ہے کہ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے، تو ان نقول سے بالکلیہ جواز انتقال ہر گز ثابت نہ ہوگا۔ اور جواز انتقال سے منع اور عدمِ منع کے اقوال میں تطبیق اس طور پر ہے کہ مانعین کا منع حالت غیر ضرورت اور اجتہاد و احتیاط کی طرف راجع ہے، اور تجویز، امور مذکورہ کے وجود کی طرف راجع ہے۔

{اور ملاعلی قاری پیچ رسالہ اپنے، سم القوارض کے لکھتے ہیں: و في "الظهيرية": روي عن أبي حنيفة أنه قال: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا، اهـ. فإذا كان لا يجوز تقليد الإمام من غير دليل في الأحكام، فكيف يجوز تقليد المقلدين الذين ما وصلوا إلى مقام المجتهدين؟}

اور مولف نے ملاعلی قاری کا یہ کلام جسے رسالہ "سم القوارض" سے نقل کیا ہے:

"أجمع الفقهاء و العلماء أن المفتي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد، فإن لم يكن من أهل الاجتهاد لا يحل له أن يفتي في ما لا يحفظ قولاً من أقوال المتقدمين" اهـ.

"یعنی "اصول بزدوی" میں کہا کہ فقہا اور علما نے اس امر پر اجماع کیا کہ مفتی اہل اجتہاد ہی سے ہو، اور اگر اہل اجتہاد سے نہ ہو تو حفظ اقوال متقدمین کے بغیر اس کو فتویٰ دینا حرام ہے"۔

اس کا حال یہ ہے کہ مولف کی عبارت منقولہ کو ملاعلی قاری نے قول فقہا کے لیے بطور دلیل نقل کیا ہے، لیکن مولف نے سابقہ کلام کو ذکر نہ کیا۔

اور "فتاویٰ ظہیریہ" سے اس بات پر بطور دلیل کہا:

"و في "الظهيرية": روي عن أبي حنيفة أنه قال: لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا"، اهـ.

"یعنی فقہا نے جو یہ کہا کہ مفتی کا مجتہد ہونا واجب ہے، یہ قول، امام سے ماخوذ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: جب تک مفتی کو ہمارے حکم کا ماخذ معلوم نہ ہو تو ہمارے قول پر فتویٰ نہ دے۔ اور ماخذ کا معلوم کرنا مجتہد کا کام ہے، تو ثابت ہوا کہ مفتی کو مجتہد ہونا چاہیے"۔

اب غور تو کرو! اس کلام کو منع انتقال اور جواز انتقالِ عامی سے کیا ربط و علاقہ؟

نعم! يجوز للعامي أن يقلد العالم، و لو مقلداً لضرورة أمر الدين، انتهى كلامه. پس عبارت میں ملا علی قاری کی نظر کرو غور سے کہ قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے تجویز تعزیر کے کیوں کر مقبول ہو بلا دلیل شرعی، و بغیر نقل کے مجتہدین سابقین سے؟ اور کلام شیخ ابن الہمام کا اور شارح ابن امیر حاج کا جس میں مانعین انتقال پر رد ہے، وہ تو عبارت سے شرح ابن امیر حاج کی، جو ملا حسن شرنبلالی نے نقل کی ہے، معلوم ہو گیا ہے۔ (معیار الحق)

اور خود مولفِ معیار اسی رسالۂ ملا علی قاری سے جو یہ نقل کرتا ہے:

"نعم! يجوز للعامي أن يقلد العالم، و لو مقلداً لضرورة الدين، اهـ "— یہ نقل مولف کے اس قول کو صراحۃً باطل کرتی ہے کہ: "قول قنیہ وغیرہ بیچ حق منتقل کے، بیچ تجویز تعزیر کے کیوں کر مقبول ہو بلا دلیل شرعی و بغیر نقل کے مجتہدین سے؟ انتہیٰ" — اس لیے کہ تم خود نقل کر چکے ہو کہ جس جگہ مجتہد کا قول معلوم نہ ہو تو امرِ دین کی ضرورت کے سبب عامی کے لیے علماے مقلدین کی تقلید جائز ہے، تو بالفرض اگر ہمیں امام ابو حنیفہ کا قول منتقل کے حق میں نہ ملا، تو تمھاری ہی نقل کے موافق صاحبِ "قنیہ" اور "قہستانی" وغیرہ جو علماے مقلدین سے ہیں، عامی ان کے قول پر عمل کرے گا۔

علاوہ ازیں منتقل کے اوپر تعزیر کو جائز قرار دینا "قہستانی" اور صاحبِ "قنیہ" کا قول نہیں، بلکہ علماے مجتہدین جیسے، ابو بکر جوزجانی، ابو منصور ماتریدی، ابو حفص کبیر، امام فخر الدین بن محمد، امام محمد اور امام ابو یوسف وغیرہ رحمۃ اللہ علیہم کا قول ہے، كما مر البعض من نقولهم، و سيجيء الباقي.

اس کے باوجود ہم پوچھتے ہیں کہ مولفِ معیار نے جوازِ انتقال اور ترک تقلید کی جو روایات نقل کی ہیں، وہ بھی جب تک اقوال مجتہد نہ ہوں گی، بقول مولف جوازِ انتقال کے لیے مثبت نہ ہوں گی، اور حال یہ ہے کہ ان میں کوئی بھی، قولِ مجتہد نہیں۔ ابن امیر حاج، سید بادشاہ، ابن ہمام، ابن نجیم، بحر العلوم، صاحبِ مغتنم الحصول اور مولوی حیدر علی ٹونکی وغیرہ، ابو منصور ماتریدی، ابو بکر جوزجانی کے مقابل نہیں ہو سکتے، اور ان میں سے کوئی مجتہد نہیں، پھر تمھارے ہی قول کے مطابق ان کا قول مثبت انتقال نہ ہو گا، اور انتقال کے جائز نہ ہونے کی ترجیح ثابت ہو گی۔

امام رافعی اور نووی کے کلام کا جواب

اب سنو کہ کہا سید بادشاہ نے شرح تحریر میں: فإن أرادوا (يعني: المشايخ القائلين من الحنفية بأن المنتقل من مذهب إلى مذهب آثم، يستوجب التعزير) هذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع المجتهد المعين، بالتزامه نفسه ذلك قولا أو نية شرعا، انتهى، كما نقله الشرنبلالي في العقد الفريد. اور امام نووی اور رافعی سے بھی یہی منقول ہے کہ انتقال جائز ہے۔ اور کہا نووی نے روضہ میں کہ جب کہ مذاہب مدون ہو گئے تو اب مقلد کو درست ہے انتقال کرنا ایک مذہب سے طرف دوسرے کے۔ چناں چہ شیخ جلال الدین السیوطی، جزیل المواہب میں فرماتے ہیں: الانتقال من مذهب إلى مذهب هو جائز، كما جزم به الرافعي، و تبعه النووي، و قال في الروضة: إذا دونت المذاهب، قيل: يجوز للمقلد أن ينتقل من مذهب إلى مذهب، إن قلنا: يلزمه الاجتهاد في طلب الأعلم، و غلب على ظنه أن الثاني أعلم ينبغي أن يجوز، بل يجب، و إن خيرناه فينبغي أن يجوز أيضا، اهـ. اس کلام میں سیوطی کے غور کرنا چاہیے کہ سیوطی نے جواز انتقال کو کیا محقق کیا ہے۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے شرح تحریر، رافعی اور نووی کا قول نقل کیا اس میں سے شارح تحریر کے کلام کا جواب تو بار بار گزر چکا، اور رافعی اور نووی کے کلام کا جواب یہ ہے کہ:

اول: تو یہ لوگ مجتہد نہیں، پھر تمھارے ہی قول سے ان کا قول جوازِ انتقال میں غیر مفید ہے۔

ثانیًا: یہ کہ اس کلام میں "روضہ" کی پوری عبارت نقل نہیں کی، اس عبارت مذکور کے آگے صراحۃً مذکور ہے کہ جوازِ انتقال کا یہ قول اہلِ اصول کے علاوہ کا مذہب ہے، اور اہلِ اصول نے مصلحت کے سبب اس سے منع کیا ہے، اور اس جگہ ابنِ برہان کے نزدیک اہلِ اصول کے قول کو ترجیح حاصل ہے، چناں چہ اس کی تصریح عن قریب آرہی ہے۔

تیسرے: یہ کہ یہ کلام اس شخص کے حق میں ہے جس کے لیے کوئی مذہب، معین نہیں ہوا، لیکن وہ شخص جس نے ایک مذہبِ معین اختیار کیا، اس کے لیے یہ حکم نہیں ہے۔

چوتھے: یہ کہ: یہ حکم دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور عروض مصلحت کے بغیر ہے، رہا مصلحت کو دیکھتے ہوئے تو انتقال ممنوع، اور تقلیدِ معین واجب ہے۔ چناں چہ سید سمہودی، رافعی اور نووی وغیرہ کا کلام نقل کرنے کے بعد اخیر میں یہی فرماتے ہیں، ان کی تصریح یہ ہے:

"وأما جواز الانتقال عنه بعد التزامه فيتلخص مما في "الروضة" حكاية خلاف فيه، و أن الراجح الجواز ما لم يتلقط الرخص، فإنه قال في أصل "الروضة": لا يشترط أن يكون للمجتهد مذهب مدون، و إذا دونت المذاهب فهل يجوز للمقلد أن ينتقل من مذهب إلى مذهب؟ إن قلنا: يلزمه الاجتهاد في طلب الأعلم، و غلب على ظنه أن الثاني أعلم، فينبغي أن يجوز، بل يجب، و إن خيرناه، و هو الأصح، فينبغي أن يجوز أيضا، كما لو قلد في القبلة هذا أياما و هذا أياما. و لو قلد مجتهدا في مسائل، و آخر في مسائل أخرى، و استوى المجتهدان عنده، و خيرناه، فالذي يقتضيه فعل الأولين الجواز، كما أن الأعمى إذا قلنا: لا يجتهد في الأواني والثياب، له أن يقلد في الثياب، واحداً و في الأواني آخر، لكن الأصوليين منعوا منه لمصلحة " اهـ. و قد علمت أن ما نسبه للأصوليين هو أحد المذهبين، و أن ما اقتضى كلامه ترجيحه، قد حكاه ابن برهان من أئمة الأصول وغيره، و كان الرافعي أراد بالأصوليين معظمهم. والمراد من توجيهه بالمصلحة ما أوضحه النووي بقوله: لئلا يلتقط رخص المذاهب، فإنه قال في زيادته الطويلة: وهل يجوز للعامي أن يتخير، و يقلد أيّ مذهب شاء؟ ينظر إن كان منتسبا إلى مذهب مبني على وجهين حكاهما القاضي حسين في أن العامي هل له مذهب، أم لا؟ أحدهما: لا، لأن المذهب لعارف الأدلة. فعلى هذا له أن يقلد

من شاء، أم يبحث عن أشد المذاهب، فيقلد أهله وجهان كالبحث عن الأعلم، و به قطع أبو الحسن الكيا يلزمه، و هو جار في كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء و أصحاب سائر المذاهب؛ لئلا يلتقط رخص المذاهب، بخلاف العصر الأول، فلم يكن المذاهب مدونة، فيلتقط رخصها. فعلىٰ هذا يلزمه أن يختار مذهبا يقلده في كل شيء، و ليس له التمذهب بمجرد التشهي، و لا بما وجد عليه آباءه. هذا كلام الأصحاب، والذي يقضيه الدليل أنه لا يلزمه التمذهب بمذهب معين، بل يستفتي من شاء، أو من اتفق، لكن من غير تلقط الرخص، فلعل من منعه لم يثق بعدم تلقطه" اھ.

{پس نقل کرنا سیوطی کا بعض مالکیوں کے قول کو جو متضمن ہو منع انتقال پر جیسا کہ مولف نے نقل کیا ہے، اگر تسلیم بھی کیا جائے تو بطور طعن اور تعریض کے اس مالکی پر ہوگا، کما لا یخفی. (معیار الحق)}

اب یہ بات واضح ہوگئی کہ سیوطی کا بعض مالکیہ کا قول نقل کرنا جو منع انتقال میں نص صریح ہے، بر سبیل تعریض و تشنیع نہیں، بلکہ بطریق تفصیل ہے، اور محققین اہلِ اصول کے موافق ہے، اور مصلحت عارضہ کی طرف نظر کرتے ہوئے منع انتقال کی ترجیح کی طرف اشارہ ہے، کما مر عن ابن برهان. اور باقی ارباب مذہب شافعی کے مطابق ہے۔ تعریض تو جب ہوتی کہ سیوطی کا مذہب جواز انتقال ہوتا، اور نقل مذکور سے ان کا یہ مذہب ہونا ثابت نہ ہوا۔ اور علماے حنفیہ بھی جو انتقال سے منع فرماتے ہیں، بہ نظرِ مصلحت ہی فرماتے ہیں؛ کہ وہ اس زمانے میں موجود ہے۔ اور بہ نظرِ اصل اور زمانۂ سابق کے اعتبار سے ممانعت نہیں، اسی لیے مذہب مالکی کے بعض ارباب افتا فرماتے ہیں:

"اليوم من تحول من مذهبه فبئس ما صنع" اھ. نقله السيوطي في "جزيل المواهب".

یعنی باعتبار زمانہ سابق (کہ وہ زمانۂ صحابہ کرام و تابعین تھا) انتقال کرنا جائز تھا، اور اِس زمانے میں مذہب سے انتقال کرنا بہت برا ہے۔ اور اس کی وجہ بارہا مذکور ہوچکی کہ اس میں مذاہبِ مجتہدین کے ساتھ تخفیف و تلاعب کا خوف ہے، اور اکابر دین پر طعن و تشنیع کا غالب احتمال ہے، اور نفوس مسلمین پر غلبۂ شہوت کے سبب ہے، جیسا کہ علامہ شامی نے اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اور ہم نے اس کلام کو بہ تفصیل نقل کردیا ہے، بطور یاد دہانی یہاں پر اس کا خلاصہ لکھتے ہیں:

"فتاویٰ سراجیہ" سے "در مختار" میں نقل کیا ہے کہ:

"جو حنفی اپنا مذہب چھوڑ کر مذہب شافعی کی طرف نقل کرے، اس کو تعزیر کرنا چاہیے"۔

علامہ شامی نے اس حکم کو اس صورت پر محمول فرمایا کہ ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف انتقال کسی غرض محمود کے لیے نہ ہو، اور انتقال کی دو صورتیں نکالیں: ایک تو اپنے مذہب کے ضعف کے ظاہر

ہونے اور مذہب غیر کی قوت کے وقت، قوتِ اجتہادی کے حصول کی صورت میں۔ اور ایک اس کے علاوہ۔ پہلی صورت کو "غرض محمود" فرمایا، اور اس کے علاوہ کو "غیر غرض محمود" میں داخل کیا، چناں چہ ان کے کلام کا اقتباس حسب ذیل ہے:

"إذا كان ارتحالا لا لغرض محمود شرعا، لما في "التتارخانية": "و لو أن رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له، كان محمودا ماجورا. أما انتقال غيره من غير دليل، بل لما يرغب من غرض الدنيا و شهوتها، فهو المذموم الآثم، والمستوجب للتعزير والتاديب؛ لارتكابه المنكَر في الدين، و استخفافه بدينه و مذهبه.اه و إنما أطلنا في ذلك؛ لئلا يغتر بعض الجهلة بما يقع في بعض الكتب من إطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد، فيحملهم علىٰ تنقيص الأئمة المجتهدين، فإن العلماء حاشاهم الله تعالىٰ أن يريدوا الازدراء بمذهب الشافعي أو غيره، بل يطلقون تلك العبارات بالمنع من الانتقال؛ خوفا من التلاعب بمذاهب المجتهدين. نفعنا الله تعالىٰ بهم، و أماتنا علىٰ حبهم. آمين[۱] "، اه مختصراً هاهنا، و قد مر مستوفى قبل.

اور کہا مولانا بحر العلوم لکھنوی نے شرح مسلم میں: لا يجب الاستمرار، و يصح الانتقال، و هذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن و يعتقد به، و لكن ينبغي أن لا يكون الانتقال للتلهي، فإن التلهي حرام قطعا في التمذهب كان أو في غيره، اه. اور قبل اس عبارت کے فرمایا ہے: حتى شدد بعض المتأخرين المتكلفين، و قالوا: الحنفي إذا صار شافعيا، يعزر. و هذا تشريع من عند أنفسهم، اه. پس ان روایات سے جواب ان روایات کا جن میں منتقل کے حق میں تعزیر کا حکم دیا ہے، اور جناب مولف نے وہ روایتیں نقل کی ہیں، بھی ہو گیا۔ (معیار الحق)

اب دیکھو! علامہ شامی کے اس کلام سے بخوبی واضح ہو گیا کہ مانعین انتقال کا منع، مصلحت عارضہ کی طرف راجع ہے، جو مذاہبِ مجتہدین کے ساتھ خوف تلاعب ہے، اور جائز قرار دینے والوں کی تجویز عروضِ مصلحت سے قطع نظر اصل کی طرف راجع ہے، چناں چہ بحر العلوم کا کلام (جس کو خود مولفِ معیار نے نقل کیا ہے) اسی مدعا کی تائید کرتا ہے، کما قال:

"لا يجب الاستمرار، و يصح الانتقال، و هذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن و يعتقد به، لكن ينبغي أن لا يكون الانتقال للتلهي، فإن التلهي حرام قطعا" اه[۲].

(۱) ردالمحتار، كتاب الحدود، باب التعزير، مطلب: في ما إذا ارتحل إلى غير مذهبه، و مطلب: العامي لا مذهب له، جلد:٤، ص: ٨، دارالفكر بيروت.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، خاتمة في الاجتهاد والتقليد، مسئلة: لا يرجع المقلد عما عمل به اتفاقا، ج:٢، ص: ٤٣٨، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

البتہ علامہ شامی اور بحر العلوم کے کلام میں یہ فرق ہے کہ علامہ شامی نے انتقال میں خوف تلاعب کو معتبر مان کر اس سے منع فقہا نقل کی، اور بحر العلوم نے نفس تلاعب کو معتبر مانا۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز حرام ہوتی ہے، تو اس کی طرف لے جانے والے اسباب بھی حرام ہوتے ہیں، اور جب اس زمانے میں انتقال مذہب غالبًا تلاعب کی جانب لے جانے والا ہوا تو جس طرح نفس تلاعب حرام ہوگا، ایسے ہی اس کی طرف لے جانے والا انتقال بھی حرام ہوگا۔

اب باعث تخصیص تعزیر کا، مشائخ سے معلوم کرنا چاہیے، وہ یہ ہے کہ انتقال منتقل کا واسطے کسی غرض نیک شرعی کے نہ ہو بلکہ واسطے اتباع نفس کے ہو۔ جیسا کہ ایک شخص سے عہد میں ابو بکر جوزجانی کے واقع ہوا تھا۔ چناں چہ محقق شامی نے رد المحتار، حاشیہ در مختار میں نقل کیا ہے: قوله: حنفي ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر، أي: إذا كان ارتحاله لا لغرض محمود شرعاً، كما في التاتارخانية: حكي أن رجلا من أصحاب أبي حنيفة خطب إلى رجل من أصحاب الحديث ابنته، في عهد أبي بكر الجوزجاني، فأبى إلا أن يترك مذهبه، فيقرأ خلف الإمام، و يرفع يديه عند الانحطاط، و نحو ذلك، فأجابه و زوجه، فقال الشيخ بعد ما سئل عن هذه و أطرق رأسه: النكاح جائز، و لكن أخاف عليه أن يذهب إيمانه وقت النزع؛ لأنه استخف بمذهبه الذي حق عنده، و تركه لأجل جيفة منتنة، و لو أن رجلا برئ من مذهبه باجتهاد وضح له كان محموداً ماجورا، اهـ. (معیار الحق)

اب یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ مولف معیار نے علامہ شامی کا کلامِ مذکور نقل کر کے اس سے جو یہ امر مستفاد کیا کہ: ”منتقل کا انتقال اگر کسی ”غرض محمود“ کے لیے نہ ہو تو موجبِ تعزیر ہے، اور غرض محمود کے لیے جائز ہے“ — یہ امر مسلّم اور صحیح ہے لیکن علامہ شامی کے نزدیک اس محل میں غرض محمود دوسرے مذہب میں ملکۂ اجتہاد کے سبب ظہور حق کا نام ہے، اور اس کے علاوہ انتقال، اتباعِ خواہش نفسانی میں داخل ہے، لہٰذا اس کلام سے مولف کا مقصد حاصل نہ ہوا۔

أقول: خذ ما صفا من هذا النقل و دع ما كدر، و اعلم أن معنى الاجتهاد في كلام الشامي هو الذي قاله العلامة ابن أمير الحاج في شرح التحرير للشيخ ابن الهمام، كما مر في عدة العقد الفريد، أعني به التحري و تحكيم القلب؛ لأن العامي أين له الاجتهاد؟

اور مولف جو یہ کہتا ہے کہ: ”خذ ما صفا من هذا النقل، و دع ما كدر“ اس کے معنی اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ جو چیز اپنی خواہش کے مطابق ہو اس کو قبول کر لو اور جو چیز اپنی خواہش کے مخالف ہو اس کو رد کر دو۔ اور خواہش نفسانی کے مخالف معاملے میں اسی شخص کا قول (جس کو بارہا مستند اور علامہ، محقق قرار دیا تھا، اور اسی کے کلام پر اپنی دلیلوں کا مدار رکھا تھا) جھوٹا اور قابل رد قرار دو۔ اور خواہش نفسانی کے موافق معاملے میں اسی شخص کو امام کا امام باقی رکھو! یہ بات مسلمانوں کی شان سے بہت عجیب ہے۔ البتہ اس طرح کی باتیں یہود سے واقع ہوتی ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ[1]﴾

(۱) القرآن، سورة البقرة: ۲، آیت: ۸۵.
ترجمہ: تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔

اور یہ جو کہتا ہے کہ: ”مراد اس جگہ اجتہاد سے تحری اور تحکیم قلب ہے، اس واسطے کہ عامی کے لیے اجتہاد نہیں ہوتا“ — سراسر لغو و بے معنی ہے؛ اس لیے کہ شامی کی عبارت میں ”عامی“ کا لفظ نہیں ہے کہ اس کے لیے اجتہاد نہ ہو، اس میں تو یہ ہے کہ ”و لو أن رجلا برئ من مذهبه، إلخ“ تو ممکن ہے کہ رجل مذکور کسی قسم کے اجتہاد کے ساتھ متّصف ہو، اور اپنی قوتِ اجتہادی سے کسی مذہب کی خوبی اور کسی مذہب کا ضعف معلوم کرلے۔ اور بالفرض اگر لفظ ”عامی“ بھی مذکور ہو تو اس سے مراد مقلد ہے، جو مجتہد مطلق کے مقابل میں آتا ہے، تو یہ عامی، مجتہد فی الجملہ سے منافات نہیں رکھتا۔ دیکھو! علامہ شامی کلام اول کے مقابلے میں فرماتے ہیں:

”أما انتقال غيره من غير دليل، بل لما يرغب من غرض الدنيا و شهوتها فهو المذموم“ إلخ[1].

یعنی مجتہد کا انتقال دلیل شرعی معتبر کے ساتھ خالصاً لوجہ اللہ، دین کے اچھے مقصد کے لیے ہوتا ہے۔ تو اس میں کچھ قباحت نہیں، لیکن غیر مجتہد کا انتقال جو بے دلیل ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے اندر فہمِ دلیل کی لیاقت نہیں ہے۔ یہی وصف برا، باعث گناہ و تعزیر ہے۔

جب مولف نے اس میں اجتہاد سے مراد ”تحری“ لے لیا تو ”دلیل“ سے کیا مراد لے گا؟ اور غیر مجتہد کو ایسی دلیل، جس سے مذاہب کی قوت و ضعف معلوم کرلے، کب حاصل ہوتی ہے؟ تو عامی متحری ایسی دلیل کہاں سے لائے گا؟ اللہ رب العزت ایسی نافہمی اور تعصب بیجا سے پناہ دے! اور مرتکبین کو ہدایت فرمائے۔

اور وہ جو مولفِ معیار بعض علما سے انتقال کی بعض شرطیں نقل کرکے اس پر ردو قدح کرتا ہے، اگرچہ اس میں بہت سے شبہات اور اغلاط ہیں، لیکن چوں کہ وہ ہمارا مستند کلام نہیں، اور نہ ہماری غرض اس پر موقوف، لہٰذا ہم اس کی طرف التفات نہیں کرتے۔

شرح عین العلم کی عبارت سے اعتراض، مولف کی بے خبری کی دلیل

قال: (صاحب التنویر) اور کہا ملا علی قاری نے ”شرح عین العلم“ میں: فلو التزم أحد مذهبا، كأبي حنيفة أو الشافعي رحمهما الله، فلزم عليه الاستمرار، فلا يقلد غيره في مسألة من المسائل، اهـ.

أقول: اس کے دو جواب ہیں: اول یہ کہ ملا علی قاری نے اسی شرح عین العلم میں یہ بھی کہا ہے: و من المعلوم أن الله سبحانه تعالىٰ ما كلف أحدا أن يكون حنفيا، أو مالكياً... إلى آخر ما نقلناه سابقا. تو دیکھو کہ یہاں تو یہ اعتراف ہے کہ اللہ نے کسی پر واجب نہیں کی تقلید ابو حنیفہ کی خاص کر، اور مولف کی روایت میں اگر تسلیم کی جائے، قول بالوجوب ہے بسبب التزام کرنے کے، اور ظاہر ہے کہ التزام حجت شرعی موجب وجوب کے نہیں، تو دونوں کلام ان کے متعارض ہوئے، و إذا تعارضا تساقطا. (معیار الحق)

(۱) رد المحتار، کتاب الحدود، ج:٤، ص:٢٤٩، دار الفكر، بيروت، لبنان.

قال صاحب التنویر: اور کہا ملا علی قاری نے "شرح عین العلم" میں، الخ۔

قال مولف المعیار: اس کے دو جواب ہیں، الخ۔

اقول: انصاف کرنے والو! ذرا غور کرنا چاہیے کہ مولفِ معیار کس طرح اصل روایت پر اطلاع کے بغیر اعتراض و جواب کے لیے تیار ہوجاتا ہے، اور ہر شخص پر زبان طعن و تشنیع دراز کرتا ہے! اس کی تفصیل یہ ہے کہ صاحبِ تنویر نے "شرح عین العلم" ملا علی قاری سے نقل کیا کہ "جس وقت کوئی شخص کسی مذہب –جیسے مذہب ابوحنیفہ– کا التزام کرے، اس پر استمرار لازم ہے، تو کسی مسئلے میں غیر کی تقلید نہ کرے" اس کے جواب میں مولفِ معیار نے پہلے یہ کہا کہ:

"ملا علی قاری نے اسی "شرح عین العلم" میں یہ بھی کہا ہے کہ: "ظاہر ہے یہ بات کہ اللہ تعالی نے کسی کو یہ تکلیف نہیں کی کہ شافعی ہو، یا حنفی، یا مالکی، انتہی"— اب ملا علی قاری کے دونوں کلام متعارض ہوئے، اور قاعدہ کلیہ "إذا تعارضا تساقطا" کے مطابق دونوں قول پایۂ اعتبار سے ساقط ہوئے"۔

شاید مولفِ معیار کی نظر سے "شرح عین العلم" نہیں گزری۔ اور بطریق رجم بالغیب[1] مستعدّ جواب ہوکر نہیِ صریح: ﴿وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ ؕ اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا[2]﴾ کا مرتکب ہوا۔

کلام مذکور کا حال یہ ہے کہ ملا علی قاری نے بعض کا یہ قول اپنی تحقیق کے خلاف، قول محقق کے مقابلے میں بطور حکایت نقل کیا ہے، ورنہ ملا علی قاری کے نزدیک بلاضرورت و اجتہاد ہرگز انتقال جائز نہیں، چناں چہ اس سے پہلے ان کے کلام کی تصریح رسالہ "ردقفال" سے ہم نقل کرچکے۔

اور "شرح عین العلم" کی عبارت جس کو مولفِ معیار نے اپنے زعم میں معارض ٹھہرایا، یہ ہے:

"لا في محل الخلاف، أي: لا يحتسب فيه إلا في المتفق علىٰ كونه منكرا، فكل ما هو في محل الخلاف و الاجتهاد فلا حسبة فيه، كأكل الشافعي الضب، فليس للحنفي أن ينكر عليه، أي: على الشافعي في أكل الضب، و كذا في أكل الضبع، و متروك التسمية عمدا بالذبح، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي في شربه النبيذ الذي ليس بمسكر، و تناوله ميراث ذوي الأرحام، و جلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار، إلى غير ذلك من مجاري الاجتهاد. نعم! لو رأي الشافعي شافعيا يشرب

(۱) رجم بالغیب: بغیر سوچے سمجھے، اٹکل سے۔

(۲) القرآن، سورة بني اسرآءيل: ۱۷، آيت: ۳۶.

ترجمہ: اور اس بات کے پیچھے نہ پڑ جس کا تجھے علم نہیں، بیشک کان اور آنکھ اور دل ان سب سے سوال ہونا ہے۔

النبيذ، أو ينكح بلا ولي، و يطأ زوجته، أو رأي الحنفي حنفيا يلعب بالشطرنج، أو يلبس الثوب الأحمر، أو ياتي بما هو حرام عند إمامها دون إمام آخر، فهذا في محل النظر، كما في "الإحياء". والأظهر له الحسبة والإنكار؛ إذ لم يذهب أحد من المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره، و لا أن الذي أدى اجتهاده في التقليد إلى شخص رآه أفضل العلماء أن له أن ياخذ بمذهب غيره، فينتقد من المذاهب أطيبها عنده، بل على كل مقلد اتباع مقلده في كل تفصيل، فإن مخالفته للمقلد متفق على كونه منكرا بين المحصلين، و هو عاص بالمخالفة، إلا أنه جوز تقليد غيره من الأئمة في بعض المسائل، فإذا اعتذر و قال: أنا مقلد للشافعي رحمه الله تعالى، أو الحنفي في هذا الباب يرتفع عنه الاحتساب. والله أعلم بالصواب. و قد ذهب جمع إلى أنه لا حسبة إلا في مثل الخمر والخنزير، و ما يقطع بكونه حراما، كأكل الميتة والدم، و ما أجمع على تحريمه حيث جوزوا لكل مقلد أن يختار من المذاهب ما أراد رفقا بهم، و لعل وجه كلامهم ما ورد من أن الله سبحانه يحب أن يوتى رخصه، كما يحب أن يوتى عزائمه. و قد قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ فمن تبع عالما لقي الله سالما. و من المعلوم أن الله سبحانه تعالى ما كلف أحدا أن يكون حنفيا، أو مالكياً، أو شافعيا، أو حنبليا"، اھ بقدر الحاجة.

اقول: ملاعلی قاری نے جو یہ فرمایا کہ بعض مسائل میں دوسرے مجتہد کی تقلید کو جائز قرار دیا گیا ہے، یہ انھی صورتوں میں ہے جن کو ہم بارہا مستثنیٰ کر چکے ہیں۔ اب بغور ملاحظہ کرو کہ صاحبِ تنویر کا کلام، ملاعلی قاری کے مخالف کہاں؟ اور ملاعلی قاری کے دونوں کلاموں میں تعارض کب ہے؟

> دوسرا یہ ہے کہ جو لوگ قول مخالف دلیل کے، ابوحنیفہ اور شافعی کا نہیں مانتے، ان کے آگے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس کے، اور مخالف ۳۵ر روایات ائمہ سلف اور خلف کے، ملاعلی قاری کا پیش کرنا سوائے مضحکہ کے کیا تصور کیا جائے؟ انصاف ہے کہ تمام جہان کے مقابل اکیلا ملاعلی قاری کس طرح ہو سکتا ہے؟ مثل مشہور ہے کہ 'نقار خانہ میں طوطی کی کون سنتا ہے؟ (معیار الحق)

اور وہ جو جواب ثانی میں کہا ہے کہ: "جو لوگ مخالف دلیل کے قول ابوحنیفہ اور شافعی کا نہیں مانتے، ان کے واسطے قول مخالف قرآن اور حدیث اور اجماع اور قیاس اور مخالف ۳۵ر روایات کے پیش کرنا سوا مضحکہ کے کیا ہے، انتہیٰ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مباحث سابقہ سے ناظرین منصفین پر واضح ہو گیا ہو گا کہ ملتزم کے لیے تقلیدِ معین کے وجوب کا مسئلہ قرآن شریف، حدیث، اجماع اور قیاس کے موافق ہے۔ اور ۳۵ر روایتیں جو مولفِ

معیار نے نقل کی ہیں، ان میں سے ہر ایک کا محمل جدا ہے، ہم تقلیدِ معین کا جس طور پر قول کرتے ہیں، یہ روایتیں ان کی نفی نہیں کرتیں۔ اور اجتہاد اور فہم دلیل کا دعویٰ، اور امام ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ ائمہ مجتہدین سے مقابلے کا خیال جو مولفِ معیار میں سمایا ہے، سراسر خیال خام ہے۔ مولفِ معیار کو تو ملکۂ عالمانہ بلکہ استعداد کامل طالبانہ بھی نہیں ہے، ورنہ زبان پر ایسے بے کار دعوے نہ لاتا۔ اور میدان تحقیق میں اس طرح سرگرداں نہ ہوتا، اور روایات کے مذکورہ محامل کو سمجھ کر اکابرِ دین پر زبانِ لعن وطعن دراز نہ کرتا۔ اور اپنی کتاب اور اس کی ہذیانات کو نقار خانہ اور ملا علی قاری کے کلام کو آوازِ طوطی، ضرب المثل میں نہ بناتا۔ اور اس امر میں جسے شبہہ ہو وہ مولفِ معیار اور راقم الحروف کا کلام ملاحظہ کرے، تاکہ قول کی سچائی اور حقیقت حال واضح ہوجائے. والله سبحانه الموفق، يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

صاحبِ بحر کا کلام سمجھنے میں مولفِ معیار کی غلطی کا بیان

> **قال:** (صاحب التنویر) اور کہا صاحبِ بحر الرائق نے رسالۂ زینیہ میں: "فوجب علیٰ مقلد أبي حنيفة أن يعمل به، و لا يجوز له العمل بقول غيره، اه .
> **أقول:** یہ قول صاحبِ بحر کا مطلق تقلید ابو حنیفہ میں نہیں ہے، بلکہ ایک مسئلۂ خاص میں، یعنی وقتِ عصر میں، جو ان کے نزدیک اس مسئلہ میں مذہب ابو حنیفہ کا قوی اور مدلل ہے، یہ قول فرمایا ہے، چناں چہ یہ کلام صاحبِ بحر کا اسی رسالہ کے اخیر میں اس امر پر تصریح کر رہا ہے، فرماتے ہیں: فإذا ظهر لنا مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة في هذين الوقتين، و ظهر أيضا دليله و قوته و صحته، و أنه أقوى من دليلهما، وجب علينا اتباعه والعمل به، والاختيار به، انتهى كلامه. سو دیکھو چالاکی حضرت مولف کی کہ قول وجوب اتباع کو ایک مسئلہ میں، دلیل ٹھہرایا ہے وجوب اتباع کی ہر مسئلہ میں! افافهم. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور کہا صاحبِ بحر الرائق نے "رسالۂ زینیہ" میں، الخ۔

قال مولف المعیار: یہ قول صاحبِ بحر کا مطلق تقلید ابو حنیفہ میں نہیں ہے، الخ۔

اقول: صاحبِ بحر کا یہ کلام "فوجب على مقلد أبي حنيفة أن يعمل به، و لا يجوز له العمل بقول غيره، اه "مطلق امام ابو حنیفہ کی تقلید میں ہے، نہ کہ خاص وقتِ عصر میں، اس لیے کہ اس کلام میں کوئی لفظ ایسا نہیں ہے جو تقیید کا فائدہ دیتا ہو، اور نہ اس کا کوئی قرینۂ خارجی مقتضی ہے۔ ہاں! اتنی بات مسلّم ہے کہ وقتِ عصر میں بھی یہی حکم ہے، وجہ یہ ہے کہ مقلدِ محض کو تو کسی طرح عوارض مذکورہ سابقہ کے بغیر اپنے امام کی تقلید سے ہٹنا جائز ہی نہیں۔ اور وہ مقلد جو مجتہد فی الجملہ ہو، اس کے لیے یہ حکم ہے کہ دلیل کی قوت وضعف دیکھ کر قولِ امام اعظم اور صاحبین وغیرہ تلامذۂ امام میں سے اقویٰ اور ارجح کو اختیار کرے، نہ کہ مطلقًا۔

قال في "الدر المختار":

"والأصح كما في "السراجية" وغيرها: أنه يفتي بقول الإمام على الإطلاق، ثم بقول الثاني، ثم بقول الثالث، ثم بقول زفر والحسن بن زياد، و صحح في "الحاوي القدسي" قوة المدرك، اهـ"[1].

قال عليه العلامة الشامي:

"والذي يظهر في التوفيق أي بين ما في "الحاوي" و ما في "السراجية" أن من كان له قوة إدراك لقوة المدرك يفتي بالقول القوي المدرك، و إلا فالترتيب. أقول: يدل عليه قول "السراجية". والأول: أصح إذا لم يكن المفتي مجتهدا، فهو صريح في أن المجتهد – يعني من كان أهلا للنظر في الدليل– يتبع من الأقوال ما كان أقوىٰ دليلا، وإلا اتبع الترتيب السابق" اهـ"[2].

اسی تحقیق کے مطابق مقلدِ محض کے لیے صاحبِ بحر یہ حکم فرماتے ہیں کہ اس کو مطلقاً قولِ امام پر عمل کرنا واجب ہے، اور مجتہد فی الجملہ کے لیے یہ حکم دیتے ہیں کہ وقتِ عصر میں امام کی دلیل کو ملاحظہ کرلے، اور قوتِ دلیل کے سبب مذہبِ امام ہی پر فتویٰ دے، نہ مذہب صاحبین پر۔ تو پہلا کلام تو مقلدِ محض کے حق میں عموماً جملہ مسائل میں تھا، اور دوسرا کلام دلیلوں کے جاننے والے کے بارے میں خاص وقتِ عصر میں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلا کلام اس واسطے ہے کہ امام ابو حنیفہ کی تقلید کرنے والے پر واجب ہے کہ ان کے ہی قول پر عمل کرے، اور قولِ غیر پر، خواہ وہ غیر مستقل مذہب والا ہو یا نہ ہو، ہرگز عمل نہ کرے۔ اور دوسرا کلام اس بات میں خاص ہے کہ وقتِ عصر میں قوتِ دلیل کے سبب امام ہی کے قول پر فتویٰ دینا چاہیے، نہ کہ قولِ صاحبین پر، تو ان دونوں متضاد اقوال میں سے صرف ایک کو دوسرے کی تقیید کا موجب گرداننا کیوں کر ممکن ہوگا؟

اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ: اگرچہ اس کلام ثانی سے صاحبِ بحر کا مقصد اسی امر کو ثابت کرنا ہے کہ وقتِ عصر میں مذہبِ امام ابو حنیفہ کو ہی اختیار کرنا واجب ہے، لیکن اس کی دلیل عام ہے، اور مقلد کے لیے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہ کی تقلید کے وجوب کے لیے مفید ہے۔ اور دلیلِ عام کے ساتھ ثبوتِ خاص کا طریقہ اس طور پر ہے کہ خاص کو عام کا فرد جان کر عام کے لیے حکم ثابت کیا، تو عام کے ضمن میں وہ حکم خاص میں بھی ثابت ہو جائے گا۔ مثلاً محل مذکور میں وقتِ عصر میں امام کی تقلید خاص ہے، اور تمام مسائل تقلیدیہ میں امام کی تقلید عام ہے، اور جب مقلد پر تمام مسائل تقلیدیہ میں امام کی تقلید واجب ہوئی تو وقتِ عصر میں بدرجۂ اولیٰ

(۱) الدر المختار، مقدمة الكتاب، ج:١، ص: ٧٠، ٧١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.
(۲) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:١، ص: ٧١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

واجب ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی کہے: زید ضاحک ہے، اس لیے کہ زید انسان ہے، اور ہر انسان ضاحک ہے، پس زید ضاحک ہے۔ اب یہاں یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان جو حد اوسط ہے، اس سے مراد زید ہے، اس لیے کہ اس صورت میں بھی مصادرہ لازم ہوگا۔ اور نیز قرینۂ تخصیص کے بغیر عام کی تقیید ماننا پڑے گی، چناں چہ فن برہان کے ابجد خوانوں پر یہ مضمون بالکل واضح ہے۔ دیکھو! علامہ شامی نے صاحبِ بحر کے اسی کلام سے، جس کو اوقات صلاۃ میں فرمایا، اس سے جملہ مسائل میں امام ابو حنیفہ کی تقلید کے وجوب کا حکم استفادہ فرمایا ہے، اور اسے علی العموم لیا ہے، اگر چہ بحث وقتِ عصر میں تھی، کما قال:

"بل في شهادات "الفتاویٰ الخيرية": المقرر عندنا أنه لا يفتي و يعمل إلا بقول الإمام الأعظم، ولا يعدل عنه إلى قولها، أو قول أحدهما، أو غيرهما إلا لضرورة، كمسألة المزارعة، و إن صرح المشايخ بأن الفتوىٰ على قولها؛ لأنه صاحب المذهب، والإمام المقدم، و مثله في "البحر" عند الكلام علىٰ أوقات الصلاة. و فيه من كتاب القضاء: يحل الإفتاء بقول الإمام، بل يجب و إن لم يعلم من أين قال" اھ[1].

توامامِ اعظم کے قول پر افتا کا وجوب اور دوسرے مجتہدین (خواہ صاحبین ہوں، یا ان میں سے کوئی ایک، یا ان کے علاوہ جیسے امام زفر، حسن بن زیاد، امام مالک، امام شافعی وغیرہ، رحمۃ اللہ علیہم) کے اقوال کے ترک کا وجوب، جو "فتاویٰ خیریہ" سے مفہوم ہے، در حقیقت بحر کے کلام سے بھی، علامہ شامی کے نزدیک وہی مفہوم ہے۔ اسی لیے فرمایا: "و مثله في البحر" تو واضح ہو گیا کہ صاحبِ بحر کو جملہ مسائل میں امام اعظم کی تقلید کا وجوب ثابت کرنا منظور ہے، نہ کہ خاص وقتِ عصر میں۔ اور خود صاحبِ بحر کے کلام سے اس پر قرینۂ واضحہ یہ ہے کہ اس کلام کی دلیل میں شیخ قاسم کا قول: "فوجب علىٰ مقلد أبي حنيفة أن يعمل به، إلخ" نقل کرتے ہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ بعدِ عمل اپنے امام کی تقلید سے رجوع صحیح نہیں۔ اور شیخ قاسم کا یہ قول مطلق تمام مسائل میں امام ابو حنیفہ کی تقلید کے بارے میں ہے، نہ کہ خاص وقتِ عصر میں۔ لیکن مولفِ معیار نے جب شیخ قاسم کے اس کلام کو جو علی العموم وجوبِ تقلید پر دلالت کرتا ہے، اپنے مدعا کے منافی دیکھا، اور وقت عصر کے ساتھ صاحبِ بحر کے کلام کی تخصیص کو "توجيه الكلام بما لا يرضىٰ قائله به" سمجھا، اور کوئی معقول دفع نہ کر سکا، اور یہ سمجھا کہ اگر اس کے جواب میں میں کوئی بات اردو زبان میں بولوں گا تو ہر اردو شناس اس کی شناعت وقباحت معلوم کر لے گا، لہٰذا عربی زبان میں جواب دو، تاکہ اس کی غلطی اگر واضح ہو تو بعض علما پر، نہ ہر اردو شناس پر۔ اور وہ کلام جو اس نے عربی زبان میں کہا ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے:

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص: ۷۲، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۱۲ھ.

فإن قلت: إن تعليله بعد بقوله: لما نقله القاسم في تصحيحه، إلخ، نص على كون التزام التقليد علة لوجوب الاتباع مع قطع النظر عن كون مذهبه قويا أو صحيحا، قلت: قد دريت أن الرجوع الممتنع إنما هو في عين الحادثة التي قلده فيها، فالتعليل به لا يفيد إلا وجوب الاتباع في حادثة خاصة قلده فيها، فإذا لم يكن قوله: فوجب، إلخ. نصا في وجوب الاتباع في جميع الحوادث، بل في حادثة جزم فيه حقية الإمام أبي حنيفة و قلده فيها، فحصل المطلوب من أنه لم يحكم بوجوب الاتباع في كل مسئلة، بل في مسئلة وقت العصر، و هذا مفاد تعليلنا بتقوية الدليل، و لم يحكم أيضا في كل الحوادث، بل في حادثة خاصة قلده فيها، و هذا مفاد تعليله بقوله: نقله، إلخ. (معیار الحق)

''اگر کوئی کہے کہ صاحبِ بحر نے اس کلام کی دلیل، شیخ قاسم کا یہ قول: ''فو جب على مقلد أبي حنيفة، إلخ '' گردانا ہے، اور شیخ قاسم کا قول صراحۃً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ التزامِ تقلید، اتباعِ امام کے وجوب کے لیے علت ہے، خواہ ان کا مذہب قوی ہو یا ضعیف، تو میں اس اعتراض کے جواب میں کہتا ہوں: تو نے اس بات کو جان لیا کہ ترک تقلید جو منع ہے، وہی ہے کہ جس حادثے میں تقلید کر لی ہے، پھر اس میں ترک کا حکم نہیں، تو اس جگہ شیخ قاسم کے کلام سے جو رجوع کی ممانعت سمجھی گئی، وہ اسی حادثہ میں ہے جس میں مقلد نے مجتہد کی تقلید کر لی ہے، نہ کہ جملہ حوادث میں۔ پس اس کلام کو دلیل بنانے سے صرف یہی معلوم ہوا کہ اتباعِ امام کا وجوب انھی مقلد فیہ حوادث میں ہے۔ ہمارا مطلب یہ تھا کہ صاحبِ بحر نے جملہ مسائل میں اتباعِ امام کے وجوب کا حکم نہیں کیا، بلکہ خاص وقتِ عصر میں۔ اور یہ بات اس کلام سے معلوم ہوئی جس میں قوتِ دلیل کا ذکر کیا ہے، اور نیز جملہ حوادث میں حکم نہیں کیا، بلکہ خاص حادثے میں جس میں تقلید کر لی ہے، اور یہ بات شیخ قاسم کے کلام کو دلیل بنانے سے سمجھی گئی'' اھ ترجمة كلامه.

راقم الحروف کہتا ہے: ہمارا سابقہ کلام دیکھنے سے ناظرین پر یہ امر واضح ہو گیا ہو گا کہ بعض محققین نے حادثۂ مقلد فیہا میں جو رجوع سے منع کیا ہے، اس سے مقصود یہ ہے کہ اس صورت میں جواز رجوع کی کوئی وجہ نہیں، تو اگر علی الاطلاق تقلید سے عدمِ جوازِ رجوع کا حکم دیا جائے تو اس کی صورت یہی ہے۔ اور اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں عوارض سے قطعِ نظر رجوع تو جائز تھا، لیکن باعتبار عروض عوارض اور نفوس پر غلبۂ شہوت کے لحاظ سے عدمِ جوازِ رجوع کا حکم دیا گیا؛ لہٰذا مولفِ معیار کا یہ کہنا کہ: ''ترک تقلید جو منع ہے، تو وہی ہے کہ جس حادثے میں تقلید کر لی ہے'' باطل ہو گیا۔

اور یہ جو کہا کہ: ''اس جگہ شیخ قاسم کے کلام سے جو رجوع کی ممانعت سمجھی گئی، اسی حادثے میں ہے جس میں تقلید کر لی ہے، نہ مطلقاً، انتہیٰ''۔

اگر اس امر کو مسلّم رکھا جائے جب بھی خاص وقتِ عصر میں تقلید، اس سے کیوں کر معلوم ہو گی؟ اس لیے کہ مسائلِ تقلیدیہ اور وقتِ عصر کی تقلید کے حادثے میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، یعنی کبھی

مسئلۂ تقلیدیہ مقلد فیہ حادثہ وقت عصر کے علاوہ ہوگا، اور کہیں وقت عصر کا حادثہ ہوگا، اور ابھی مقلد نے اس میں امام کی تقلید نہ کی ہوگی، اور کبھی وقت عصر میں تقلید بھی کرلی ہوگی، تو مسائل تقلیدیہ میں امتناعِ رجوع سے وقتِ عصر کے علاوہ میں تقلید کا عدمِ وجوب کس طرح مفہوم ہوگا؟

اور یہ کہنا کہ: "امتناع تقلیدِ غیر امام ابی حنیفہ پیچ وقت عصر کے خاصّۃً سمجھا گیا، اس کلام سے جس میں تقویت دلیل کو علت گردانا ہے، انتہیٰ" ــــ سراسر بے معنی ہے۔ اس لیے کہ جس جگہ امام کی تقلید کے وجوب میں تقویتِ دلیل کو علت گردانا ہے، وہاں پر وقتِ عصر کی تخصیص سے کیا علاقہ؟ جہاں کہیں امام کی دلیل، قوی ہو تو مذہبِ امام پر عمل واجب ہے، خواہ وقت عصر میں ہو، یا کہیں اور۔ البتہ یہ بات ہے کہ وقت عصر میں بھی دلیلِ امام کی قوت کے سبب، وجوبِ تقلید کا حکم کیا گیا ہے۔ لہٰذا یہ امر موجبِ تخصیص نہیں۔

ذرا صاحب البحر کا کلام جو رسالہ "رفع الغشا" سے ماخوذ ہے، اس میں غور کرو کہ اس میں شیخ قاسم اور ان کے استاذ ابن ہمام دونوں سے یہ بات نقل کرتے ہیں کہ: "علی الاطلاق صحیح و مفتی بہ قول صاحبِ مذہب، یعنی امام ابو حنیفہ کا ہے، نہ کہ قولِ صاحبین، خواہ وقتِ عصر میں ہو، یا اور کہیں؟ چناں چہ اس کا بیان وقتِ عصر میں ہوچکا۔ عبارت حسب ذیل ہے:

"فحصل لنا من كلامه، و كلام شيخه: أن الصحيح المفتىٰ به قول صاحب المذهب، لا قول صاحبيه، و استفيد منه أنه لا يفتي و لا يعمل إلا بقول أبي حنيفة، و لا يعدل إلى قولهما إلا لموجب، من ضعف دليل، أو ضرورة، أو تعامل، كما قدمنا في وقت العصر، و استفيد منه أيضا أن بعض المشايخ و إن قال: الفتوىٰ علىٰ قولهما، و كان دليل الإمام واضحاً، و مذهبه ثابتاً لا يلتفت إلى فتواه، [أي إلى فتوى ذلك البعض] ولا يعمل بها، و إن كانت في كتاب مشهور معروف" اهـ.

مع ہذا مولف معیار کے مذکورہ کلام میں اور بھی شناعتیں ہیں، غالباً عقل مند ناظرین پر مخفی نہ رہیں گی، لہٰذا بخوف تطویل ہم اس کی تفصیل نہیں کرتے۔

صاحبِ تفسیرات احمدیہ پر مولف کی افترا پردازی اور اس کا ردِ بلیغ

قال: (صاحب التنویر) اور کہا تفسیر احمدی کے مولف نے جو استاذ ہیں عالم گیر بادشاہ کے، پیچ تفسیر احمدی کے: "إذا التزم مذهبا يجب عليه أن يدوم علىٰ مذهب التزمه، ولا ينتقل إلى مذهب آخر، اهـ.

أقول: اس کا جواب بھی وہی ہے، جو کہ ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب دیا گیا ہے۔ علاوہ یہ کہ اس شخص کا کلام اس قابل کہاں ہے کہ مقابل میں اقاویل علمائے اصول کے بیان کیا جائے۔ یہ تو ایسے حضرت ہیں کہ تفسیر احمدی میں صاف فرماتے ہیں کہ جو شخص قرآن اور حدیث اور اجماع پر عمل کرے گا تو وہ بھی ابو حنیفہ کا ہی مقلد ہو جائے گا، اس لیے کہ قرآن اور حدیث اور اجماع پر عمل کرنا ابو حنیفہ ہی نے بتایا ہے۔ تو گویا سب صحابہ اور تابعین کو ابو حنیفہ کا مقلد بناتے ہیں۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور کہا "تفسیر احمدی" میں، الخ۔

قال مولف المعیار: اس کا جواب بھی وہی ہے، جو کہ ملا علی قاری کے قول کا دوسرا جواب دیا گیا ہے، الخ۔

اقول: اس کا بھی جواب وہی ہے جو ملا علی قاری کے قول کے جواب ثانی کا جواب ہے۔

اور یہ جو "علاوہ" میں کہا ہے کہ: "اس شخص کا قول مقابل اقوال علمائے اصول کے نہیں ہو سکتا"— اس کا حال یہ ہے کہ ہم نے علمائے اصول و فقہ کے بہت سے اقوال نقل کر دیے جو تقلیدِ معین کے وجوب پر دال ہیں، اور ان شاء اللہ تعالیٰ تکمیل بحث کے بعد اور بھی اقوال نقل کیے جائیں گے، اور وہ اقوال جو مولفِ معیار کے مستند تھے، ان کے صحیح و ظاہر محامل بتفصیل ذکر کر دیے، انصاف پسند عقلا پر اس کے دیکھنے سے خوب واضح ہوگا کہ صاحبِ تفسیر احمدی کا کلام اقوال سلف کے منافی نہیں ہے۔

اور یہ جو کہا ہے کہ: "تفسیر احمدی میں ہے کہ جو کوئی متبع کتاب و سنت و اجماع ہوگا تو وہ بھی امام ابو حنیفہ کا ہی مقلد ہوگا"— افترائے عظیم ہے، تفسیر احمدی میں ہرگز یہ بات نہیں ہے، البتہ تفسیر احمدی میں یہ کہا ہے کہ: "غیر مجتہد کے لیے مسائل شرع میں کسی مجتہد کی تقلید کے علاوہ عمل کرنے کا کوئی طریقہ ممکن نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ: مثلاً میں امام ابو حنیفہ کی تقلید نہیں کرتا ہوں، میں خود کتاب و سنت و اجماع سے احکام اخذ کر لیتا ہوں تو اس شخص کے بارے میں کہا ہے کہ "کتاب و سنت و اجماع کو اصول احکامِ دینیہ قرار دینا تو نے کس سے اخذ کیا؟ یہ تو پہلا مسئلہ ہے، جس کی بنا امام ابو حنیفہ نے ڈالی ہے"۔

کلام احمدی کی تصریح یہ ہے:

"فإن قال قائل: أيّ ضرورة في تبعية أبي حنيفة مثلا، حيث لم يأمر الله به، و لا رسوله، بل لم يصرح به أبو حنيفة أيضا؟ و لو سلم أن تبعية المجتهد لازمة للمقلد، فأيّ ضرورة في التزامه مذهبا واحدا بعينه؟ بل يجوز له أن يعمل بمذهب، ثم ينتقل إلى آخر، كما نقل عن كثير من الأولياء، و يجوز له أن يعمل في مسئلة علىٰ مذهب، و في أخرىٰ علىٰ آخر، كما هو مذهب الصوفية، و لو سلم، فمن أين يعلم انحصار المذاهب في الأربعة، مع أن المجتهدين كانوا قريبا من المأة أو أكثر، كأبي يوسف و محمد والغزالي و أمثالهم، و لم يختم الاجتهاد بعد؟ قلت: أما الأول: فلأن الإنسان لا يخلو إما أن لم يعمل شيأ من الأشياء، أو يعمل، والأول باطل؛ لقوله تعالىٰ: ﴿اَيَحْسَبُ الْاِنْسٰنُ اَنْ يُّتْرَكَ سُدًى﴾[القيمة: ٣٦] و لأنه يحتاج إليه في البيع والشراء و اللباس والطعام وغير ذلك، و إن لم يفعل الصلاة و الصوم، فتعين أن يعمل بأعمال، و يشتغل بأفعال، و حينئذ لا يخلو [إما أن يتمسك فيه بشيء من الكتاب والسنة أو لا، و

الثاني باطل بإجماع المسلمين، فتعين أن يتمسك فيه بالكتاب والسنة، و حينئذ لا يخلو] إما أن يكون له قدرة على معرفة وجوهه، و معانيه، و طرقه، و أحكامه، أولا. والثاني إما أن يكون تابعا لأحد من الأئمة، و هو المراد. والأول إما أن يكون له مع ذلك ملكة الاستنباط، والقدرة التامة على استخراج المسائل، أو لا. والأول هو المجتهد، و لا كلام فيه، بل نحن أيضا مُقِرُّون بعدم اتباعه لمجتهد آخر. والثاني إما أن يكون تابعا لأحد من الأئمة، و هو المراد، أو لا يكون تابعا لأحد، بل يقول: إن عملي على الأصول التي هي ثلاثة، و لستُ بتابع لأحد، فنقول له: إن كون أصول الشرع ثلاثة إنما هو أول مسئلة بناه أبو حنيفة" اھ[1].

شاید اس کلام سے مولفِ معیار کو یہ شبہہ واقع ہوا کہ صحابہ، تابعین سب اصول ثلاثہ پر عمل فرماتے تھے، اور اگر اصول کا یہ مسئلہ امام ابو حنیفہ ہی نے نکالا تو لازم آئے گا کہ وہ سب امام ابو حنیفہ کے مقلد بن جائیں، اور یہ باطل ہے۔ **اس شبہے کا جواب** یہ ہے کہ صحابہ و تابعین بلا شبہہ اصول ثلاثہ بلکہ اربعہ پر عمل کرتے تھے، لیکن ان میں سے کسی نے یہ مسئلہ تفصیلاً علاحدہ ذکر نہیں کیا، اگرچہ ان کا عمل اصول اربعہ پر تھا، لیکن اصول اربعہ پر عمل کرنے کے لیے اس مسئلے کا تفصیلاً جاننا ضروری نہیں؛ لہذا اصحابہ اور تابعین کی نظر اس کی طرف نہیں تھی، جب امام ابو حنیفہ نے استخراجِ احکام کے قواعد وضع کیے تو پہلے یہی مسئلہ وضع کیا، اب مقلدین میں سے جو کوئی اصول ثلاثہ کو احکامِ شرع کا مبنی جانے گا تو بلا شبہہ امام ابو حنیفہ کے تفصیلی بیان کے ساتھ ہی جانے گا، اس لیے کہ خود اس کو وضع قواعد اور استنباط مسائل کا ملکہ حاصل نہیں، بخلاف مجتہدین صحابہ اور تابعین وغیرہ کے کہ ان کو ملکۂ اجتہاد حاصل تھا، جس طرح چاہتے تھے، وضع قواعد اور استخراجِ احکام فرماتے تھے۔

نذر لغیر اللہ کی حلت و حرمت کی تحقیق

{ اور ایسا ہی شیخ سدو کی بکری کو حلال اور طیب فرماتے ہیں' اور سوائے اس کے اسی تفسیر میں جا بجا ایسی خرافات ارشاد فرماتے ہیں کہ دیکھ کر ہنسی آتی ہے، تو ایسے شخص کا کلام بے دلیل کس طرح مقابل ادلۂ اربعہ اور جمہور مسلمین کے ہوسکے گا؟ (معیار الحق) }

مولفِ معیار نے یہ افترا علی الافترا بھی کیا کہ صاحبِ تفسیر احمدی کی طرف یہ نسبت کرتا ہے کہ: "انھوں نے شیخ سدو کی بکری کو تفسیر احمدی میں حلال، طیب کہا ہے" نعوذ باللہ سبحانہ منھا! تفسیر احمدی میں یہ مضمون ہرگز نہیں، البتہ: ﴿وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ[2]﴾ کی تفسیر کے تحت انھوں نے یہ لکھا ہے کہ:

(۱) التفسيرات الأحمدية، زير آيت: و داؤد و سليمٰن إذ يحكمٰن فى الحرث... إلخ، ص: ۳٤٤، مكتبة الأشرفية، ديو بند، سهارن پور.
(۲) القرآن، سورة البقرة: ۲، آيت: ۱۷۳.

"اولیا کے واسطے نذر مانی ہوئی گائے جیسا کہ اہل اسلام میں مروج ہے، حلال، طیب ہے؛ اس لیے کہ وقت ذبح اس پر غیر اللہ کا نام نہیں لیا گیا، بلکہ باسم اللہ تعالیٰ ذبح ہوا ہے"۔

پھر "حاشیہ منهیه" میں کہا کہ:

"نذر لغیر اللہ تو حرام ہے، تو چاہیے کہ من حیث النذر یہ بقرہ (گائے) حرام ہو"۔

پھر اس کا جواب دیا کہ نذرِ اولیا در حقیقت اللہ تعالیٰ کی نذر ہوتی ہے، اور اس کا ثواب اولیا کو ارسال کیا جاتا ہے، کما قال:

"و من هاهنا علم أن البقرة المنذورة للأولياء، كما هو الرسم في زماننا حلال طيب؛ لأنه لم يذكر اسم غير الله عليها وقت الذبح، و إن كانوا ينذرونها" اهـ[1].

و قال في منهيته:

" و أما بحسب النذر فقد تقرر أن النذر لغير الله حرام، و نذر الأولياء مأولة بأن النذر لله، و ثوابه لهم" اهـ.

اب دیکھنا چاہیے کہ اس کلام میں "شیخ سدو" سے کیا بحث ہے؟ اور نعوذ باللہ منہا! اس کا اولیا میں کب شمار ہوتا ہے؟

تفسیر احمدی کے اس کلام کے ناظرین پر بخوبی واضح ہو گیا ہو گا کہ مولفِ معیار کو دعوائے اجتہاد نے بلاوجہ صالحین پر طعن و تشنیع کی بلا میں مبتلا کیا، اور جہل کو مرکب بنا دیا۔ اور اس کے فہم و دانش کا حال، اس کے بے سر و پا کلمات اور وہمی خرافات سے انصاف پسند عقلا پر خوب واضح ہو گیا۔

قال: (صاحب التنویر) اور مولانا عبد العلی شرح تحریر میں لکھتے ہیں: و كذا للعامي الانتقال من مذهب إلى مذهب في زماننا لا يجوز؛ لظهور الخيانة، اهـ.

أقول: سابق میں تم خوب دیکھ چکے ہو کلام مولانا عبد العلی کا، شرح تحریر سے بھی، اور شرح مسلّم سے بھی، کہ کس طرح باعلیٰ ندا منادی ہے کہ مولانا عبد العلی بحر العلوم ایک مذہب کی تخصیص تو کہاں، مذاہب اربعہ کے تخصیص کی بھی کچھ حقیقت نہیں سمجھتے، مگر بعض وقت جو نقل صحیح نہ ملے، مذہب غیر سے۔ اور تتبع رخص اور رجوع بعد العمل کو دھوم دھام سے جائز رکھتے ہیں۔ اور مانعین کے حق میں فرماتے ہیں کہ منع کرنا ان کا، اور تشدید ان کی اپنے گھر کی شرع ہے۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور مولانا عبد العلی "شرح تحریر" میں لکھتے ہیں، الخ۔

قال مولف المعیار: سابق میں تم خوب دیکھ چکے ہو کلام مولانا عبد العلی کا، الخ۔

اقول: سابق میں ہم بحر العلوم کا کلام خوب دیکھ چکے۔ بلکہ "شرح تحریر، اور مسلّم الثبوت" میں مولفِ معیار کی منقولات کے علاوہ مواقع متعدّدہ میں ہم نے خوب غور و فکر کیا، بحر العلوم نے کسی مقام پر یہ نہیں فرمایا کہ:

(۱) التفسيرات الأحمدية، سورة البقرة، ص: ٤٤، مكتبة الأشرفية، ديو بند، سهارن پور.

جواز انتقال اور رجوع عن التقلید کا حکم تمام زمانوں میں یکساں ہے، اور کبھی جواز انتقال اور رجوع عن التقلید سے عارض مانع متحقق نہیں ہوگا۔ ہاں! بحر العلوم نے اتنی بات جابجا کہی ہے کہ علی الاطلاق مجتہدِ معین کی تقلید کے استمرار کے وجوب کا دعوی اور حرمت انتقال کا خیال بالکلیہ بلا دلیل ہے۔ اور ہم بار بار کہہ چکے کہ یہ کلام ہمارے مدعا کے منافی نہیں؛ اس لیے کہ ہم وجوبِ استمرار اور حرمتِ انتقال کا قول کلیۃً نہیں کرتے ہیں، بلکہ وقوعِ ضرورت اور ملکۂ اجتہاد کے حصول کے وقت، اور مذہبین کے جمع ہونے کی صورت میں دوسرے امام کی تقلید تجویز کرتے ہیں۔ لہٰذا بحر العلوم کا کلام جو منع انتقال کی کلیت کو رفع کرتا تھا، کس طرح ہمارے مخالف ہوگا؟

دوسرے: یہ کہ ہم بھی بیان کر چکے کہ بحر العلوم اور ابن ہمام وغیرہ محققین کا مقصود یہ ہے کہ اصل دلیل کے اعتبار سے اور بالذات تو تقلید سے انتقال ممنوع نہیں ہے۔ لیکن عروض عوارض کے سبب حرمتِ انتقال کا انکار نہیں، چناں چہ ابن ہمام کی تصریح سے یہ امر معلوم ہو چکا، اور ”شرح تحریر“ میں بحر العلوم کا درج ذیل کلام اس بات پر نص قاطع ہے کہ جوازِ انتقال کا وہ حکم ظہورِ خیانت اور فساداتِ نیت کے سبب اس زمانے میں نہیں ہے، ان کا کلام یہ ہے:

”وكذا للعامي الانتقال من مذهب إلى مذهب في زماننا لا يجوز؛ لظهور الخيانة“ اھ.

> غرض کہ ہر امر میں ہمارے موافق اور شاہد ہیں۔ اور محمل اس قول کا متلہی کے حق میں ہے، جیسا کہ شرح مسلم میں فرماتے ہیں: لكن ينبغي أن لا يكون الانتقال للتلهي، فإن التلهي حرام، كذا في شرح المسلم.
> بلکہ تعلیل ان کی ساتھ اس قول کے: لظهور الخيانة، شاہد بین ہے کہ یہ منع کرنا ان کا اسی شخص کے حق میں ہے جو مظنون خیانت اور تلہی کا ہوگا، كما لا يخفى. (معیار الحق)

اب مولف معیار نے جو یہ کہا کہ: ”یہ حکم متلاعب کے بارے میں ہے نہ کہ غیر متلاعب کے بارے میں“ — غلط ہے، یہ حکم تو اس زمانے میں عامی کے لیے ہے، خواہ متلاعب ہو یا نہ ہو۔ شاید مولف نے عبارت ”لظهور الخيانة“ پر غور نہ کیا۔ کہ اس توضیح بلا قرینہ کی کمزوری واضح ہو جاتی۔ اس لیے کہ جس وقت اس زمانے والوں کی خرابی کے اعتبار سے ظہور خیانت، عدمِ جواز انتقال کی علت قرار پایا، تو اس میں متلاعب اور غیر متلاعب دونوں برابر ہیں۔ اور متلاعب اور خواہش نفسانی والے کے لیے تو جواز انتقال کے زمانے میں بھی انتقال ممنوع تھا۔ البتہ یہ بات مسلّم ہے کہ تلاعب بھی حرمت انتقال کا سبب ہے، جیسا کہ خوف تلاعب سبب آخر ہے، كما مر من الشامي. اور اس کا موجبِ تخفیف وتذلیل اور طعنۂ مجتہدین ہونا، حرمت انتقال کا سبب ہے۔

اور مولف معیار نے جو یہ کہا کہ: ”بلکہ تعلیل ان کی ساتھ اس قول کے ”لظهور الخيانة“ شاہد بین ہے کہ یہ منع کرنا، اس شخص کے حق میں ہے جو مظنون خیانت کا ہو، انتہی“۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ بحر العلوم نے عوام الناس کے لیے مطلقاعدمِ جوازِ انتقال کا حکم فرمایا، اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ اس زمانے میں لوگوں کے درمیان خیانت ایک کھلی ہوئی چیز ہے؛ لہٰذا انتقال میں نیت صالحہ (کہ اس کے بغیر حکم جواز نہیں) مفقود ہے، تو اس سبب سے اس زمانے میں عدمِ جواز کا حکم دیا گیا۔ پس ظہور خیانت عوام کے لیے، عدمِ جواز انتقال کی علت قرار پایا۔ نہ یہ کہ جس کسی پر خیانت کا ظن ہو اس کے لیے انتقال منع ہو، ورنہ نہیں۔ مگر مولفِ معیار کو "ظہور خیانت" کا (جو کہ عبارت ہے علم یقینی خیانت سے، اور مطلقاً عدمِ جواز انتقال کے حکم کا سبب ہے) ظن خیانت کے ساتھ شبہہ ہوا، اور حکم مطلق کو شرط ظن مذکور کے ساتھ مقید کیا، یہ قلت فہم و تدبر کا ثمرہ اور شرابِ قہر الٰہی کا خمار ہے۔

بطلان تلفیق

قال: (صاحب التنویر) اور کہاں پیچ فتاویٰ عالم گیری کے: هذا كله في القاضي المجتهد، و أما المقلد فإنما ولاه، ليحكم بمذهب أبي حنيفة مثلاً، فلا يملك المخالفة، فيكون معزولا بالنسبة إلىٰ ذلك الحكم، هكذا في فتح القدير، اھ.

أقول: معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اس حکم میں جو برخلاف مذہب ابو حنیفہ کے ہو، اس جہت سے نہیں کہ اس پر تقلید ابو حنیفہ کی واجب تھی، تاکہ مفیدِ مدعا مولف کے ہو، بلکہ اس جہت سے ہے جو خود کلام ابن الہمام میں موجود ہے، یعنی مخالفت ولایت خاصہ کی جہت سے۔ اور اس میں کسی کی تاویل کو دخل نہیں؛ اس لیے کہ ؎ تصنیفِ ـــــ را مصنف ـــــ نیکو کند بیان۔

اور وہ خود فرماتے ہیں: فإنما ولّاه ليحكم بمذهب أبي حنيفة. اور اسی پر تفریع کرتے ہیں: فيكون معزولا کو۔ اور یہ بات ایسی ہے کہ اس سے کوئی ادنیٰ طالب علم بھی انکار نہ کرے گا۔ جیسا کہ کوئی بادشاہ کی طرف سے قاضی کسی شہر کا مقرر اور متعین ہو، پھر وہ قاضی اس شہر کا دوسرے شہر کے قضایا میں حکم دے تو بھی معزول ہوگا، بہ نسبت اس حکم کے، بسبب مخالفت کے ولایت خاصہ سے۔ تو اس سے یہ تھوڑا ہی لازم آتا ہے کہ اس شہر کی تخصیص اس کو شرعاً قطع نظر ولایت خاصہ سے واجب ہو جائے۔ یہ تو کوئی اہل عقل نہیں کہے گا۔ اور کہا ہے اشباہ والنظائر وغیرہ میں کہ اگر حکم سلطان روم کا اس طرح پر صادر ہوا کہ قضاۃ ممالک محروسہ سلطانیہ کے، دعویٰ کسی کا بعد پندرہ برس کے نہ سنا کریں، بلکہ بعد پندرہ برس کے اس کے دعویٰ کو باطل سمجھیں تو واجب ہے ان پر کہ اس دعویٰ کو نہ سنیں۔ تو دیکھو کہ قضاۃ، خلاف حکم سلطانی حکم نہیں دے سکتے اس امر خاص میں، تو اس سے اگر کوئی یہ سمجھے کہ یہ حکم شرع کا ہے کہ قضاۃ اپنے فرمان اور کاغذ میں اس حکم کو نافذ فرماتے ہیں، محض نادانی ہے اس کی: لو أمر االسلطان بعدم سماع الدعوى بعد خمسة عشر سنة لا تسمع و يجب عليه عدم سماعها، كذا في الأشباه. پھر جو کوئی اس وجوب سے وجوب شرعی سمجھے اس کی بے وقوفی ہے،

صاحب اشباہ کا کیا قصور؟ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور کہاں پیچ "فتاویٰ عالم گیری" کے، الخ۔

قال مولف المعیار: معزول ہونا قاضی حنفی مقلد کا اس حکم میں، الخ۔

اقول: صاحبِ تنویر نے پہلے صاحبِ بحر کا کلام نقل کیا، جس پر مولفِ معیار نے تجویزِ انتقال اور تلفیق کا بہتان باندھا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ صاحبِ بحر نے رسالہ "رفع الغشاءِ عن وقتي العصر والعشا" میں فرمایا ہے کہ:

ہم کو شیخ قاسم اور ان کے استاذ ابن ہمام کے کلام سے یہ حاصل ہوا کہ صحیح اور مفتیٰ بہ قول، صاحبِ مذہب کا ہوتا ہے، نہ کہ صاحبین کا قول۔ اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فتویٰ اور عمل قول ابی حنیفہ پر ہی

ہونا چاہیے، اور صاحبین کے قول کی طرف ضعفِ دلیلِ امام یا وقوعِ ضرورت یا تعامل کے سبب ہی رجوع کرے، جیساکہ ہم نے وقتِ عصر میں واضح کر دیا۔

اور وقتِ عصر کے بیان میں ان کے کلام کا ترجمہ یہ ہے:

"اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جس کی طرف امام ابو حنیفہ گئے ہیں وہی صواب و درست ہے، اور ان کے مقلد کو اسی پر عمل واجب ہے، ان کے مذہب کے خلاف فتویٰ دینا درست نہیں، مگر جس وقت دلیلِ امام میں ضعف ہو یا کوئی ضرورت شرعی عامل کو پیش آئے یا تعامل ہو، انتہیٰ"۔

اس کے بعد صاحبِ تنویر نے کہا کہ: "غور کرکے دیکھو کہ ابن ہمام نے صاحبین کا قول اختیار کرنے کو اِن شرطوں سے مشروط کیا ہے: واسطے امام کی دلیل کا ضعف، یا کوئی ضرورت یا تعامل، اور ان شرائط کے بغیر مذہب صاحبین اختیار کرنے کو جائز نہ رکھا، جب کہ در حقیقت مذہب صاحبین امام ہی کی روایات ہیں، تو پھر مذہبِ مخالف کی طرف انتقال کرنے کو کیوں کر جائز رکھے گا؟

پھر ابن ہمام کے کلام کو نقل کیا، اس کا خلاصۂ ترجمہ یہ ہے کہ:

"حاکم نے قاضی حنفی کو اس لیے قاضی بنایا ہے کہ مذہب حنفی کے موافق حکم کرے، تو اگر وہ مذہب حنفی کے خلاف حکم کرے گا تو اس کا حکم نافذ نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ قاضی مخالف مذہب حنفی کے حکم کی بہ نسبت معزول ہے، انتہیٰ۔

مولفِ معیار نے رسالہ "رفع الغشا" کی روایت اولیٰ سے تعرض نہ کیا، اور اس کا جواب نہ دیا۔ ظاہر یہ ہے کہ قوتِ دلیل اور ظہور حقیقت نے اس کے لبِ ناطقہ پر مہرِ سکوت کر دی، اور کلامِ اخیر جو ابن ہمام سے منقول ہے، اس کے جواب میں یہ کہا کہ:

"عدمِ نفاذ، حکم مخالف مذہب حنفی کا بجہت اس بات کے ہے کہ حاکم نے قضاے قاضی کو مقید کیا ہے، ساتھ مذہب حنفی کے، پس بہ نسبت مذہب آخر کے وہ قاضی معزول ہوگا، نہ اس جہت سے کہ قاضی کو خلاف مذہبِ امام کے حکم کرنا اور فتویٰ دینا درست نہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ قاضی مجتہد فی الجملہ کے حق میں ابن الہمام یہ کہتے ہیں کہ: اس کا حکم، اپنے مذہب کے خلاف درست نہیں، اور اس زمانے میں مفتیٰ بہ یہی قول ہے؛ اس لیے کہ جو کوئی اس زمانے میں عمداً اپنے مذہب کو چھوڑ دے گا، تو یہ نہ ہوگا مگر بہ اتباع ہواے باطل کے، وتصريحه كما مر: والوجه في هذا الزمان أن يفتي بقولهما؛ لأن التارك لمذهبه عمداً لا يفعله إلا لهوى باطل، لا لقصد جميل"، اھ[1]۔

(۱) فتح القدير، كتاب أدب القاضي، كتاب القاضي إلى القاضي، فصل آخر، جلد:۷، ص: ۲۵۸، مرکز اہل سنت برکات رضا، پور بندر گجرات.

یہاں محل غور و انصاف ہے کہ جس وقت قاضیِ مجتہد فی الجملہ کے لیے عمداً اپنے مذہب کا ترک ممنوع ہوا، اور خواہش نفسانی کا اتباع باطل قرار پایا (جب کہ وہ صاحبِ رائے، مسلمانوں کی مصلحتوں کا عارف ہے، اور شرع میں اس کی رائے کا اعتبار ہے) تو مقلدِ محض جو نہ صاحبِ رائے اور نہ عارف مصالح ہے، اور نہ شریعت میں اس کی رائے ہی معتبر ہے، قصداً اپنے مذہب کو کیوں کر ترک کر سکے گا؟ اور اس کا قصداً اپنا مذہب ترک کرنا بدرجۂ اولیٰ اتباع ہویٰ اور حرام ہوگا، وهو ظاهر علىٰ من له أدنى فهم و دراية.

اور ابن ہمام قاضی مقلد کے بارے میں جو یہ فرماتے ہیں کہ: ”مثلاً اس کو حاکم نے مذہب حنفی کا قاضی بنایا تو مذہب حنفی کے خلاف میں وہ قاضی معزول کے حکم میں ہوگا؛ لہٰذا مذہب حنفی کے خلاف اس کا حکم نافذ نہ ہوگا“ تو اس کا مقصود یہ ہے کہ قاضی مقلد کے بارے میں حکمِ مخالف کے عدمِ نفاذ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے، جس طرح وجہ سابق بھی اس میں جاری ہے، اور یہ مدعا نہیں کہ وجہ اول (جو قاضی مجتہد کے بارے میں ذکر کی گئی) اس میں جاری نہیں، اور وجہ ثانی ہی پر عدمِ نفاذ کا دار و مدار ہے۔

غور کرو کہ امام اور صاحبین کا محل اختلاف تو وہی ہے جس میں حاکم نے قضاے قاضی کو مذہبِ معین کے ساتھ مقید نہیں کیا، اور مقید کرنے کی صورت میں تو بلا خلاف، قاضی کا حکم جو حاکم کی تقیید کے مخالف ہو، نافذ نہیں ہے۔ تو یہ کس طرح درست ہوگا کہ ابن ہمام وجہ مذکور کے ساتھ حکمِ قاضی مقلد کا عدم نفاذ اُن صورتوں میں شمار کریں جو امام اور صاحبین کے درمیان اختلافی ہیں۔ اسی لیے کہ علامہ شرنبلالی وغیرہ محققین اس مقام پر فرماتے ہیں کہ: اس محل میں تقیید سلطان کا ذکر کرنا (جیسا کہ ابن ہمام سے واقع ہوا) اتفاقاً ہے، نہ یہ کہ عدمِ نفاذ کا مدار اسی پر ہے۔

قال في ”الدر المختار“:

”في ”شرح الوهبانية للشرنبلالي“: قضىٰ من ليس مجتهدا، كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامدا، لا ينفذ اتفاقا، و كذا ناسيا عندهما، و لو قيده السلطان بصحيح مذهبه كزماننا تقيد بلا خلاف؛ لكونه معزولا عنه“ اهـ[1].

”قال الشرنبلالي في ”شرح الوهبانية“:

”محل الخلاف في ما إذا لم يقيد عليه السلطان، والقضاء بصحيح مذهبه تقييد، و إلا فلا خلاف في عدم صحة حكمه بخلافه؛ لكونه معزولا عنه. اهـ، حلبي. قلت: و تقييد السلطان له بذلك غير قيد لما قاله العلامة قاسم في ”تصحيحه“: من أن الحكم والفتوىٰ بما هو مرجوح خلاف الإجماع. و قال العلامة قاسم في ”فتاواه“: وليس للقاضي المقلد أن يحكم بالضعيف؛ لأنه ليس

(١) الدر المختار، مطلب: في قضاء القاضي بغير مذهبه، ج:٥، ص: ٤٠٨، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

من أهل الترجيح، فلا يعدل عن الصحيح إلا لقصد غير جميل، و لو حكم لا ينفذ؛ لأن قضاءه قضاء بغير الحق ؛ لأن الحق هو الصحيح. و ما وقع من أن القول الضعيف يتقوى بالقضاء، المراد به قضاء المجتهد، كما بين في موضعه.اھ. و قال ابن الغرس: و أما المقلد المحض فلا يقضي إلا بما عليه العمل والفتوىٰ، اھ. و قال صاحب "البحر" في بعض رسائله: أما القاضي المقلد فليس له الحكم إلا بالصحيح المفتىٰ به في مذهبه، و لا ينفذ قضاءه بالقول الضعيف، و مثله ما قدمه الشارح أول كتاب القضاء، قال: و هو المختار للفتوىٰ، كما بسطه المصنف في "فتاواه" وغيره، كذا ما نقله بعد أسطر من الملتقط" اھ ما في حاشية العلامة الشامي[1].

اس جگہ منصفین کو غور کرنا چاہیے کہ جو کوئی شخص ایسے محققین کی تصریحات کے باوجود تقیید سلطان کو حکم قاضی کے عدمِ نفاذ کی قید سمجھے، اور علامہ شرنبلالی، علامہ قاسم، ابن غرس، صاحبِ بحر، صاحبِ در مختار اور علامہ شامی کے قول کو اپنے خیال فاسد کے مقابلے میں پس پشت ڈالے، اور امر حق بیان کرنے والے کو (جو اتنے محققین کے کلام کے موافق ہو) بے وقوف کہے اور زبان درازیاں کرے وہ احمقِ محض اور متعصبِ خالص ہے یا نہیں؟

مولف تنویر پر تحریف کے الزام کی تحقیق

قال: (صاحب التنو یر) اور کہا در مختار میں بیچ کتاب القضا کے: و في الوهبانية للشرنبلالي: يفتي من ليس بمجتهد كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامدا فلاينفذ اتفاقا، اھ. یعنی وہبانیہ میں ہے، جو کہ شرنبلالی نے تالیف کی ہے، فتوی دے وہ شخص کہ نہیں مجتہد مانند حنفی زمانہ ہمارے کے، بخلاف مذہب اپنے کے قصداً، پس نہ جاری کیا جائے حکم اتفاقاً۔

أقول: شرنبلالی کے کلام میں يفتي کا لفظ نہیں ہے، جیسا کہ مولف نے نقل کیا ہے، يفتي من ليس...إلخ، اور ترجمہ بھی يفتي کا ہی کیا ہے کہ ' فتوی دے' بلکہ ان کے کلام میں قضی کا لفظ واقع ہے، چناں چہ در مختار میں موجود ہے: و في الوهبانية للشرنبلالي: قضى من ليس مجتهدا كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامدا فلاينفذ اتفاقا، و كذالك ناسيا عندهما... إلى آخر ما في الدر المختار. پس جب کہ لفظ قضی کا واقع ہوا تو معنی یہ ہوئے کہ قضا اپنے مذہب کے خلاف عمداً نافذ نہ ہوگی، تو سبب اس کا وہی ہے جو شیخ ابن الہمام کے کلام میں گزر چکا، یعنی مخالفت ولایت خاصہ کی۔ تو ہم کو یہ روایت کسی طرح مضر نہ ہوگی، لیکن مولف رئیس المحرفین کی چالاکی تو دیکھو کہ قضی کو يفتي بنا کر ترجمہ اس کا یہ کر دیا ہے کہ فتوی دے۔ اس واسطے کہ قضا علی خلاف المذہب کے عدم نفاذ سے وجوب تقلید مذہب معین کا ثابت کیا تھا۔ اس کا جواب تو صریح کلام ابن الہمام سے واضح ہی تھا تو سمجھا کہ شاید کوئی مطلع ہو جائے گا، اس واسطے اس عبارت میں قضی کو يفتي بنا دیا تا کہ عدم نفاذ فتوی خلاف مذہب کا بھی ثابت ہو، اور التزام مذہب معین واجب ہو، لیکن یہ نہ سمجھا کہ کوئی در المختار کو بھی دیکھ سکتا ہے یا نہیں؟ ع بریں عقل و دانش بہ باید گریست۔ تو اگر ناظرین باوجود اطلاع کے اس تحریف صریح پر، پھر بھی اس کی خیانت پر متنبہ نہ ہوں تو خدا حافظ۔ (معیار الحق)

(۱) ردالمحتار، كتاب القضا، مطلب: الحكم والفتوى بما هو مرجوح خلاف الإجماع، جلد:۸، ص: ۹۸، دار الكتب العلمية بيروت.

قال صاحب التنویر: اور کہا در مختار میں بیچ کتاب القضا کے، الخ۔

قال مولف المعیار: شرنبلالی کے کلام میں "يفتي" کا لفظ نہیں ہے، الخ۔

اقول: اس کتاب کے ناظرین پر یہ امر واضح ہو چکا ہو گا کہ مولفِ تنویر نے تنویر الحق میں محققین کی جو روایات نقل کی ہیں، ان میں کسی مقام پر تحریفِ روایت اور تغییرِ الفاظ نہیں کی، بلکہ جہاں کہیں مولفِ معیار نے مولفِ تنویر پر تحریف کا دعویٰ کیا ہے، وہاں پر در حقیقت مولفِ معیار کے قصورِ نظر اور تعصبِ محض کا ثبوت ہوا ہے، کما مر، اور بلا شبہہ اس جگہ شرنبلالی کے کلام میں لفظ "قضى" واقع ہے، نہ کہ لفظ "يفتي" تو اس بات کا احتمال ہے کہ مولفِ تنویر کے منقول عنہ میں کاتب کی غلطی سے "قضى" کی جگہ لفظ "يفتي" لکھ گیا ہو، پھر اس تقدیر پر مولفِ تنویر کی نقل، محلِ اعتراض نہیں۔

دوسرے: یہ کہ اس مقام پر مولفِ تنویر کو تحریف کی کیا ضرورت ہے، اس بات میں کہ اپنے مذہب کے خلاف فتویٰ دینا، اور حکم کرنا جائز نہیں، قاضی اور مفتی دونوں کا حکم برابر ہے۔ تو اگر لفظ "قضى" ہو گیا، تو کیا مضایقہ ہے؟ اور تحریف کی کیا حاجت ہے؟ و قد مر من تصحيح الشيخ قاسم:

"أن الحكم و الفتوىٰ بما هو مرجوح خلاف الإجماع"، اهـ[1].

اور ہر ذی فہم جانتا ہے کہ حکم دینا قاضی کا کام ہے، اور فتویٰ دینا مفتی کا کام ہے۔

قال في "الدر المختار":

"و حاصل ما ذكره الشيخ قاسم في "تصحيحه": أنه لا فرق بين المفتي والقاضي، إلا أن المفتي مخبر عن الحكم، والقاضي ملزم به، وأن الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل و خرق للإجماع، اهـ[2].

و قال العلامة الشامي:

" لا فرق من حيث إن كلا منهما لا يجوز له العمل بالتشهي، بل عليه اتباع ما رجحوه في كل واقعة، و إن كان المفتي مخبرا والقاضي ملزما، و ليس المراد حصر عدم الفرق بينهما من كل جهة، فافهم" اهـ[3].

اور یہ بات بھی ظاہر ہو چکی کہ اپنے مذہب کے خلاف حکم قاضی کے عدمِ نفاذ کی علت صرف تقلید

---

(۱) ترجمہ: قول مرجوح پر حکم ہو یا فتویٰ، خلافِ اجماع ہے۔

(۲) الدر المختار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۷٤، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۱۲هـ.

ترجمہ: تصحیح شیخ قاسم میں جو مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مفتی اور قاضی کے درمیان فرق نہیں، مگر یہ کہ مفتی حکم سے آگاہ آگاہ کرتا ہے اور قاضی حکم کو لازم کر دیتا ہے اور قول مرجوح پر حکم ہو یا فتویٰ دونوں جہالت اور خرق اجماع ہے۔

(۳) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص:۷٤، دار الفكر، بيروت، لبنان، ۱٤۱۲هـ.

سلطان نہیں ہے، اگر تقیید سلطان نہ ہو جب بھی قاضی کا حکم اس کے مذہب کے مخالف درست نہیں، اور تقیید سلطان کا ذکر امر اتفاقی ہے، نہ کہ قید احترازی۔

یہاں تک مولف تنویر الحق اور مولف معیار کے دلائل، اعتراضات اور جوابات تمام ہوئے۔ اور کچھ نزاع و اختلاف جو روایت نوادر داؤد بن رشید اور قول قاضی ابو عاصم عامری اور کلام ابن حزم کے درمیان باقی ہے، ہم بہ تفصیل اس کو پیش تر بیان کر چکے، حاجت اعادہ نہیں۔ لہذا اب عنان قلم کو روکتے ہیں، اور سابق میں مذکور دلائل کے علاوہ کچھ اور صریح روایات تحریر کرتے ہیں، جن سے ملتزم تقلید کے لیے اعذار مذکورہ کے علاوہ امام معین کی تقلید کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ مسئلہ قضاعلی خلاف المذہب ہر چند کہ قابل تحقیق کے تھا لیکن چوں کہ اس محل سے کچھ تعلق نہ رکھتا تھا، اس لیے اس سے سکوت واقع ہوا۔ تنبیہ: پس اب دلائل واہیہ مولف کے تمام ہوئے اور جیسے کہ رد اس کا حرفا حرفا ہو گیا ہے، وہ بھی علما کو معلوم ہو گیا۔ اب آگے اس کے آخر باب تک جو خرافات کیا ہے، تو وہ ہماری بعض روایتوں سے جواب دیا ہے۔ پہلی عبارت عالم گیری کا جواب دیا ہے دو وجہ سے، سو جواب ان دونوں وجہوں کا ہم دے چکے، بعد نقل کرنے اس روایت کے۔ اور پھر تحلیف شہود پر مذہب ابن لیلی سے جواب دیا ہے دو وجہ سے، سو وجہ اول کا جواب تو اسی مقام میں دے دیا ہے کہ جہاں روایت نقل کی تھی، اور وجہ ثانی کا جواب اب دیتے ہیں۔

قال: (صاحب التنویر) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قسم کھلانا گواہوں کا ایک قسم ہے تزکیہ کا۔ اور تزکیہ گواہوں کا ائمہ اربعہ کا مذہب ہے۔

أقول: اگر اس طرح کا اتحاد، اقوال و مذاہب میں معتبر ہو تو کوئی صورت مخالف ائمہ اربعہ کے جہاں میں نہیں نکلے گی۔ مثلا وہ صورت جو مولف نے وجہ اول میں طریق اول سے بیان کی تھی اور کہا تھا: یہ نماز چاروں کے نزدیک باطل ہے، اس دلیل سے باطل نہ ہوگی کہ یہ نماز شق آخر ہے مذاہب ائمہ اربعہ سے۔ اس لیے کہ جواب مولف کا اس میں بھی جاری ہو سکتا ہے۔ اس طرح کہ یہ بھی ایک نماز ہے، اور نماز کے چاروں ائمہ قائل ہیں۔ غرض کہ جتنی صورتیں اجماع مرکب کی قائل نکالتے ہیں، جیسا کہ توضیح میں بیان کی گئی ہیں، سب واہی ہو جائیں گی؛ اس لیے کہ اس طرح کا اتحاد سب صورتوں میں پیدا ہو سکتا ہے، فقط۔ اور پھر قاضی ابو عاصم عامری کی روایت سے جواب دیا ہے دو وجہ سے، سو جواب ان دونوں وجہوں کا ہم پہلے مقام میں دے چکے ہیں۔

پھر آخر میں عراقی کے اجماع سے جواب دیتا ہے، حیث قال: اور بعض لوگ شبہہ کرتے ہیں اس عبارت سے کہ نقل کیا اس کو عراقی نے: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير نكير، اھ.

پس جواب اس کا یہ ہے کہ عبارت مقید ہے ساتھ نو مسلم ہونے کے۔ یعنی جو نیا مسلمان ہو اس کو اختیار ہے کہ تقلید کرے کسی عالم مجتہد کی ائمہ اربعہ میں سے، سو اس میں کسی کو کلام نہیں۔ اور مراد علما سے ائمہ اربعہ ہیں، اس واسطے کہ اجماع منعقد ہوا ہے اوپر نہ کرنے اس عمل کے، کہ مخالف ہو ائمہ اربعہ کے۔ اور کلمہ مِن تبعیضیہ ہے، پس معنی اس کے یہ ہوئے کہ جو شخص نو مسلم ہو پس اس کو لازم ہے کہ تقلید کرے ایک عالم کی، ائمہ اربعہ میں سے۔

أقول: یہ آخر تلبیس ہے جناب مولف کی باب ثانی میں، عصمنا الله منه. پس پہلے تمام کلام عراقی کا جس کا مولف نے جواب دیا ہے، عبارت مسلم اور شرح بحر العلوم سے سننا چاہیے، کہ بعد اس کے مولف کی خیانت ظاہر ہو جائے گی۔ کہا مسلم میں، اور شرح بحر العلوم میں: قال الإمام: أجمع المحققون على منع العوام من تقليد أعيان الصحابة رضوان الله تعالىٰ عليهم أجمعين، فإن أقوالهم قد تحتاج في استخراج الحكم منها إلى تنقير، كما في السنة، و لا يقدر العوام عليه، بل يجب عليهم اتباع الذين سبروا، أي تعمقوا، و بوبوا، أي أوردوا أبوابا لكل مسئلة علاحدة، فهذبوا مسئلة كل باب، ونقحوا كل مسئلة عن غيرها، وجمعوا بينهما بجامع، و فرقوا بفارق،ـــــ

ـــــو عللوا، أي أوردوا لكل مسئلة مسئلة علة، و فصلوا تفصيلا، يعني يجب على العوام تقليد من تصدى لعلم الفقه، لا لأعيان الصحابة المجملين القول، و عليه ابتنى ابن الصلاح منع تقليد غير الأئمة الأربعة، هم الإمام الهمام، إمام الأئمة إمامنا أبو حنيفة الكوفي، والإمام مالك، والإمام الشافعي، والإمام أحمد رحمهم الله تعالىٰ، و جزاهم عنا أحسن الجزاء؛ لأن ذلك المذكور لم يدر في غيرهم. و فيه ما فيه. في الحاشية: قال العراقي: انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر، و أجمع الصحابة على أن من استفتى أبا بكر و عمر أميري المؤمنين فله أن يستفتي أبا هريرة و معاذ بن جبل وغيرهما، و يعمل بقولهم من غير نكير، فمن ادعى رفع هذين الإجماعين فعليه البيان، اهـ. فقد بطل بهذين الإجماعين قول الإمام. و قوله: أجمع المحققون، لا يفهم منه الإجماع الذي هو الحجة، حتىٰ يقال: يلزم تعارض الإجماعين، بل الذي يكون مختارا عند أحد و يكون الجماعة متفقين عليه، يقال: أجمع المحققون على كذا. ثم في كلامه خلل آخر، و هو أن التبويب لا دخل له في التقليد، و كذا التفصيل؛ فإن المقلد إن فهم مراد الصحابي عمل، و إلا سأل عن مجتهد آخر، فافهم. و بطل بهذا قول ابن الصلاح أيضا. ثم في كلامه خلل آخر؛ إذ المجتهدون الآخرون أيضا بذلوا جهدهم مثل الأئمة الأربعة، و إنكار هذا مكابرة و سوء أدب. فالحق أنه إنما منع من منع تقليد غيرهم؛ لأنه لم تبق رواية مذهبهم محفوظة، حتىٰ لو وجد رواية صحيحة من مجتهد آخر يجوز العمل بها. ألا ترىٰ أن المتاخرين أفتوا بتحليف الشهود إقامة له مقام التزكية على مذهب ابن أبي ليلىٰ، فافهم، اهـ. تو معلوم کرو کہ جناب تلبیس مآب حضرت مولف نے اس جواب میں دو فریب بازیاں کی ہیں: اول یہ کہ جس اجماع عراقی کا یہ مضمون ہے کہ اجماع مسلمین کا قرون اولیٰ سے لے کر اب تک منعقد ہے کہ نو مسلم کو اختیار ہے کہ جس کی چاہے تقلید کرے، اور اسی اجماع سے اکابر حنفیہ ناقلین اس اجماع کو اپنی کتابوں میں تخصیص مذاہب اربعہ کو جو مختار ہے ابن صلاح کا، باطل کرتے ہیں، جیسا کہ عبارت مسلم اور شرح مسلم سے، اور سابق میں عبارت تقریر اور مغتنم الحصول سے معلوم ہوا۔ جناب مولف اسی اجماع مبطل سے تخصیص مذاہب اربعہ میں فرماتے ہیں کہ اس میں لفظ علما سے ائمۂ اربعہ مراد ہیں، اور باعث اس تخصیص مراد پر کیسے واہی اجماع مرکب مصنوعی جعلی بے دلیل کو ٹھہراتے ہیں، جس کی قرار واقعی خاک اڑائی گئی ہے، اور اتنا نہیں سمجھتے کہ یہ اجماع زمانہ صحابہ اور تابعین سے منعقد ہے، حالاں کہ اس وقت ائمۂ اربعہ کا تولد بھی نہیں ہوا تھا، پھر قبل تولد کے، ان کو واسطے تقلید کے خاص کرنا، معنی لفظ علما سے مراد رکھنا بڑی چالاکی اور بہت دلیرانہ ہے، ایسی توجیہ اور تاویل اور تلبیس اور تسویل آج تک سوائے مولف کے کسی سے صادر نہیں ہوئی۔

دوسری فریب بازی یہ کی کہ دوسرے اجماع کو جو عراقی نے نقل کیا ہے، جس کا یہ مضمون ہے کہ جو لوگ تقلید کرتے ہیں ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی وہی تقلید کر لیتے تھے ابوہریرہ اور معاذ کی۔ اور اس سے وجوب تخصیص ایک مذہب کا باطل ہوتا ہے۔ اس کو جناب مولف نے اڑا دیا اور کہا کہ مِن تبعیضیہ ہے، تو معنی یہ ہوئے کہ کسی ایک کی تقلید کرے، اور یہ نہ سمجھا کہ مِن کے تبعیضیہ ہونے سے تقلید بعض غیر معین کی ایک وقت میں، اور ایک مسئلہ میں تو بے شک ثابت ہوتی ہے، لیکن یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اسی بعض معین کی تقلید بالتخصیص ہر مسئلہ، ہر حادثہ میں واجب ہو جائے؟ کیا تبعیض مستلزم ہے تعیین کو باوجودے کہ خود اجماع صحابہ کا اس تعیین کو باطل کر رہا ہے؟ پس مولف کی تخصیص ساتھ کسی عالم کے ائمۂ اربعہ میں سے بھی باطل ہے، اور مِن تبعیضیہ کہہ کر پھر اس کو ایک بعض میں منحصر کرنا بھی غلط ہوا۔ اور معنی اس اجماع کے جو عراقی سے مولف نے نقل کیا ہے، بانضمام اجماع ثانی کے جو ہم نے نقل کیا ہے یہ ہوئے کہ جو کوئی نو مسلم ہو تو اس کو جائز ہے تقلید کسی عالم غیر معین اہل حق کی، خواہ وہ ائمۂ اربعہ میں سے ہو، خواہ غیر ان کا۔ اور اس کو جائز ہے کہ کبھی کسی ایک عالم اہل حق کی تقلید کرے اور کبھی دوسرے کی۔ اور یہی ہے مقتضا کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ ﷺ کا، اور قیاس کا، اور تصریحات جمہور سلف اور محققین خلف کا، جیسا کہ دلائل اور نقول عدم التزام میں پہلے گزرے، پھر اب جو مخالف ہوا اس سبیل کا اور طاعن ہوا اس پر تو وہ مخالف صحابۂ کرام اور تابعین اور تبع تابعین و علمائے مجتہدین کا ہوگا، تو جب ان لوگوں سے مخالف ہوا تو متبع غیر سبیل المومنین کا ہوا، اور ایسی مخالفت سے خدائے تعالیٰ سارے مسلمانوں کو محفوظ رکھے۔ واللہ اعلم بالصواب، فاعتبروا یا أولي الأبصار۔

ــــــــاصل مطلب صاحب رسالہ تنویر الحق کا دوسرے باب میں یہ ہے کہ تقلید ایک مجتہد خاص کی واجب ہے، اور اس پر اجماع پایا گیا اور مخالف اس کا مردود اور لامذہب اور منکر اجماع کا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دونوں دعوی مولف رسالہ مذکورہ کا لغو اور پایہ اعتبار شرعی سے ساقط ہے؛ اس لیے کہ اس میں نہ کوئی دلیل وجوب شرعی اور نہ دلیل اجماع شرعی کی پائی جاتی ہے کہ دعوی مولف کا نزدیک واقفان قواعد شرعیہ کے، قابل حجت اور سماعت کے ہو۔ اب حقیقت حال وجوب شرعی اور اجماع شرعی کی کان لگا کر سنو کہ بطلان اس کا ہر ادنی اور اعلی پر واضح ہو گا۔ پس تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ وجوب ایک حکم ہے احکام شرعی میں سے، اور حکم نزدیک اہل سنت اور جماعت کے خطاب الٰہی ہے کہ متعلق ہوتا ہے ساتھ فعل مکلف کے از روے وجوب کے، یا از روے اباحت کے۔ حق تعالیٰ فرقان حمید میں ارشاد فرماتا ہے: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ﴾ [الأنعام: ٥٧] اور اس کی شرح یوں ہے: الحكم عندنا خطاب الله تعالىٰ المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً، كذا في مسلم الثبوت، وتحرير ابن الهمام، وغيرهما من كتب الأصول. اور دلائل قرآن اور حدیث کے باعتبار ثبوت احکام شرعیہ کے چار طرح پر ہیں: دلیل اول: قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ کہ احتمال تاویل کا اس میں نہیں ہوسکتا، جیسے کہ آیات صریحہ اور احادیث متواترہ صریحہ۔ اور اس دلیل سے فرض قطعی اور حرام ثابت ہوتا ہے۔ اور دلیل دوسری: قطعی الثبوت اور ظنی الدلالہ، جیسے کہ آیات و احادیث کہ جن میں تاویل کو دخل ہے۔ اور اس دلیل سے فرض عملی ثابت ہوتا ہے۔ اور تیسری دلیل: ظنی الثبوت قطعی الدلالہ۔ چناں چہ اخبار آحاد صریحہ کہ مجال تاویل کی اس میں نہیں ہوسکتی، اور اس دلیل سے وجوب اصطلاحی اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے۔ چوتھی دلیل: ظنی الثبوت اور ظنی الدلالہ جیسے کہ اخبار آحاد کہ جن میں احتمال تاویل کا پایا جاتا ہے۔ اور اس سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔ اعلم أن الأدلة أربعة أنواع: الأول: قطعي الثبوت والدلالة، كالآيات القرآنية والأحاديث المتواترة، الصريحة التي لا تحتمل التاويل من وجه. الثاني: قطعي الثبوت، ظني الدلالة، كالآيات والأحاديث المأولة. الثالث: ظني الثبوت قطعية الدلالة، كالأخبار الآحاد الصريحة. الرابع: ظني الثبوت والدلالة، كالأخبار الآحاد المحتملة المعاني. فالأول يفيد القطعي، والثاني يفيد الظني، أي هو الفرض العملي. والثالث يفيد الواجب والمكروه تحريما. والرابع: يفيد السنة والاستحباب. هكذا في الطحطاوي وغيره من كتب الأصول والفروع الحنفية.

اب علماے حقانی بعد وضوح و بیان دلائل اربعہ شرعیہ کے راہ انصاف سے غور فرما کر ارشاد کریں کہ اگر کوئی بھی دلیل ان دلائل اربعہ مذکورہ بالا سے وجوب تقلید ایک مجتہد خاص پر پائی جاتی ہو تو صاف بیان کریں کہ حق ظاہر ہو جائے۔ اور براے خدا کتمان حق نہ کریں۔ ولیکن نہیں لا سکیں گے، و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا، اسی واسطے سلف سے خلف تک کسی نے کوئی دلیل شرعی اس وجوب تقلید ایک مجتہد خاص پر قائم نہیں کی۔ ہاں اگر ہو تو مولف رسالہ کا، بیان کرے کہ حق و باطل میں امتیاز ہو جائے۔ اور بلا دلیل شرعی کے غلو کرنا دین میں سراسر مذموم ہے، جیسا کہ خداے تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے: ﴿يٰۤاَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]، الآية. حکم وجوب شرعی کا تو حال معلوم ہو چکا، اب آگے حکم اجماع شرعی کا حال سنو! پس اجماع شرعی کے واسطے دو امر ضروری ہیں: پہلا امر یہ کہ اتفاق سارے مجتہدین ہم عصر کا اس امت سے، اوپر امر شرعی کے متحقق ہو۔ اور دوسرا امر یہ کہ سند اس کی قرآن اور حدیث سے پائی جائے، کیوں کہ نہ پایا جانا سند کا مستلزم خطا کو ہو گا، اور حکم کرنا دین میں بلا دلیل خطا ہے۔ پس اگر یہ دو امر ثابت نہ ہوں تو اجماع شرعی متصور نہ ہو گا، اگرچہ ہزاروں جمع ہو جائیں کسی کام دین پر، مگر اہل اجتہاد سے نہ ہوں، اور سند اس کی کتاب و سنت سے نہ پائی جاتی ہو، تو ایسے اجماع کا کچھ اعتبار نہیں شرعاً؛ اس واسطے کہ اجماع شرعی عبارت ہے قول کل سے، اور قول کل کا بلا دلیل شرعی کے باطل ہے، تو یہ اجماع بھی باطل ہو گا۔ اور ایسا اجماع بے سند کہ جس پر اتفاق تمام مجتہدین ہم عصر کا نہ پایا جائے اور نہ کوئی سند اس کی کتاب و سنت سے پائی جائے، باوجود اس کے ایسے اجماع کو من جملہ ادلہ شرعیہ سے جاننا اور حکم اجماع شرعی میں شمار کرنا سراسر کج فہمی اور نادانی ہے، بلکہ ایسا اجماع حکم میں: ﴿مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾ [المائدة: ١٠٤] کے شامل ہو گا کہ جس پر خداے تعالیٰ نے الزام دیا ہے اور غصہ فرمایا ہے۔ توضیح اور تلویح کی عبارت نقل کی جاتی ہے: أما الخامس: ففي السند والناقل، جمعهما في بحث واحد؛ لأنهما سببان: فالأول سبب ثبوت الإجماع.ـــــ

و الثاني: سبب ظهوره. والجمهور على أنه لا يجوز الإجماع إلا عند سند من دليل أو أمارة؛ لأن عدم السند يسلتزم الخطأ، إذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ. انتهى ما في التلو يح مختصرا. الإجماع: و هو لغة العزم والاتفاق، وكلاهما من الجمع. و اصطلاحا: اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر شرعي، و لا ينعقد بأهل البيت وحدهم، خلافا للشيعة، و لا بالشيخين عند الأكثر، و لا بالخلفاء عند الأكثر، ولا بالخلفاء الأربعة، خلافا لأحمد. و عن مالك الانعقاد بأهل المدينة فقط، لا إجماع إلا عن مستند على المختار. لنا أولا: الفتوى بلا دليل شرعي حرام...إلى آخر ما في مسلم الثبوت. فإن حجة الإجماع ليست إلا لأنه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون. و إذا كان الفتوى لا عن دليل و اجتهاد فليس هو قول المجتهد من حيث هو مجتهد، انتهى ما قال العلامة عبدالعلي اللكنوي مختصرا في شرح مسلم الثبوت. قال الشيخ ابن الهمام في التحرير: الإجماع العزم والاتفاق لغة، و اصطلاحا اتفاق مجتهدي عصر على أمر شرعي، و لا ينعقد بأهل البيت وحدهم، خلافا للشيعة، و لا ينعقد بمجتهدي المدينة الطيبة وحدهم، خلافا لمالك. ولا إجماع إلا عن سند، انتهى كلامه. وبالجملة يلزم أحد الأمرين: كون الباطل صوابا، أو كون الإجماع خطأ؛ لأن الإجماع قول كل، وقول كل بلا دليل محرم، فقول واحد بلادليل باطل البتة. كذا أفاد العلامة عبدالعلي اللكنوي في شرح التحرير، للشيخ ابن الهمام. اور جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں فرماتے ہیں کہ اتباع کرنا اجماع بغیر سند شرعی کا، موجب تحریفات دین کا ہوتا ہے: و منها اتباع الإجماع، و حقيقته أن يتفق قوم من جملة الملة، الذين اعتقد العامة فيهم الإصابة غالبا أو دائما على شيء، فيظن أن ذلك دليل قاطع على ثبوت الحكم، و ذلك فيما ليس له أصل من الكتاب والسنة. و هذا غيرالإجماع الذي اجتمعت الأمة عليه، فإنهم اتفقوا على القول بالإجماع الذي مستنده الكتاب، أو السنة، أو الاستنباط من أحدهما، و لم يجوزوا القول بالإجماع الذي ليس مستنده إلى أحدهما، و هو قوله تعالىٰ: ﴿وَ اِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَآءَنَا﴾ [البقرة:١٧٠]، الآية، انتهى ما في حجة الله البالغة للشيخ الأجل مولانا ولي الله المحدث الدهلوي رحمه الله تعالى.

اور جناب قاضی ثناء اللہ صاحب قدس سرہ بیچ رسالہ اصول فقہ کے، کہ جو بنا بر فرمائش جناب مرزا جان جاناں پیر مرشد قدس سرہ اپنے کے، دھوم دھام سے لکھا ہے، آخر رسالہ میں فرماتے ہیں: کسے کہ لازم گیرد بر خود مذہبے معین مثل مذہب ابی حنیفہ، پس بعضے گویند کہ جائز نیست آں را تقلید دیگرے۔ و بعضے گویند کہ در مسائلے کہ موافق فتوی ابی حنیفہ دراں عمل کردہ است تقلید دیگرے جائز نیست۔ و در آں چہ عمل نہ کردہ است ہر کرا خواہد تقلید نماید۔ و کسے کہ بر خود مذہبے لازم نہ گرفتہ است بر تمام اقوال مذکورہ، وے را جائز است کہ تقلید ہر کہ خواہد بکند، لیکن بعد ازاں کہ در بعضے مسائل تقلید ابو حنیفہ کرد و در بعضے تقلید شافعی، پس جائز نیست اورا کہ در آں چہ تقلید شافعی کردہ تقلید ابی حنیفہ بکند یا بالعکس۔ و بعضے گویند کہ مذہبے لازم گرفتہ باشد یا نہ، و عمل نمودہ باشد یا نہ، جائز است ہر مقلد را تقلید ہر مجتہد۔ و ایں اقرب است بہ تحقیق، چہ حق تعالیٰ دریں باب ہیچ لازم نہ کردہ است، و بدون التزام ہیچ لازم نہ شود۔ و قولہ تعالیٰ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ عام است مقید بہ ہیچ یکے ازیں قیود نیست، و در صدر اول عوام از خواص عند الحاجۃ استفتا می نمودند، و عمل می کردند، و مبالات ازیں قیود مروی نیست۔ تمام ہوا کلام قاضی صاحب مغفور و مرحوم کا۔ پس قول مولف تنویر الحق کا کہ آیت: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ﴾ خاص ہے اور تقلید ایک مجتہد کی واجب ہوتی ہے بالاجماع، رد ہو گیا ساتھ قول قاضی صاحب قدس سرہ کے، اور جاء الحق و زهق الباطل واضح ہوا۔ اللهم أرنا الحق حقا والباطل باطلا برحمتك. اب تھوڑی سی وصیت شیخ اکبر، کبریت احمر کی (جن کو مولانا عبدالعلی اور مولانا نظام الدین وغیرہ، خاتم ولایت احمدیہ لکھتے ہیں) آخر فتوحات مکیہ سے نقل کی جاتی ہے:

وصيتي الذي أوصيك به هو إن كنت عالما فحرام عليك أن تعمل بخلاف ما أعطاك الله دليلك، و يحرم عليك تقليد غيرك مع تمكنك من حصول الدليل، فإن لم تكن في هذه الدرجة و كنت مقلدا، فإياك أن تلزم مذهبا بعينه، بل اعمل كما أمرك الله، و هو أن تسئل أهل الذكر إن كنت لا تعلم. و أهل الذكر هم العلماء بالكتاب والسنة، و اطلب رفع الحرج في نازلتك ما استطعت، واسأل عن الرخصة في ذلك حتى تجدها، فإن الله يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ۷۸] و إن قال لك المفتي: هذا حكم الله، أو حكم رسوله في مسئلتك فخذ به، و إن قال لك هذا رائي فلا تأخذ به، و سَلْ غيره، انتهىٰ ما قال ابن العربي، المشهور بالشيخ الأكبرفي آخر الفتوحات المكية.

اور ایک رسالہ جز بھر کا(مختصر) قاضی ثناء اللہ صاحب قدس سرہ کا ہمارے ہاتھ لگا۔ چناں چہ اس رسالے سے تھوڑی سی عبارت اس کی، اس مقام میں نقل کی جاتی ہے: و أما إذا لم يكن أهليته ففرضه ما قال الله تعالىٰ: ﴿فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾ و إذا جاز اعتماد المستفتي على ما يكتب له المفتي من كلامه أو كلام شيخه و إن علا فلأن يجوز اعتماد الرجل على ما كتبه الثقات من كلام رسول الله ﷺ أولى بالجواز، و إذا قدر أنه لم يفهم الحديث فكما لم يفهم فتوى المفتي فسأل من يعرف معناه فكذلك الحديث، و إن كان الرجل متبعا لأبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد رضي الله عنهم، و رأى في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى منه، فاتبعه كان قد أحسن في ذلك، و لم يقدح ذلك في دينه و لا في عدالته بلا نزاع، بل هذا أولى بالحق، و أحب إلى الله تعالىٰ و رسوله ﷺ، فمن يتعصب بواحد معين غير الرسول ﷺ و يرى أن قوله هو الصواب الذي يجب اتباعه دون الأئمة الآخرين، فهو ضال، جاهل، غاية ما يقال: إنه يسوغ أو يجب على العامي أن يقلد واحدا من الأئمة من غير تعين زيد ولا عمرو، انتهىٰ ما فيها. اور بھی اسی رسالے سے نقل کی جاتی ہے: و من تعصب بواحد بعينه من الأئمة دون الباقين كالرافضي والناصبي والخارجي، فهذه طريق أهل البدع والأهواء، الذين ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أنهم مذمومون خارجون عن الشريعة، انتهىٰ ما في الرسالة في العمل بالحديث للقاضي الأجل ثناء الله، صاحب التفسير المظهري، فمن شاء فليراجع إليها. (معیار الحق)

امامِ معین کی تقلید کے دیگر دلائل کا بیان

مباحث سابقہ میں تقلیدِ معین کے عدمِ جواز کو باطل کرنے والی ۴۳ سے زیادہ روایات گزر چکیں، جن میں سے اکثر تقلیدِ معین کو ثابت کرتی ہیں۔ اور بعض تقلیدِ غیر معین کو مطلقاً باطل کرتی ہیں۔

پہلی :- حدیثِ ''صحیح ابن ماجہ''۔

دوسری :- روایتِ ''انساب''، امام احمد بن حنبل سے، نقلاً عن ''القهستاني''.

تیسری :- روایتِ ''کتاب وصول''، ابوالفتح بغدادی کی۔

چوتھی :- روایتِ امام قرطبی، نقلاً عن علي القاري.

پانچویں :- آیتِ کریمہ: ﴿اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ [فاطر: ۲۸]

چھٹی :- آیتِ کریمہ: ﴿لَا تُفْسِدُوْا فِي الْاَرْضِ﴾ [البقرة: ۱۱]

ساتویں :- آیتِ کریمہ: ﴿ وَالْمُوفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ ﴾ [البقرة: ١٧٧]

آٹھویں :- آیتِ کریمہ: ﴿ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ ﴾ [بني اسرائيل: ٢٨]

نویں :- حدیث: لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ، وَ لَا دِيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ.

دسویں :- روایتِ ابن الہمام، عن "فتح القدير".

گیارہویں:- روایتِ علامہ شرنبلالی، عن "شرح الوهبانية".

بارہویں :- روایتِ علامہ قاسم، نقلاً عن "الشامي".

تیرہویں :- روایتِ ابن الغرس، نقلاً عن "الشامي".

چودہویں:- روایتِ صاحبِ "بحر"، نقلاً عن "الشامي".

پندرہویں:- روایت "عقدالفريد"، للشرنبلالي.

سولہویں :- روایت "سراجیہ"۔

سترہویں :- روایتِ ابی بکر جوزجانی۔

اٹھارہویں:- روایت "قنیہ"۔

انیسویں :- روایتِ رسالہ "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف"۔

بیسویں :- روایت "عقدالجید"۔

اکیسویں :- روایت "تحصیل التعرف"۔

بائیسویں :- روایت "شرح سفرالسعادۃ"۔

تیئیسویں:- روایتِ رسالہ "ردقفال"۔

چوبیسویں:- روایت "فتاوی منیہ"۔

پچیسویں :- روایت "نہرالفائق"۔

چھبیسویں :- روایت "ملتقط"۔

ستائیسویں:- روایت "میزان شعرانی"۔

اٹھائیسویں:- روایتِ علی خواص شعرانی۔

انتیسویں :- روایتِ امام غزالی۔

تیسویں :- روایتِ امام الحرمین۔

اکتیسویں :- روایتِ ابن السمعانی۔

بتیسویں :- روایتِ ہریسی۔

تینتیسویں :- روایتِ "فتاویٰ سبکی"۔

چونتیسویں:- روایتِ ابن حزم۔

پینتیسویں :- روایتِ "عقد فرید"، سمہودی۔

چھتیسویں :- روایتِ "جمع الجوامع"، للسیوطی۔

سینتیسویں :- روایتِ ابن برہان، ونووی۔

اڑتیسویں :- روایتِ "فتاویٰ خیریہ"۔

انتالیسویں:- روایتِ صاحبِ "بحر"، نقلاً عن "الشامي".

چالیسویں :- روایتِ رسالہ "رفع الغشا" لصاحب البحر.

اکتالیسویں:- روایتِ "تفسیر احمدی"۔

بیالیسویں :- روایتِ "شرح تحریر"، لبحر العلوم.

تینتالیسویں:- روایتِ "جواہر الفتاویٰ"۔

ان مذکورہ دلائل کے علاوہ کتبِ معتبرہ اور علمائے ثقات کی اور بھی روایات جوابات کے ضمن میں گزر چکیں، غالباً بہ نظرِ غائر ملاحظہ کرنے والوں پر مخفی نہ ہوں گی۔

اب:

چوالیسویں روایت :- عقائد و فروع کے معروف و مستند امام، امام ابو منصور ماتریدی کی سنو! امام موصوف مذہب حنفی سے مذہب شافعی کی طرف منتقل ہونے والے کے بارے میں فرماتے ہیں:

"اس کو سخت تر تعزیر دی جائے"۔

پینتالیسویں روایت :- علمائے بخارا کی۔ انھوں نے ابو حفص بن عبداللہ کو مذہب شافعی کی طرف انتقال کے سبب تعزیر کی اور شہر سے نکال دیا۔

چھیالیسویں روایت:- "فتاویٰ نسفیہ" کی، اس میں رفق و نرمی کی رعایت کے سبب مذہب حنفی پر ثبات کو بہتر اور اولیٰ فرمایا۔

سینتالیسویں روایت:- امام فخر الدین محمود بن محمد کی۔ انھوں نے مذہب حنفی سے مذہب شافعی کی طرف منتقل ہونے والے کو ساقط القول والشہادۃ [1] اور ضال و مبتدع فرمایا۔

(۱) **ساقط القول والشہادۃ:** جس کی بات اور گواہی شرعاً مقبول نہ ہو۔

اڑتالیسویں روایت:— ابو حفص کبیر بخاری کی۔ جنھوں نے منتقل مذہب پر تعزیر جاری کی۔
ان سب روایات کو "فتاویٰ تاتار خانی" میں نقل کیا، اور بعض کو "فتاویٰ حمادیہ" میں۔ تاتار خانی کی تصریح درج ذیل ہے:

"من ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر، و حكي أن أبا حفص بن عبدالله بن أبي حفص الكبير، البخاري ارتحل إلى مذهب الشافعي؛ لكثرة الشفعوية، فأمر بالتعزير والنفي عن البلدة.

و في "النسفية": "سئل عن شفعوي صار حنفيا ثم أراد أن ينتقل إلى مذهب الشافعي، هل له ذلك؟ فقال: الثبات علىٰ مذهب أبي حنيفة خير و أولىٰ— قال: هذه الكلمة أقرب إلى الألفة، و أرفق مما أجاب الإمام أبو الحسن الماتريدي عن هذه المسئلة: أنه يعزر هذا اليابس المرتد أشد التعزير، حتى يترك المذهب الرديّ، و يرجع إلى المذهب السديد. و في "جواهر الفتاوىٰ" قال: حنفي انتقل إلى مذهب الشافعي، قال فخر الدين محمود بن محمد: "اگر ایں مرد عامی ست ساقط القول والشهادة شود، واگر از اہل علم است مبتدع وضال گردد، وواجب است منع وزجروے"۔

وحكي أن رجلا من أصحاب أبي حنيفة خطب إلى رجل من أصحاب الحديث ابنته في عهد أبي بكر الجوزجاني، فأبى الرجل أن يزوجه إلا أن يترك مذهبه لمذهب أصحاب الحديث، فيقرأ خلف الإمام، و يرفع يديه عند الانحطاط، و نحو ذلك، فأجابه إلى ذلك فزوجه، فقال الشيخ في مجلس العامة بعد ما سئل عن هذه الحادثة، و بعد ما أطرق رأسه و سكت: النكاح جائز، و لكن أخاف علىٰ هذا الرجل أن يذهب إيمانه وقت النزع؛ فقيل له: و لما ذاك؟ قال: لأنه استخف بمذهبه الذي هو حق عنده، و تركه لجيفة منتنة، فأخذ مذهبا هو عنده ليس بحق، أ فلا أخاف علىٰ إيمانه؛ لاستخفافه بدينه و مذهبه، قال: و لو أن رجلا من أهل الاجتهاد برئ من مذهبه في مسئلة أو في أكثر باجتهاد، لما وضح له من دليل الكتاب، أو السنة، أو غيرهما من الحجج، لم يكن ملوما و لا مذموما، بل كان محموداً ماجورا، فأما الذي لم يكن من أهل الاجتهاد، فانتقل من قول إلى قول من غير دليل، لكن لما يرغب من غرض الدنيا و شهوتها فهو المذموم، الآثم، المستوجب للتعزير والتأديب؛ لارتكابه المنكر في الدين، و استخفافه بدينه ومذهبه، حتى أن رجلا في عهد الشيخ أبي حفص الكبير ترك مذهبه، و كان يقرأ خلف الإمام، و يرفع يديه عند الركوع، ونحو ذلك فأخبر الشيخ ذلك، فغضب الشيخ وعنف، وأمر

السلطان حتى أمر الحداد بأن يضربه بالسياط عند الصيارفة، حتى دخل ناس على الشيخ، فشفعوا و تاب، و أدخله عليه فعرض عليه ما يجب عرضه من باب الدين، ثم خلى سبيله" اھ. و هكذا في الفتاوىٰ الحمادية" اھ[۱].

انچاسویں روایت:- "منح" کی۔اس میں فرمایا کہ:

اگر کوئی شخص اعتقاد میں بے پروائی کے سبب اپنے مذہب سے منتقل ہوا، اور ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف کسی غرض دنیاوی کے باعث جس کی جانب اس کی طبیعت مائل ہو، اس نے انتقال پر جرأت کی، تو اس کی گواہی مقبول نہیں۔

قال العلامة الشامي في باب الشهادات:

"و في آخر هذا الباب من "المنح": و إن انتقل إليه لقلة مبالاة في الاعتقاد، و الجراءة على الانتقال من مذهب إلى مذهب كما يتفق له، و يميل طبعه إليه لغرض يحصل له، فإنه لا تقبل شهادته " اھ[۲].

پچاسویں روایت:- "فتاوىٰ جواہر الاخلاطی" سے، یہ ہے کہ: "حنفی جو مذہب شافعی کی طرف منتقل ہو جائے تو اس کو تعزیر کرنا چاہیے، كما نقل عنه في "العالم گيري":

"حنفي ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر" اھ[۳].

اکاونویں روایت:- "فتاوىٰ حمادیہ" کی "فتاوىٰ یتیمۃ الدہر" سے یہ ہے کہ: قاضی مقلد جس وقت اپنے مذہب کے خلاف حکم کرے تو اس کی قضا نافذ نہیں۔

"و سئل عن القاضي المقلد إذا قضىٰ على خلاف مذهبه، هل ينفذ قضاءه؟ قال: لا ينفذ قضاءه. و سألت عبدالرحيم الحسيني عن القاضي، هل له أن يقضي بخلاف مذهبه؟ فقال: لا؛ لأن محمدا رحمه الله تعالى نص في "الجامع": أن القاضي إذا أخطأ فقضى بخلاف مذهبه، و إضافة الخطأ إليه دليل على أنه ليس له ذلك" اھ.

باونویں روایت:- "ترصیع" میں "فتاوىٰ حمادیہ" کتاب الاستحسان سے نقل کیا ہے کہ: عامی امام واحد کی رائے پر عمل کرے، جسے وہ اعلم سمجھتا ہے، اور ہمارے نزدیک خواہش نفس سے کسی چیز میں اس کی مخالفت درست نہیں، كما قال:

(۱) ردالمحتار، باب: التعزير، جلد:٦، ص: ٩٨، دار الفكر، بيروت، لبنان.
(۲) ردالمحتار، كتاب الشهادات، باب: القبول و عدمه، ج:٦، ص:٢٦، دار الفكر، بيروت، لبنان.
(۳) فتاوىٰ عالم گيرى، فصل في التعزير، ج:٢، ص: ١٦٩، دار الفكر، بيروت، ١٤١١ھ.

"إن العامي يعمل برأي إمام واحد وقع عنده أنه أعلم، و لا يخالفه في شيء بهوىٰ نفسه عندنا" اهـ.

ترپنویں روایت:— اور اسی میں "حاوی" سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی مجتہد اپنے اجتہاد کے سبب بعض مسائل میں ظہور دلیل کے ساتھ اپنے امام کا مذہب ترک کرے، تو یہ جائز ہے۔ اور غیر مجتہد کے لیے خواہش نفسانی کے سبب اپنے مذہب کا ترک جائز نہیں، و نصه:

"لو أن رجلاً من أهل الاجتهاد ترك مذهبه في مسئلة، أو أكثر منها باجتهاده، لما وضح له من دلائل الكتاب، أو السنة، أو غيرهما من الحجج، لم يكن ملوما و لا مذموما، بل كان ماجورا محمودا، و هو في سعة منه، و هكذا كان أفعال الأئمة المتقدمين. و أما الذي لم يكن من أهل الاجتهاد، فانتقل من قول إلى قول من غير دليل، لكن لما يرغب من غرض الدنيا و شهوتها، فهو المذموم الآثم المستوجب للتأديب والتعزير؛ لارتكابه المنكر في الدين، و استخفافه بدينه و مذهبه" اهـ.

چونویں روایت:— "ذخیرہ" کی موافق روایت "سیر کبیر" کے یہ ہے کہ اجتہادی محل میں قاضی کا حکم اس وقت نافذ ہوتا ہے جب کہ وہ قاضی مجتہد ہو، اور وہ حکم اس نے باجتہاد کیا ہو۔ اور اس کا بیان عن قریب آرہا ہے کہ قاضی کو ہمارے اصحاب کے خلاف حکم دینا درست نہیں، و عبارته:

"إن حكم القاضي في محل مجتهد فيه إنما ينفذ إذا علم بكونه مجتهدا، و حكم عن اجتهاده، على رواية "السير الكبير" و سيجيء أنه لا يقضي مما يخالف قول أصحابنا" اهـ.

پچپنویں روایت:— "قہستانی"، باب عدم قبول الشہادۃ، میں "فتاویٰ جواہر" سے یہ ہے کہ: اگر حنفی مذہب شافعی کی طرف منتقل ہوجائے تو اس کی گواہی معتبر اور مقبول نہیں، اگرچہ عالم ہو۔ و کلامه هذا:

"و فيه إشعار بأنه لو انتقل إلى مذهب الشافعي لم تقبل شهادته، و إن كان عالما، كما في أواخر "الجواهر" اهـ.

چھپنویں روایت:— "کشف" اور "شرح طحاوی" کی، یہ ہے کہ: حنفیہ کے نزدیک امام واحد کا اختیار کرنا لازم ہے اور جو کوئی ہر مذہب کے مباحات اختیار کرے گا، فاسق کامل ہوگا۔ كما نقل "القهستاني" قبيل باب الأشربة:

"اعلم أن من جعل الحق متعددا، كالمعتزلة أثبت للعامي الخيار من كل مذهب ما يهواه، و من جعل واحدا، كعلماءنا ألزم للعامي إماما واحدا، كما في "الكشف" فلو أخذ من كل مذهب مباحه صار فاسقا تاما، كما في "شرح الطحاوي" للفقيه سعيد بن مسعود،

فيجب في المذهب الصلابة، أي: اعتقاد كونه حقا و صوابا، كما في "الجواهر"، اھ.

ستاونویں روایت:- الفیہ عبد الدائم برماوی، شافعی کی۔ (جو علامہ بدالدین زرکشی کے شاگرد اور "لامع صحیح، شرح جامع صحیح" کے مصنف ہیں، اور شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ نے "بستان المحدثین" میں ان کی اور ان کی الفیہ کی مدح لکھی ہے، انھیں میں سے یہ ہے کہ: "والفیۂ دارد در اصول فقہ کہ در نہایت جودت و خوبی واقع شد، و مثل متقدمین بہم رسیدہ") ان کے کلام کی تصریح یہ ہے:

و من من العوام كان عملا   بما له مجتهد قد حصلا
ليس له عنه رجوع و يجب   للعاجز التزام مذهب نصب
معينا يعتقد الرجحا نا   فيه كذا مساويا إن كانا
و ليس جائز تتبع الرخص   فإنه كلعب إذ لم يخص

اٹھاونویں روایت:- امام غزالی کی "احیاء العلوم" باب الامر بالمعروف، ربع ثانی کی، یہ ہے کہ تمام علماے محصلین کے نزدیک ہر مقلد پر اپنے امامِ معین کا اتباع واجب ہے، اور اس کی مخالفت ممنوع و منکر ہے۔ و نصه:

"لو رأى الشافعي شافعيا يشرب النبيذ، و ينكح بلا ولي، و يطأ زوجته، فهذا في محل النظر، و الأظهر أن له الحسبة والإنكار؛ إذ لم يذهب أحد من المحصلين إلى أن المجتهد يجوز له أن يعمل بموجب اجتهاد غيره، و لا أن الذي أدىٰ اجتهاده في التقليدإلى شخص رآه أفضل العلماء أن له أن ياخذ بمذهب غيره، فينتقي من المذاهب أطيبها عنده، بل على كل مقلد اتباع مقلده في كل تفصيل، فإذا مخالفته للمقلد متفق على كونه منكرا بين المحصلين، و هو عاص بالمخالفة" اھ[1].

انسٹھویں روایت:- "کیمیاے سعادت" کی، یہ ہے کہ جو کوئی اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف عمل کرے تو یہ حرام ہے، اور وہ شخص گنہ گار ہے، کما قال:

"اتفاق محصلاں ست کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود، یا بخلاف اجتہاد صاحبِ مذہب خود کارے کُند او عَاصی ست پس ایں بہ حقیقت حَرام است، و ہر کہ در قبلۂ اجتہاد روبہ جہتے کُند، و پشت بآں جَانب کُند، و نماز گذارد عَاصی بود، اگرچہ دیگراں پندارند کہ او مُصیت است، و آں کہ می گوید: روا باشد کہ ہر کسے مذہب ہر کہ خواہد فرا گیرد، سخن بیہودہ است، اعتماد را نشاید، و بلکہ ہر کسے مکلف ست بآں کہ بظن خود کار کُند، و چوں ظن او ایں باشد کہ مثلاً شافعی فَاضِل تر ست، او را در مُخالفت وے ہیچ عُذرے نبود، جُز مجرّد شہوت" انتہیٰ۔

(۱) إحياء العلوم، الربع الثاني، باب: الأمر بالمعروف، ج:۲، ص: ٤٠٠، دار صادر، بيروت.

ساٹھویں روایت:۔ یہ کہ شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ انسان مذہبِ معین کی تقیید و تقلید سے کمالات ولایت کو پہنچ جاتا ہے، پھر وہ امام کے ماخذ احکام کو پالیتا ہے۔ تو اس وقت مذہبِ معین کی تقیید سے چھٹکارا پالیتا ہے، كما نقله العارف الشعراني في "ميزانه" عن "الفتوحات المكية"، و كلامه:

"ذكر الشيخ محي الدين ابن العربي في "الفتوحات المكية"وغيره، من أهل الكشف: أن العبد إذا سلك مقامات القوم متقيدا بمذهب واحد لا يرىٰ غيره، فلابدّ أن ينتهي به ذلك المذهب إلى العين التي أخذ إمامه منها أقواله، فهناك يرىٰ أقوال جميع الأئمة تغترف من بحر واحد، فينفك عنه التقييد بمذهب ضرورة، ويحكم بتساوي المذاهب كلها بالصحة، بخلاف ما كان يعتقد قبل ذلك" اهـ.

اکسٹھویں روایت:۔ عارف شعرانی کی، یہ کہ جو لوگ اپنے امام کے مذہب کے مخالف فتویٰ دیتے تھے، وہ مجتہد منتسب تھے، ورنہ یہ مقلد کی شان نہیں کہ اپنے امام کے اقوال سے خروج کرے اور مذہب غیر پر فتویٰ دے، و نصه في "الميزان":

"فإن قال قائل: فكيف صح من هولاء العلماء أن يفتوا الناس بكل مذهب مع كونهم مقلدين، و من شان المقلد أن لا يخرج عن قول إمامه؟ فالجواب: يحتمل أن يكون أحدهم بلغ مقام الاجتهاد المطلق المنتسب، الذي لم يخرج صاحبه عن قواعد الإمام، كمحمد، و أبي يوسف، و محمد بن الحسن، و ابن المنذر بن القاسم، و أشهب، والمزني، و ابن شريح، فهولاء كلهم و إن أفتوا الناس بما لم يصرح به إمامهم فلم يخرجوا عن قواعده" اهـ.

باسٹھویں روایت:۔ یہ کہ شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ رسالہ "عقد الجید" میں فرماتے ہیں کہ: فقہا کے نزدیک یہی امر راجح ہے، کہ جو شخص کسی مذہب کی طرف منسوب ہو، اسے اس مذہب کی مخالفت جائز نہیں، کما قال:

"والمرجح عند الفقهاء أن العامي المنتسب إلى مذهب لا يجوز له مخالفته، و لو لم يكن منتسبا إلى مذهب فهل يجوز له أن يتخير، و يقلد أيّ مذهب شاء؟ فيه خلاف" اهـ[1].

ترسٹھویں روایت:۔ یہ کہ شاہ عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ رسالہ "جواب سوالات عشرہ" میں فرماتے ہیں: کہ تین صورتوں کے علاوہ مذہب غیر پر عمل کرنا جائز نہیں۔ اور پھر اس میں یہ شرط بھی ہے کہ تلفیق میں مبتلا نہ ہو، ان کی عبارت یہ ہے:

(١) عقد الجيد، باب اختلاف الناس في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة، و ما يجب عليهم من ذلك، ص: ٥٠، المكتبة الحقيقة، تركي.

"اگر حنفی المذہب بر مذہب شافعی عمل نماید در بعضے احکام، بہ یکے از سہ وجہ جائز ست: اول ایں کہ دلائل کتاب وسنت در نظرِ او دراں مسئلہ مذہب شافعی را ترجیح دہد۔ دوم: در ضیقے مبتلا شود کہ گذارہ بدون اتباع مذہب شافعی نماند۔ سوم: ایں کہ شخصے باشد صاحب تقویٰ، و اورا عمل باحتیاط نظر افتد، و احتیاط در مذہب شافعی یابد۔ لاکن دریں ہر سہ وجہ شرط دیگر ہم است، و آں اینست کہ تلفیق واقع نشود، یعنی بسبب ترکیب صورتے متحقق شود کہ در ہر دو مذہب روانہ باشد، مانند آں کہ فصد رانا قض وضوئہ داند، باز بہ ہماوضو نماز عقب امام بقراءۃ فاتحہ بگزارد کہ در ہیچ مذہب روانہ باشد، وضو بر مذہب حنفی باطل گشت، و نماز بر مذہب شافعی۔ و اگر سوائے ایں وجوہ ثلاثہ ترک اقتدائے حنفی نمودہ اقتدائے شافعی نماید، یا بہیچ کس مکروہ قریب بہ حرام ست؛ زیرا کہ لعب است در دین" انتہیٰ۔

چونسٹھویں روایت:— رسالہ "مبدأ و معاد" حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی، فرماتے ہیں: اپنے مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف نقل الحاد ہے، یعنی جو شخص شرائط مذکورہ کے بغیر اپنا مذہب چھوڑ دے وہ ملحد ہے، و کلامہ:

"مدتے آرزوے آں داشت کہ وجہے پیدا شود در مذہب حنفی تا در خلف امام قراءت فاتحہ نمودہ آید، اما بہ واسطہ رعایت مذہب باختیار ترک قراءت می کرد، و ایں ترک را از قبیل ریاضت می شمرد، و آخر الامر اللہ تعالیٰ ببرکت رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحاد است، حقیقت مذہب حنفی در ترک قراءت ماموم ظاہر ساخت، و قراءت حکمی از قراءت حقیقی در نظر بصیرت زیباتر نمود" انتہیٰ۔

پینسٹھویں روایت:— یہ کہ حضرت موصوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ "مکتوبات" مکتوب سہ صد و دوازدہم، جلد: اول میں فرماتے ہیں کہ ہم مقلدین پر ظاہر احادیث کے سبب اپنے مذہب کا ترک جائز نہیں۔

"ہر گاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد، و بر کراہت اشارہ فتویٰ دادہ باشند و از اشارہ و عقد نہی کنند، و آں را ظاہر اصول اصحاب گویند، ما مقلداں را نمی رسد کہ بہ مقتضائے احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارہ نمائیم، و بہ فتاوائے چندیں علمائے مجتہدین مرتکب امر محرم و مکروہ و منہی گردیم" انتہیٰ [1]۔

چھیاسٹھویں روایت:— "نہر الفائق شرح کنز الدقائق" کی، اس میں قاضی مقلد کے لیے اپنے مذہب کے خلاف حکم کو ناجائز قرار دیا، خواہ قصداً ہو یا بھول کر، کما قال:

---

(۱) مکتوبات امام ربانی، مکتوب: سہ صد و دوازدہم، جلد: ۲، ص: ۸۹۹، رضا اکیڈمی بمبئی، انڈیا۔

"وادعیٰ في "البحر" أن المقلد إذا قضی بمذهب غیره بروایة ضعیفة، أو بقول ضعیف نفذ، و أقویٰ ما تمسك به ما في "البزازیة" عن شرح الطحاوي: إذا لم یکن القاضي مجتهداً، و قضیٰ بالفتویٰ ثم تبین أنه علیٰ خلاف مذهبه نفذ، و لیس لغیره نقضه، و له أن ینقضه، کذا عن محمد، و قال الثاني: لیس له أن ینقضه أیضا. قال في النهر: و ما في "الفتح" یجب أن یعول علیه في المذهب، و ما في "البزازیة" محمول علیٰ روایة عنهما؛ إذ قصاری الأمر أن هذا منزلة الناسي مذهبه، و قد مرّ عنهما في المجتهد أنه لا ینفذ، فالمقلد أولیٰ" اھ نقلاً عن الشامي .

سڑسٹھویں روایت:- "وہبانیہ" کی، اس میں فرمایا کہ اگر قاضی اپنے مذہب کے مخالف حکم دے تو صحیح نہیں ہے، و عبارته:

ولو حکم القاضي بحکم مخالف   لمذهبه ماصح أصلا و یسطر

اڑسٹھویں روایت:- "فتاویٰ تاتارخانیہ" "کتاب القضا" کی، جس کا حاصل یہ ہے کہ جس وقت امام ابو حنیفہ اور صاحبین کسی امر پر متفق ہوں تو پھر اس کی مخالفت جائز نہیں، کما قال:

"و إن لم یجد لعمل إجماع من بعدهم، و کان فیه اتفاق بین أصحابنا: أبي حنیفة و أبي یوسف و محمد رحمهم الله تعالیٰ، یاخذ بقولهم، و لا یسعه أن یخالفهم برأیه؛ لأن الحق لا یعدوهم" اھ مختصرا[1].

اب کہاں تک روایات نقل کریں، منصف متدین کے لیے اڑسٹھ روایات سے زیادہ کی کیا حاجت ہے؟ اور مذکورہ روایات کے معانی و محامل میں جو بعض قلیل الفہم و التدبر شبہات لاحق ہوں تو چاہیے کہ کلام سابق کی تفصیلات سے انھیں دفع کرلے، ہم نے چوں کہ اس سے پیش تر بخوبی کلام کی تفصیل کر دی ہے، اس وجہ سے اس مقام پر محض نقل روایات پر اکتفا کیا۔ اور بے فائدہ تکرار کو موقوف رکھا۔

اب یہاں سے مبحث ثالث کا آغاز کرتے ہیں، جو امام ابو حنیفہ کے مسائل جزئیہ پر اعتراضات اور جوابات پر مشتمل ہے۔

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:۱، ص: ٧٦، دار الفكر بيروت، لبنان، ١٤١٢ھ.

بابِ سوم

فقہِ حنفی پر اعتراضات اور ان کے جوابات

حدیثِ قلّتین کے ضعیف ہونے کا بیان

قال:(صاحب التنویر) پہلا مسئلہ بیان قلتین میں۔ شبہہ کرتے ہیں باین طور کہ روایت کی گئی ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس، رواه أبو داؤد.[رقم:٦٣] اور روایت کی گئی ابن عمر سے کہ کہا: سمعت رسول الله ﷺ وهو يسئل عن الماء يكون في الفلاة من الأرض، وما ينوبه من السباع والدواب، فقال رسول الله ﷺ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ، رواه أبو داؤد.[رقم:٦٤] پس یہ حدیث دلالت کرتی ہے اس پر کہ جب کہ ہو پانی بقدر قلتین کے تو ناپاک نہ ہوگا، جیسا کہ مذہب امام شافعی کا ہے۔ اور ہم کو نہیں معلوم ہوا ہے کہ امام اعظم نے کس حدیث سے سند پکڑی ہے کہ یہ پانی قلتین کا ناپاک ہو جاتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ روایت ہے ابو ہریرہ سے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده، متفق عليه. [بخاري: ١٦٢، مسلم: ٢٣٧] کہا نووی نے بیچ شرح صحیح مسلم کے، نیچے اس حدیث کے: أهل الحجاز كانوا يستنجون بالأحجار، فإذا نام أحدهم عرق، فلا يأمن النائم من أن يطوف يده على ذلك الموضع النجس، فإذا يقع يده على ذلك الموضع النجس يتنجس يده، فإذا يغمس يده يتنجس ماءه، اھ. [مسلم: ٢٨٢] اور روایت ہے ابوہریرہ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے: لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِيْ لَا يَجْرِيْ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ، متفق عليه. [بخاري: ١٧٢، مسلم: ٢٧٩] اور روایت ہے ابوہریرہ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے: إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِيْ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، متفق عليه. اور روایت ہے ابوہریرہ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے: إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِيْ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيُرِقْهُ، ثُمَّ يَغْسِلهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، رواه مسلم. [رقم: ٢٧٩]

اور روایت ہے عطاء سے: إن حبشيا وقع في زمزم، فمات، قال: فأمر عبد الله بن الزبير أن ينزح ماء زمزم، قال: فجعل الماء لا ينقطع، قال: فنظر فإذا هو عين تنبع من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم. رواه أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه. اور روایت ہے ابن عباس سے: إن زنجيا وقع في زمزم، فمات قال: فأنزل إليه رجل فأخرجه ثم قال: انزحوا ما فيها من ماء زمزم، ثم قال للذي في البير: ضع دلوك من قبل العين التي تلي البيت أو الركن فإنها من عيون الجنة، رواه أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه. اور روایت ہے ابن عباس اور ابن الزبیر سے: أمر بنزح ماء زمزم عند وقوع زنجي و موته فيه، رواه الدار قطني. اور روایت ہے: إن زنجيا وقع في بير زمزم، فمات فيها، فأمر ابن عباس و ابن الزبير أن أخرج و أمرا أن ينزح، قال: فغلبتهم عين جاءتهم من الركن، فأمرا بها فدست بالقباطي و المطارق، حتى نزحوها، والصحابة متوافرون من غير نكير، و لم ينكر منهم أحد، و كان ذلك الإفتاء بمحضر الصحابة، و لم ينكر منهم أحد، رضي الله تعالىٰ عنهم، رواه الطحاوي. اور روایت کی ہے ابوبکر بن ابی شیبہ نے خالد بن مسلمہ سے: إن عليا رضي الله تعالى عنه سئل عن مّن بال في بير، قال: ينزح. یعنی تحقیق حضرت علی پوچھے گئے اس کے حال سے کہ پیشاب کرے کنویں میں، فرمایا کہ کھینچا جائے، یعنی سارا پانی اس کا۔ پس یہ حدیثیں صحیح کہ بعض ان کی متفق علیہ ہیں، اور بعض غیر متفق علیہ صریح دلالت کرتی ہیں اس پر کہ پانی اور باسن پانی کا نجس ہو جاتا ہے نجاست کے پڑنے سے، اور یہ پانی عام ہے جو شامل ہے قلیل کو، اور کثیر کو برابر ہے کہ کم ہو قلتین سے یا زیادہ یا برابر۔ پس واقع ہوا تعارض درمیان حدیثوں قلتین کے، اور درمیان ان حدیثوں صحیحوں کے، پس ضرور ہوا یہ کہ ترجیح دیں حدیثوں صحیح کو اوپر ضعیفوں کے، اور عمل کیا جائے، ان حدیثوں صحیح پر۔ ———

أقول: اول تو یہ تمام حدیثیں، حدیثِ قلتین کے معارض ہی نہیں، حدیث إذا استیقظ اور حدیث إذا ولغ اس لیے معارض نہیں کہ ان میں تو فقط حکم باسن کے پانی کا بیان کیا گیا ہے، نہ پانی عام کا جیسا کہ مولف کو اشتباہ ہوا ہے۔ پس پانی بقدر قلتین کے، اگر حوض میں ہو تو وہ مورد ان دونوں حدیثوں کا نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ حوض کو کسی بولی میں باسن نہیں کہتے، جیسا کہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح صحیح بخاری میں کہا ہے، تحت پہلی حدیث کے: قوله: في وضوئه، أي إنائه الذي أعد للوضوء، و في رواية الكشميهني: في الإناء، و هو رواية مسلم من طرق أخرى، و لابن خزيمة في إنائه أو وضوئه على الشك، والظاهر اختصاص ذلك بإناء الوضوء، و يلحق به إناء الغسل؛ لأنه وضوء و زيادة، و كذا باقي الآنية قياس، لكن في الاستحباب من غير كراهة لعدم ورود النهي فيها عن ذلك، والله أعلم. و خرج بذكر الإناء البرك والحياض التي لا تفسد بغمس اليد فيها على تقدير نجاستها فلا يتناولها النهي، اه. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: پہلا مسئلہ بیانِ قلتین میں ہے، الخ۔

قال صاحب المعیار: اول تو یہ تمام حدیثیں، حدیثِ قلّتین کے معارض ہی نہیں، الخ۔

اقول: بفضل الله سبحانه، و بتوفيقه أحول و أصول.

مولفِ تنویر الحق نے شوافع کی جانب سے شبہہ کی **تقریریوں** کی کہ حدیثِ ابوداؤد میں آیا ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: پانی جب بقدر قلتین ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ ابوداؤد کی دوسری حدیث کا خلاصہ بھی یہی ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ پانی جب قلتین کی مقدار میں ہو، تو وقوعِ نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کس حدیث سے سند پکڑتے ہیں کہ قلتین کے پانی کو نجس کہتے ہیں" اھ تقرير الشبهه.

اس کا **جواب** یہ ہے کہ صحیح بخاری اور مسلم میں مروی ہے، رسول خدا ﷺ نے فرمایا:

"جس وقت تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو، تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں داخل نہ کرے جب تک کہ اسے تین مرتبہ دھو نہ لے، اس لیے کہ شاید سونے کی حالت میں اس کا ہاتھ موضعِ نجاست پر پڑا ہو اور نجس ہو گیا ہو۔ تو اگر پانی میں اسے داخل کرے گا تو پانی نجس ہو جائے گا"۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ قلیل پانی میں نجاست کا واقع ہونا اگر چہ وہ مقدارِ قلتین ہو، خواہ پانی کو متغیّر کرے یا نہ کرے، اسے ناپاک کر دیتا ہے، کما قال العلامة العيني:

"يستفاد منه أن الماء القليل يوثر فيه النجاسة، و إن لم يغيره، و هذه حجة قوية لأصحابنا في نجاسة القلتين بوقوع النجاسة فيه، و إن لم يغيره، و إلا لا يكون للنهي فائدة" اھ.

اور مولف نے جو یہ کہا کہ: "حدیث: إِذَا اسْتَيْقَظَ اور حدیث: إِذَا وَلَغَ میں حکم باسن کے پانی کا ہے، نہ عام پانی کا۔ تو پانی بقدر قلتین اگر حوض میں ہو تو وہ مورد، ان دونوں حدیثوں کا نہیں" — لائقِ توجہ نہیں؛ اس

لیے کہ ان دونوں حدیثوں میں غسلِ یدین[1] کا حکم بیان کیا گیا، اور اس کے ضمن میں یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ وقوعِ نجاست کے ساتھ تھوڑا پانی نجس ہوجاتا ہے، خواہ باسن[2] میں ہو، یا حوض میں۔ کہ نجاست سے منع میں اسے کیا دخل؟ مثلاً مذہبِ شافعی کے اعتبار سے ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مقدارِ قلتین سے کم تر پانی جسے برتن میں فرض کرو، اور ان کے مذہب میں وقوعِ نجاست کے ساتھ وہ نجس ہوجائے، اب اسی مقدارِ پانی کو حوض میں فرض کرو، پھر اس میں وقوعِ نجاست ہو، تو ان احادیث کے باسن کے پانی کے بارے میں ہونے کی تقدیر پر ہونا تو یہ چاہیے کہ وہ پانی نجس نہ ہو، اور حال یہ ہے کہ انھیں احادیث سے علماے شافعیہ وقوعِ نجاست کے ساتھ مطلقا اس کے نجس ہونے کا حکم فرماتے ہیں، خواہ برتن میں ہو یا حوض میں۔ معلوم ہوا کہ منعِ نجاست میں حوض و برتن وغیرہ کو کچھ دخل نہیں۔

قال الكرماني في "شرح صحيح البخاري" تحت حديث المستيقظ:

"و في الحديث دليل علىٰ أن الماء القليل إذا وردت عليه النجاسة و إن قلّت، غيرت حاله ؛ لأن الذي تعلق اليد من النجاسة من حيث لا يرىٰ قليل" اه.

و قال الإمام النووي:

"و فيه دلالة علىٰ أن الماء القليل إذا وردت عليه نجاسة نجسته، و إن قلّت و لم تغيره، فإنها تنجسه؛ لأن الذي تعلق باليد، و لا يرىٰ قليل جدا، و كانت عادتهم استعمال الأواني الصغيرة التي تقصر عن القلتين، بل لا تقاربهما" اه[3].

یعنی حدیث سے جو ہم نے یہ بات مستفاد کی کہ جب پانی قلتین سے کم ہو، تو وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا، یہ اس سبب سے کہ عرب کے استعمالی برتنوں کا پانی جس کے نجس ہونے کے احتمال سے دونوں ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا، وہ بحسبِ عادت قلتین سے کم ہوا کرتا تھا۔ اس سبب سے ہمیں معلوم ہوا کہ بہ نسبت قلتین یہ تھوڑے پانی کا حکم ہے، ورنہ برتن اور حوض، حکمِ مذکور میں دونوں برابر ہیں۔

اور امام شافعی کا جو یہ مذہب ہے کہ پانی جب بمقدارِ قلتین ہو تو نجاست کے واقع ہونے سے نجس نہیں ہوتا، اور ان کا مستند، حدیثِ قلّتین ہے، اس میں بھی پانی کے، حوض یا برتن میں ہونے کی تخصیص نہیں ہے، چاہے حوض میں ہو یا باسن میں، بحکمِ حدیثِ مذکور، دونوں میں نجس ہوگا۔ معلوم ہوا کہ دونوں حدیثوں (حدیثِ قلّتین اور حدیثِ مستیقظ) میں حوض اور برتن کی تخصیص محض تراشیدہ خیال اور فرضِ محال ہے۔ جس پر کوئی دلیلِ منقول اور

---

(۱) یعنی دونوں ہاتھ دھونا۔ (۲) باسن: برتن، ظرف

(۳) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الطهارة، باب: كراهية غمس المتوضي، ج: ١، ص: ١٣٦، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

حجتِ معقول وارد نہیں۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ قرآن و حدیث کے نصوص میں عمومِ لفظ کا اعتبار ہوتا ہے، نہ خصوصِ مَورد کا۔ لہٰذا احادیثِ مستیقظ کا مورد جو باسن کے پانی میں ہے، اور حدیثِ قلّتین کا مورد جو حوض کے پانی میں ہے، دونوں مورد کے ساتھ تخصیص حکم کا موجد نہیں ہوسکتا۔ ورنہ خود حدیثِ مستیقظ کے ساتھ قلتین سے کم پانی کے مطلقاً نجس ہونے اور حدیثِ قلّتین کے ساتھ مقدارِ قلتین کے مطلقاً نجس نہ ہونے پر شافعیہ کا استدلال کس طرح صحیح ہوگا؟

نیز یہ کہ ہم کہتے ہیں: حدیثِ قلّتین کا مورد تو صحرا کا پانی تھا، کما ورد في رواية "أبي داؤد":

"عن ابن عمر قال: إن رسول الله ﷺ سئل عن الماء يكون بالفلاة من الأرض، و ما ينوبه من الدواب والسباع، فقال رسول الله ﷺ: ((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ))" ۱؎۔

تو تخصیصِ حکم میں مورد کی تاثیر کی تقدیر پر چاہیے کہ جو حوض بقدر قلتین ہو، مذہبِ شافعی پر ہرگز پاک نہ ہو، وهو خلاف مذهبهم، و خلاف الفهم.

اور "حدیثِ مستیقظ" میں جو باسن کے پانی کا ذکر ہے، اس کا سبب یہ ہے کہ باسنوں میں پانی رکھنے کی عادت تھی؛ اس لیے اس کا نام لیا، اور حکم مطلق ہے، فسقط ما نقل المولف.

باقی رہا یہ امر کہ حدیثِ مستیقظ وغیرہ کے ذکر سے مولفِ تنویر کا مقصد قلتین کے نجس ہونے کے حکم کے درمیان حنفیہ کے دلائل بیان کرنا ہے، اور حدیثِ قلّتین کا ضعف بیان کیے بغیر اتمامِ برہان نہ ہوگا، تو جس جگہ مولفِ تنویر اتمام برہان کی طرف متوجہ ہوگا، وہاں پر حدیثِ قلّتین کے تعارض کا بیان کیا جائے گا، اس جگہ مولفِ معیار کا اس کے تعارض یا عدمِ تعارض سے بحث کرنا بے محل اور بے فائدہ ہے۔

> اور اگر وہ پانی بقدر قلتین کے سوائے حوض کے کسی اور بڑے باسن میں ہو جیسا کہ پیپا وغیرہ تو بھی حکم سے ان حدیثوں کے خارج ہے؛ اس لیے کہ ان میں مراد وہ باسن ہیں جو کہ عادت اور استعمال میں تھے، اور وہ قلتین سے بہت چھوٹے ہوا کرتے تھے، جیسا کہ امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے تحت اس حدیث کے: و كانت عادتهم استعمال الأواني الصغيرة التي تقصر عن القلتين، بل لا تقارِبها، اهـ. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے امام نووی سے جو یہ نقل کیا کہ: "عادت عرب یہ تھی کہ چھوٹے باسنوں میں استعمال پانی کا رکھتے تھے، اور وہ باسن قلتین سے کم تر ہوتے تھے" — صحیح اور مسلّم ہے۔ لیکن مولفِ معیار کو نافع نہیں؛ اس لیے کہ اہلِ عرب کی عادت کا بیان باسن کے ذکر کا باعث ہے، نہ کہ تخصیص حکم کا موجب۔

(۱) سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب: ما ينجس الماء، ج: ۱، ص: ۹./ سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب: مقدار الماء الذي لا ينجس، ج: ۱، ص: ۱۷۲، دار الكتب العلمية، بيروت.

فإن قلت: الإناء عام يشتمل الصغير والكبير، و قد تقرر أن العبرة لعموم الألفاظ لا لخصوص المورد، فما وجه التخصيص بالصغير؟ قلنا: لا نسلم عموم الإناء مع وجود العهد الخارجي. و قد قال في مسلم الثبوت: و اسم الجنس كذلك حيث لا عهد، اهـ. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار اپنی عادتِ قدیمہ کے مطابق اعتراض و جواب کی تقریر جو عربی زبان میں کرتا ہے، اس کا حال سنو! معترض نے کہا: "إناء" جو حدیثِ مستیقظ میں مذکور ہے، عام ہے بڑے اور چھوٹے سے۔ پس تخصیص کرنا ساتھ چھوٹے باسن کے غلط ہے" — پھر اس کا یوں جواب دیا کہ: "ہم "إناء" کا عموم تسلیم نہیں کرتے، اس واسطے کہ "الف ولام" جو اس پر داخل ہے، عہد خارجی کے لیے ہے، اور "مسلّم الثبوت" میں لکھا ہے کہ اسم جنس اسی طور پر ہے، اس حیثیت سے کہ اس میں عہد نہیں۔ پھر اگر کوئی کہے کہ: عہد خارجی کے اوپر کیا قرینہ ہے؟ تو ہم کہیں گے: عہد خارجی اصل ہے، جب تک کہ اس کے علاوہ کوئی قرینہ مقتضیِ عموم نہ ہو، جیسا کہ "توضیح، تلویح" اور "محلّٰی" میں مرقوم ہے، اور اس محل میں کوئی قرینہ نفیِ عہد اور وجودِ عموم کا نہیں ہے، انتہیٰ"

میں کہتا ہوں: لفظ "إناء" پر داخل ہونے والا لام عہدِ خارجی کے لیے نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ عہد خارجی کی شرط یہ ہے کہ پہلے وہ حصہ جس پر لام داخل ہو رہا ہے، (جس کی طرف لام سے اشارہ کیا گیا ہے) متکلّم اور مخاطب کے مابین صراحۃً یا کنایۃً مذکور ہو، یا قرائن خارجیہ کے سبب اس کی حقیقت معلوم ہو۔

قال العلامة التفتازاني في "المطول":

"تعريف المسند إليه باللام للإشارة إلىٰ معهود، أي: إلىٰ حصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم و المخاطب، واحدا كان أو إثنين أو جماعة. و ذلك لتقدم ذكره صريحا أو كناية نحو: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثٰى﴾ [آل عمران: ٣٦]، أي: كالأنثى التي وُهبت لها، فالأنثىٰ إشارة إلىٰ ما سبق ذكره صريحا في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَتْ رَبِّ اِنِّيْ وَضَعْتُهَآ أُنْثٰى﴾ [آل عمران: ٣٦] لكنه ليس بمسند إليه. والذكر إشارة إلىٰ ما سبق ذكره كناية في قوله تعالىٰ: ﴿اِنِّيْ نَذَرْتُ لَكَ مَا فِيْ بَطْنِيْ مُحَرَّرًا ﴾ [آل عمران:٣٦] فإن لفظه و إن كان عاما، يعم الذكور والإناث، لكن التحرير – و هو أن يُّعتق الولد لخدمة بيت المقدس– إنما كان للذكور دون الإناث، و هو مسند إليه، و قد يستغني عن تقدم ذكره؛ لعلم المخاطب به بالقرائن، نحو: خرج الأمير، إذا لم يكن في البلد إلا أمير واحد، كقولك لمن دخل البيت: اغلق الباب، اهـ مع بعض الاختصار.

و قال محشیه المولوي عبدالحکیم:

”و هذا التقدم شرط لصحة استعماله، كما في المضمر الغائب، لا أنه قرينة كما وهم“ اھ.

پس علماے عربیت کی تحقیق اور نیز علماے اصول کی تحقیق (کما سیجيء) کے مطابق صراحۃً یا کنایۃً یا حکماً تقدم ذکر کے بغیر عہدِ خارجی مراد لینا ممکن نہیں، اور حدیث مذکور میں کسی طرح ”إناء“ کا ذکر، پیش تر موجود نہیں ہے۔ اور چھوٹے برتنوں کے استعمال کی عادت ذکرِ حکمی اور علمِ مخاطبین کا قرینہ نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس تقدیر پر شارع کے کلام میں جتنے ”الف لام“ اجناس پر داخل ہوں گے (جو قرینۂ عادت کے سبب حکم شارع کے مورد ہیں) سب کے سب عہد خارجی کے لیے ہو جائیں گے اور شرع کا عمومِ احکام بالکل جاتا رہے گا، اور دین بتمامہ اٹھ جائے گا۔ مثلاً آیت کریمہ: ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا[1]﴾ میں قرینۂ عادت کے سبب چاہیے کہ انھی بیوع کی حِلت ہو جو عادت عرب میں مروج تھیں، جیسے ملامسہ، منابذہ، اور محاقلہ وغیرہ، اور حرمت بھی اسی ربا کی ہو، جو عربوں کے مابین معتاد تھا، نہ کہ عام۔ حالاں کہ یہ امر شریعت مطہرہ کے مخالف ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ: ﴿فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ[2]﴾ میں انھیں عورتوں کے نکاح کا حکم ہو، جن میں نکاح کی عادت تھی، نہ کہ مطلقاً۔ و هو أيضا باطل — وعلیٰ ہذا القیاس قرآن و حدیث کے تمام نصوص کو سمجھنا چاہیے، اسی سبب سے علماے اصول نے وضاحت فرمائی ہے کہ استعمالاتِ شارع میں اصل یہ ہے کہ ”لام“ کو استغراق کے لیے لیا جائے، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ تو مولفِ معیار کا ”إناء“ پر داخل شدہ لام کو عہد خارجی کے لیے قرار دینا قلتِ علم و تدبر پر دال ہے۔

اور یہ جو مولفِ معیار ”مسلّم الثبوت“ سے نقل کرتا ہے:

”و إسم الجنس كذلك، حيث لا عهد“ یعنی اسم جنس بھی الفاظِ عام میں سے ہے، جس جگہ عہد نہ ہو، انتہیٰ“ — ہمیں اس سے انکار نہیں، کلام تو اِس میں ہے کہ اِس جگہ عہد نہیں بن سکتا۔ اور عہدِ خارجی کی صحت کی تقدیر پر تو بلا شبہہ عموم نہ لیا جائے گا۔

{فإن قلت: ما القرينة على العهد الخارجي؟ قلنا: العهد الخارجي هو الأصل ما لم توجد قرينة على عدمه تقتضي العموم كما في التلويح والتوضيح، والمحلى شرح المؤطا للمحدث الشيخ سلام الله الحنفي. وهاهنا ليست قرينة على نفي العهد و وجود العموم. و سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الحديث: الماء طهور لا ينجسه شيء، إن شاء الله تعالى. فانتظر. (معيار الحق)}

(۱) القرآن، سورة البقرة: ۲، آیت: ۲۷۵.

(۲) القرآن، سورة النسآء: ٤، آیت: ۳.

اور مولف جو "توضیح و تلویح" سے نقل کرتا ہے: "اصل لام میں عہد خارجی ہے، جب تک قرینہ عموم کا نہ ہو" — علی التسلیم یہ اس وقت اصل ہے کہ پہلے اس کے مدخول کا ذکر صراحۃً یا کنایۃً، یا بقرائن خارجیہ ہوچکا ہو۔ اور مخاطب کے ذہن میں متعیّن و معلوم ہو۔ اور حدیثِ مذکور میں نہ ذکر "إناء" ہے اور نہ قرینۂ علمِ مخاطب۔ تو عہد کیوں کر ہوسکے؟

قال في "مسلّم الثبوت، و شرحه" لبحر العلوم:

" ثم الراجح العهد الخارجي؛ لإفادته فائدة جديدة، و كون الذكر سابقا قرينة عليه. ثم الراجح الاستغراق؛ للأكثرية في موارد الاستعمال، خصوصا في استعمال الشارع" اهـ[1].

تو متنازع فیہ مسئلے میں جب عہدِ خارجی کا قرینہ (جو سابقاً مدخول کا ذکر ہے) موجود نہ ہوا، تو اسے مراد لینا صحیح نہ ہوا، اور استغراق راجح ہوا۔ و فیه المدعی.

دوسرے: یہ کہ استغراق پر عہد خارجی کے راجح ہونے کا اختیار اگر ہے، تو علماے عربیت کی اصطلاح کے مطابق ہے، نہ کہ جمہور اہلِ اصول اور ائمۂ اربعہ کے مطابق۔ ان کے نزدیک تو لام کا مدخول حقیقۃً مفیدِ استغراق ہے۔ جس طرح کہ لام کے بغیر حقیقۃً ایک فردِ مبہم کے لیے مفید ہے، کما قال بحر العلوم في "شرحه للمسلّم":

" ثم المختار عند جماهير مشايخنا، بل مشايخ الشافعية و المالكية أيضاً، بل و الحنبلية أيضا على ما هو الظاهر أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام، كما أنه بدونها للفرد المبهم"، اهـ[2].

{ على أنه على تقدير عموم الإناء هذا عليكم، فإن الإناء الذي يكون طوله عشرا، و عرضه عشرا و وجوده ليس بمحال، يكون داخلا في هذا الحكم، فما هو جوابكم فهو جوابنا. (معيار الحق) }

اور یہ جو مولفِ معیار "علاوہ" میں کہتا ہے: "تم اگر "إناء" کو عام کہوگے تو اس تقدیر پر تمھارا یہ کلام تمھیں پر حجت ہوجائے گا، اس لیے کہ وہ "إناء" جس کا طول عشر فی عشر ہو، چاہیے کہ تھوڑی نجاست واقع ہونے کی تقدیر پر نجس ہوجائے، اور ایسے "إناء" کا وجود عقلاً محال نہیں، انتہی"۔

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: اللام للإشارة إلى المعلومية، ج:۱، ص: ۲۳۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) مصدر سابق

اس کا جواب یہ ہے کہ ایسے بڑے إناء کا وجود اگرچہ عقلاً محال نہیں، لیکن بحسبِ عادت محال ہے، تو عادۃً محال ہونے کے سبب افراد إناء سے عقلاً خارج ہوگا، جس طرح صبی اور مجنون خطابات شرع سے عقلاً خارج ہیں۔

قال في "التوضيح":

"و هو، أي: التخصيص إما بالعقل، نحو: ﴿خٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ يعلم ضرورة أن الله تعالیٰ مخصوص منه، و تخصيص الصبي و المجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل" اهـ[1].

ثانیاً: یہ کہ اس کا مخصص "حدیثِ بیر بضاعہ" ہے، جس کے بارے میں وارد ہے:

"((خُلِقَ الْمَاءُ طَهُوْراً، لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ))، كما قال الزيلعي في استدلال مالك: ((خُلِقَ الْمَاءُ طَهُوْراً، لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ))، إلخ. و لنا ما روينا، و ما رواه محمول على الماء الجاري؛ لأنه ورد في بير بضاعة، و كان ماؤه جاريا في البساتين"، اهـ.

> پس ثابت ہوا کہ پانی بقدر قلتین کے خواہ حوض میں ہو، خواہ کسی برتن میں مورد حکم ان دونوں حدیثوں کا نہیں، اور وہ حدیثیں معارض حدیث قلتین کے نہیں۔ اور حدیث: لا يبولن اس لیے معارض قلتین کے نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی نہیں بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو باجماع فریقین، جیسا کہ حضرت مولف نے بھی آگے چل کر کہا ہے کہ: جب کہ منعقد ہوا اجماع امت کا اس پر کہ حکم پانی کثیر کا حکم پانی جاری کا ہے، پس حدیث لا يبولن، إلخ نہ باقی رہی اوپر اپنے عموم کے، انتهى كلامه. اور جناب مترجم تنویر الحق کے، یعنی مولوی قطب الدین خان صاحب، مظاہر الحق ترجمہ مشکاۃ میں تحت حدیث لا يبولن، إلخ کے فرماتے ہیں: ف: مراد پانی سے یہاں پانی قلیل ہے، اگر کثیر ہو حکم جاری کا رکھتا ہے، اور نجس نہیں ہوتا پیشاب وغیرہ سے، اور نہانا اس میں جائز ہے، انتهى كلامه.
>
> اور حافظ عسقلانی نے فتح الباری میں کہا ہے، تحت حدیث لا يبولن کے: و هذا كله محمول على الماء القليل عند أهل العلم على اختلافهم في حد القليل، و قد تقدم من أنه لا يعتبر التغير و عدمه، و هو قوي، لكن الفصل بالقلتين أقوى لصحة الحديث فيه، و قد اعترف الطحاوي من الحنفية بذلك، اهـ. اور جب کہ عموم پر نہ ہوئی، تو قلتین کے معارض کیوں کر ہوئی؟ (معیار الحق)

اور حدیث: ((لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ)) بھی ماء قلیل کے نجس ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور یہ امر مسلّم ہے کہ حدیث: ((لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ)) میں جو "ماء دائم" مذکور ہے، اپنے عموم پر نہیں ہے۔ اور ماء دائم کثیر جو ماء جاری کے حکم میں ہے، وہ اس سے خارج ہے۔ لیکن بقدر قلتین پانی کا کثیر ہونا ثابت نہیں، اور حدیثِ قلّتین سے استدلال قابل قبول نہیں، کما سیجيء تحقيقه عن قريب.

قال ابن حجر في "فتح الباري" تحت هذا الحديث:

"و هذا كله محمول على الماء القليل عند أهل العلم على اختلافهم في حد القليل" اهـ[2].

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الأول في الكتاب، فصل: في قصر العام، ص: ٦٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) فتح الباري، باب: البول في الماء الدائم، ج: ١، ص: ٦٣٢، دار أبي حيان، قاهره، مصر.

تو یہ حدیث اگرچہ ماء کثیر کی بہ نسبت اپنے عموم پر باقی نہ رہی لیکن یہ کیوں کر معلوم ہوا کہ جو پانی قلتین کی مقدار ہو، کثیر ہے؟ اگر حدیثِ قلّتین سے کثرت پر استدلال کیا جائے تو عن قریب اس کا جواب آرہا ہے۔ اور اگر کوئی اور وجہ کثرت پر دال ہو تو وہ معرض بیان میں نہیں آئی۔ جب مذکور ہو، تو اس کا رد کیا جائے۔

قال العلامة الحلبي في "شرحه الكبير للمنية":

"و لنا قوله عليه السلام في "الصحيحين": ((لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ، وَ هُوَ جُنُبٌ))، و لا فصل بين دائم و دائم، فهو على العموم ما لم يصر في حكم الجاري؛ بعدم الخلوص إلىٰ غير محل النجاسة، أو في حكم البحر في عدم تحرك أحد طرفيه بتحرك الآخر" اھ.

حدیثِ نزحِ زمزم پر اعتراض، اور اس کا جواب

اور حدیث نزح زمزم کی، دو وجہ سے معارض قلتین کے نہیں ہو سکتی۔ وجہ اول یہ کہ اس قصہ کے ثبوت ہی میں کلام ہے، خاص کر اس روایت میں جو کہ ابن عباس سے مروی ہے، اس لیے کہ امام شافعی نے کہا: کہ ابن عباس سے یہ روایت معلوم نہیں ہوتی، اور ہم نے کبھی نہیں سنا کہ زمزم کا پانی کھینچا گیا ہے، حالاں کہ زمزم ہمارے پاس ہے، جیسا کہ بیہقی نے "سنن کبریٰ" میں کہا ہے: قال الزعفراني: قال أبو عبدالله الشافعي: لا نعرفه عن ابن عباس و زمزم عندنا، ما سمعنا بهذه، اھ. اور محدث سلام اللہ نے کہا ہے محلی میں: و قال الشافعي: لا نعرف هذا عن ابن عباس، اھ.

اور سفیان بن عیینہ تابع تابعین جلیل الشان نے (جن کا ابن حجر نے تقریب التہذیب میں یہ ترجمہ کہا ہے: ثقة، حافظ، فقيه، إمام، حجة) کہا ہے: میں مکہ میں ۷۰ برس رہا لیکن کبھی کسی چھوٹے یا بڑے سے یہ حدیث نہ سنی، اور نہ کسی سے یہ سنا کہ زمزم کا پانی کھینچا گیا تھا، جیسا کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں کہا ہے: و أخبرنا أبو عبدالله الحافظ، نا أبو الوليد الفقيه، حدثنا عبدالله بن شيرويه، قال سمعت أبا قدامة يقول: سمعت سفيان بن عيينة يقول: أنا بمكة منذ سبعين سنة، و لم أر أحدا صغيرا و لا كبيرا يعرف حديث الزنجي، الذي قالوا: إنه وقع في زمزم، ما سمعنا أحداً يقول نزح زمزم، اھ. اور محدث سلام اللہ حنفی نے محلی میں کہا ہے: و نقل عن ابن عيينة: أنا بمكة منذ سبعين سنة، لم أر صغيرا و لا كبيرا يعرف حديث الزنجي، و ما سمعت أحدا يقول: نزحت زمزم، اھ.

اور ابن طاہر حنفی نے مجمع البحار میں کہا ہے: و ما روى ابن أبي شيبة: إن زنجيا وقع في بير زمزم فنزح الماء، ضعفها البيهقي، و روى عن سفيان بن عيينة، قال: أنا بمكة منذ سبعين سنة، لم أر أحدا صغيرا و لا كبيرا يعرف حديث الزنجي، اھ. اور کہا ابو عبید نے کہ یہ روایت نزح زمزم کی، لائق شان زمزم کے نہیں؛ اس لیے کہ اس کی نعت میں حدیثیں اس مضمون کی آئی ہیں کہ وہ نہ کھینچا جائے، جیسا کہ سنن کبریٰ میں کہا ہے: قال أبو عبيد: و كذلك لا ينبغي؛ لأن الآثار قد جاءت في نعتها أنها لا تنزح، اھ. (معیار الحق)

قال مولف المعیار: اور حدیث نزح زمزم کی، دو وجہ سے معارض قلتین کے نہیں ہو سکتی، الخ۔

اقول: یہ جو مولفِ معیار امام شافعی سے نقل کرتا ہے کہ: "ہم کو ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے

نزح زمزم کا قصہ معلوم نہیں، اور حال یہ ہے کہ زمزم ہمارے پاس ہے"۔ اور سفیان بن عیینہ سے نقل کرتا ہے کہ: " میں ستر برس مکہ میں رہا، اور میں نے کسی بڑے یا چھوٹے سے نہیں سنا کہ حدیث زنجی کو جانتا ہو، اھ حاصل کلامه".

یہ خبرِ زمزم کے ضعف یا بطلان کی دلیل نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ دینِ خدا میں صحتِ خبر کا مدار کہیں امام شافعی اور سفیان بن عیینہ رضی اللہ عنہما کا علم نہیں گردانا گیا، تو ان کے نہ جاننے سے خبر کیوں کر غیر معتبر ہو جائے گی؟ جب کہ اس خبر کے ناقلین، ثقات اور معتبر ہوں! اور ماہرین علم حدیث و تواریخ پر یہ امر مخفی نہیں کہ ہزاروں احادیث بعض صحابہ سے مروی ہیں، اور بڑے بڑے جلیل القدر اصحاب مثلاً عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور مثلاً حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے بارے میں اپنا عدمِ علم بیان فرماتے ہیں۔ اور بایں ہمہ اہل علم کے نزدیک وہ حدیث علم صحابہ کے نہ ہونے سے (راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود) ضعیف اور ساقط الاحتجاج نہیں ہو جاتی، کما مر في أول الكتاب. تو جب بعض اصحاب کا عدمِ علم دینِ خدا میں ضعف اور بطلان حدیث کی دلیل نہ ہوا تو امام شافعی اور ابن عیینہ کا عدمِ علم کس طرح ضعف اور بطلان کی دلیل ہوگا؟ اور ذرا غور کرو کہ حادثۂ زمزم اور امام شافعی کے وجود کے درمیان تقریباً ڈیڑھ سو برس کا فاصلہ تھا، تو ۱۵۰ ر برس بعد امام شافعی کے لیے ایک شے کا علم کیوں کر واجب ہوا؟ اور ان کے عدمِ علم سے وہ خبر غیر معتبر کیسے ہوگئی؟

قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير":

"و أما فتوىٰ ابن عباس، فرواها الدار قطني عن ابن سيرين: أن زنجيا وقع في زمزم، يعني: مات فأمر به ابن عباس، فأخرج، و أمر بها أن تنزح، و هو مرسل؛ فإن ابن سيرين لم ير ابن عباس، و رواها ابن أبي شيبة عن هشيم، عن منصور، عن عطاء، و هو سند صحيح. و رواها الطحاوي عن صالح بن عبدالرحمن، حدثنا سعيد بن منصور، حدثنا هشيم، حدثنا منصور عن عطاء: أن حبشيا وقع في زمزم، فمات، فأمر عبدالله ابن الزبير، فنزح ماءها، فجعل الماء لا ينقطع، فنظر فإذا عين تجري من قبل الحجر الأسود، فقال ابن الزبير: حسبكم. و هذا أيضا صحيح باعتراف الشيخ به في "الأم". و ما نقل عن ابن عيينة: أنا بمكة منذ سبعين سنة، لم أر صغيرا و لا كبيرا يعرف حديث الزنجي، الذي قالوا إنه وقع في زمزم، و قول الشافعي: لا نعرف هذا عن ابن عباس، و كيف يروي ابن عباس عن النبي ﷺ: ((الماءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ)) و يتركه، و إن كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء، أو للتنظيف، فدفع بأن عدم

علمهما لا يصلح دليلاً في دين الله تعالىٰ، و رواية ابن عباس ذلك كعلمك أنت به، فكما قلت: يتنجس ما دون القلتين؛ لدليل آخر وقع عندك لا يستبعد مثله عن ابن عباس. و الظاهر من السوق و لفظ القائل: مات فأمر بنزحها، أنه للموت لا لنجاسة أخرى، علىٰ أن عندك أيضا لا تنزح للنجاسة. ثم أنه بينهما و بين ذلك الحديث قريب من مأة و خمسين سنة، فكان إخبار من أدرك الواقعة و أثبتها أولىٰ من عدم علم غيره. و قول النووي: كيف يصل هذا الخبر إلىٰ أهل الكوفة، و يجهله أهل مكة، استبعاد بعد وضوح الطريق، و معارض بقول الشافعي لأحمد: أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلموني حتىٰ أذهب إليه، كوفيا كان، أو بصريا، أو شاميا، فهلّا قال: كيف يصل هذا الخبر إلىٰ أولئك، و يجهله أهل الحرمين؟ و هذا لأن الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم انتشرت في البلاد، خصوصا العراق. قال العجلي في "تاريخه": نزل الكوفة ألف و خمس مأة من الصحابة، و نزل قرقيسا ست مأة" اهـ [۱].

علاوہ ازیں نزحِ زمزم کا فتویٰ جو ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، کثرتِ صحابہ اور وجودِ علم کے باوجود کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں کیا، تو صحابہ کا یہ حکم اجماعی ہوگیا، اور امام شافعی و ابن عیینہ کے عدمِ علم سے صحابہ کا یہ اجماعی حکم کیوں کر چھوڑ دیا جائے؟ اور اگر کسی صحابی کا انکار ثابت ہو تو معاونینِ شافعیہ اسے نقل کریں۔

قال الزيلعي: "روى الطحاوي، أن زنجيا وقع في بير زمزم، فمات فيها، فأمر ابن عباس و ابن الزبير فأخرج أمرا بها، أن ينزح، قال: فغلبهم عين جاءتهم من الركن، فأمرا بها فدست بالقباطي و المطارق، حتى نزحوها، فلما نزحوها انفجرت عليهم، والصحابة متوافرون من غير نكير، فكان إجماعا" اهـ.

حدیثِ مرسل قابلِ حجت اور مقبول ہے

{ اور جو روایتین ابن عباس سے درباب نزح زمزم کے مولف نے مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے، اور شرح معانی الآثار طحاوی سے نقل کی ہیں، وہ سب نامقبول ہیں؛ اس لیے کہ وہ منقطع ہیں، کیوں کہ راوی ان کا ابن عباس سے قتادہ ہے، اور بعضے روایتوں میں ابن سیرین ہے، اور ان دونوں کو ابن عباس سے ملاقات نہیں، جیسا کہ بیہقی نے سنن کبریٰ میں بعد روایت ابن سیرین اور قتادہ کے، ابن عباس سے کہا ہے: فإنهما لم يلقيا ابن عباس، و لم يسمعا منه.—— }

(۱) فتح القدير، كتاب الطهارة، باب: الماء الذي يجوز به الوضوء...إلخ. فصل: في البير، ج:۱، ص:۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، برکات رضا، پوربندر گجرات.

— پھر کہا: و روى جابر الجعفي عن أبي الطفيل، عن ابن عباس، و مرة عن أبي طفيل نفسه، إن غلاما وقع في زمزم، فنزحت، و جابر الجعفي لا يحتج به. و رواه ابن لهيعة عن عمرو بن دينار، عن ابن عباس، و ابن لهيعة لا يحتج به، انتهى. اور محدث سلام اللہ حنفی نے محلی میں کہا ہے: و قد روى ابن أبي شيبة عن قتادة، عن ابن عباس: أن حبشيا وقع في زمزم فمات، فأنزل إليه رجلا، فأخرجه، ثم قال: أخرجوا ما فيها من ماء، و هذا منقطع، اھ. اسی انقطاع کی نظر سے مولف نے روایتوں کے سرے سے نام اس راوی کا جو ابن عباس سے روایت کرتا ہے، اڑادیا ہے۔ پر یہ چالاکی کام نہ آئی کہ چوری پکڑی گئی۔ (معیار الحق)

اور بلا شبہہ حدیث نزح زمزم جسے ابن سیرین نے ابن عباس سے روایت کی ہے، مرسل ہے، اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ابن سیرین کی ملاقات نہیں ہوئی، لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور قول مشہور میں امام مالک کے نزدیک، اسی طرح امام احمد بن حنبل اور باقی ائمہ اعلام بلکہ سب تابعین کے نزدیک — اور جو ان کے بعد کے لوگ ہیں، دوسری صدی ہجری کے آغاز تک — حدیثِ مرسل لائق حجت اور مقبول رہی ہے۔

قال الشيخ وجيه الدين في "شرح شرح نخبة الفكر":

"و قال مالك في المشهور عنه: إنه صحيح، و أبو حنيفة و طائفة من أصحابهما، وغيرهم من أئمة العلماء، كأحمد في المشهور عنه، أنه صحيح محتج به، بل حكى ابن جرير إجماع التابعين بأسرهم على قبوله، و أنه لم يأت عنهم إنكاره، و لا عن واحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المأتين الذين هم من القرون الفاضلة، المشهود لها من الشارع ﷺ بالخيرية، و بالغ بعض القائلين بقبوله، فقوّاه على المسند؛ معللا بأن من أسند فقد أحالك، و من أرسل فقد تكفل لك" اھ[1].

و قال العلامة ابن الأثير في "مقدمة جامع الأصول":

"والناس في قبول المراسيل مختلفون: فذهب أبو حنيفة، و مالك ابن أنس، و إبراهيم النخعي، و حماد بن أبي سليمان، و أبو يوسف، و محمد بن الحسن، و من بعدهم من أئمة الكوفة إلى أن المراسيل مقبولة محتج بها عندهم" اھ[2].

اب ارسال سے اس حدیث کا ضعف اور لائقِ حجت نہ ہونا کس طرح ثابت ہوگا؟ اور بعض اہل حدیث کی اصطلاح کے اعتبار سے اس کا منقطع ہونا مرسل ہونے کے منافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ اس اصطلاح کے مطابق انقطاع بمعنی الاعم لیا جائے گا، جو مرسل، معضل اور معلق کو شامل ہے، کما قال في "شرح شرح نخبة الفكر":

(۱) شرح نزهة النظر، الحديث المرسل، سبب ذكر المرسل في أقسام المردود، ص: ۱۱۳، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.
(۲) جامع الأصول، الفرع الخامس في المرسل، ج:۱، ص: ۱۱۷، دار البيان، ۱۳۸۹ھ.

"هذا هو الصحيح الذى ذهب إليه الجمهور و الخطيب و ابن عبد البر وغيرهما من المحدثين: أن المنقطع مالم يتصل إلىٰ إسناده علىٰ أي وجه كان انقطاعه، بحيث يشمل المرسل والمعضل والمعلق" اھ بقدر الحاجة اھ[1].

بلکہ یہ حدیث، ابن ابی شیبہ اور طحاوی کی روایت میں صحیح اور متّصل الاسناد ہے، کما نقل عن ابن الهمام:

"ورواها ابن أبي شيبة عن هشيم، عن منصور، عن عطاء، و هو سند صحيح. و رواه الطحاوي عن صالح بن عبدالرحمن، حدثنا سعيد بن منصور، حدثنا هشيم، حدثنا منصور، عن عطاء: أن حبشيا، إلخ اھ[2].

تو مذہب امام شافعی کے مطابق مراسیل کے عدمِ قبول کی تسلیم کی تقدیر پر ان دونوں روایتوں میں یہ حدیث سندِ صحیح و متّصل رکھتی ہے، لہٰذا ائمۂ دین اور علماے مسلمین میں سے کسی کے نزدیک قابل رد نہ ہوئی، سواے امام شافعی کے دوسروں کے نزدیک قابلِ رد نہ ہونا ظاہر ہے، اور امام شافعی کے نزدیک اس لیے قابل رد نہیں کہ وہ خود فرماتے ہیں: حدیث مرسل جس وقت دوسری روایت کے ساتھ (خواہ مرسل ہو یا مسند) قوت پالے تو مقبول اور لائقِ حجت ہوتی ہے۔

قال في "شرح نخبة الفكر":

"و قال الشافعي: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولىٰ، مسندا كان أو مرسلا" اھ[3].

تو جب یہ حدیث فریقین بلکہ ائمۂ اربعہ اور جملہ ائمۂ دین کے نزدیک مقبول اور لائقِ حجت ہوئی، تو اب اگر یہ امر تسلیم کر لیا جاے کہ "جابر جعفی" اور "ابن لہیعہ" لائقِ حجت نہیں، تو بھی کوئی حرج نہیں؛ اس لیے کہ حدیثِ مذکور کی روایت انھیں پر منحصر نہیں ہے۔

حدیث مرفوع و موقوف کی تحقیق

{ وجہ ثانی: نہ معارض ہو سکتی ہے حدیث زنجی کی، حدیث قلتین کے یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا کہ یہ روایت بجمیع طرق ثابت ہے لیکن آخر فعل صحابی کا ہے جس کو حدیث موقوف کہتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ حکم میں مرفوع کے (جس کی یہ پہچان ہے کہ اس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو، جیسا کہ خبر دینا امور ماضیہ کا، یا آئندہ کا خبر دینا کہ فلاں کام سے اتنا ثواب ہوتا ہے، یا اس قدر عذاب ہوتا ہے) نہیں ہے۔ اور حدیث قلتین کی مرفوع ہے، یعنی قول پیمبر کا ہے، اور صحیح موصول الاسناد جید جس پر کسی طرح کا غبار نہیں۔ چناں چہ عن قریب خوب ثابت کریں گے۔ ——— }

(۱) شرح نزهة النظر، بيان المنقطع، اختلاف العلماء في تعريف المنقطع، ص: ۱۱۵، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) فتح القدير، كتاب الطهارة، باب: الماء الذي يجوز به الوضوء...إلخ، فصل: البير، ج:۱، ص:۷، ۸، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

(۳) شرح نخبة الفكر، بيان المعضل، ص: ۵۱، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

——— اور قاعدہ ہے اہل اصول دین کا کہ حدیث موقوف حدیث مرفوع کے ہوتے حجت نہیں ہوتی، اور اس کے معارض نہیں ہوتی، جیسا کہ ابن نجیم حنفی، بحر الرائق میں فرماتے ہیں: و حدیث النبي ﷺ مقدم علی غیرہ، اھ. و هکذا في کتب الأصول.
اور حدیث اخیر جو علی سے مروی ہے، وہ بھی اسی وجہ سے معارض قلتین کے نہیں ہو سکتی کہ وہ موقوف ہے، اور حدیث قلتین کی مرفوع۔ اور اگر بطور فرض محال کے فرض بھی کیا جائے کہ یہ تمام حدیثیں حدیث قلتین کے معارض ہیں تب بھی یہ لازم نہیں آتا کہ حدیث قلتین کی ترک کی جائے، ان حدیثوں کو ترجیح دے کر، اس لیے کہ حدیث قلتین کی بھی صحیح اور جید ہے، چناں چہ عن قریب ثابت کیا جائے گا۔ اور جمع اور موافقت اس کے ساتھ ان حدیثوں کی ممکن ہے، چناں چہ علی التفصیل بیان کیا جائے گا۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے کہ: "ابن عباس کا فتوائے منقول علی تقدیر التسلیم حدیث موقوف ہے، اور خبر قلتین کی حدیث مرفوع، اور اہلِ اصول حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئے حدیث موقوف کو حجت نہیں گردانتے، اور آپس میں ان دونوں کو معارض نہیں مانتے، اھ حاصله" — عجب بات ہے! اہلِ اصول نے کہیں یہ نہیں فرمایا، بلکہ تمام اہلِ اصول یہ کہتے ہیں کہ: حدیث نبوی ﷺ جو اخبار آحاد سے ہے، اگر اس کے راوی سے بہت سی حدیثیں مروی ہوں، اور وہ اجتہاد کے ساتھ معروف ہوں جیسے خلفائے اربعہ، اور عبادلہ ثلثہ (ابن مسعود، ابن عمر، ابن عباس، رضی اللہ عنہم) تو بلا تامل مقبول ہے۔ خواہ قیاس کے مطابق ہو یا مخالف، اور امام مالک اس پر بھی قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اگر حدیث کا راوی معروف بالاجتہاد تو نہیں لیکن معروف فی الروایۃ ہے، جیسے ابو ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ عنہما، تو ان سے مروی حدیث اگر کسی قیاس کے موافق واقع ہوگی تو قبول کی جائے گی، اور اگر جملہ قیاسات کے مخالف ہوگی تو مقبول و معمول بہا نہ ہوگی۔ اور اگر حدیث کا راوی معروف بالروایۃ نہیں بلکہ اس سے ایک دو حدیثیں مروی ہیں، تو اگر سلف نے اس سے روایت کی اور اس کی صحتِ حدیث پر گواہی دی، یا اس پر طعن سے سکوت کیا تو اس کی حدیث کا حال معروف الراویۃ کے مثل ہے۔ اور اگر بعض نے سکوت کیا، اور بعض نے طعن، تو قیاس کی موافقت کی صورت میں تو قبول کی جائے گی، اور مخالفت قیاس کی صورت میں رد ہوگی۔ اور اگر تمام صحابہ نے اس کے راوی کو رد کیا تو اس کی مروی حدیث ہرگز قابلِ حجت نہیں۔

قال في "التوضیح":

"الراوي إما معروف بالروایة، و إما مجهول، أي: لم یعرف إلا بحدیث أو حدیثین. والمعروف إما أن یکون معروفا بالفقه و الاجتهاد، کالخلفاء الراشدین، و العبادلة (أي: عبدالله بن مسعود، و عبدالله بن عباس، و عبدالله بن عمر رضي الله تعالیٰ عنهم) و زید و معاذ، و أبي موسی الأشعري و عائشة و نحوهم رضي الله تعالیٰ عنهم، و

حديثه يقبل وافق القياس أو خالفه. و حكي عن مالك رضي الله تعالىٰ عنه: أن القياس مقدم عليه، و رد بأنه يقين بأصله و إنما الشبهة في نقله، و في القياس العلة محتملة، و هي الأصل. و أيضا إذا ثبت أن هذا علة لكن يمكن أن يكون في الفرع مانع، أو لخصوصية الأصل أثر، أو بالرواية فقط، كأبي هريرة وأنس رضي الله تعالىٰ عنهما، فإن وافق القياس قبل. و كذا إن خالف قياسا، و وافق قياسا آخر، لكنه إن خالف جميع الأقيسة لا يقبل عندنا. و هذا هو المراد من انسداد باب الرأي. و ذلك مثل "حديث المصراة"... و أما المجهول، فإن روىٰ عنه السلف و شهدوا له بصحة الحديث، صار مثل المعروف بالرواية، و إن سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا؛ لأن السكوت عند الحاجة إلى البيان بيان. و إن قبل البعض و رد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل إن وافق قياسا، كحديث معقل ابن سنان في بروع مات عنها زوجها هلال بن مرة، و ما سمىٰ لها مهرا و ما دخل بها، فقضىٰ عليه السلام لها بمهر مثل نسائها، فقبله ابن مسعود، و ردَّه علي - رضي الله تعالىٰ عنهما - و قد روىٰ عنه الثقات، فعملنا به لما وافق القياس، و لم يعمل به الشافعي رحمه الله، لما خالف القياس عنده. و إن رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به، كحديث فاطمة بنت قيس: أنه عليه السلام لم يجعل لها نفقة و لا سكنى، و قد طلقها زوجها ثلاثا، فرده عمر وغيره من الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم" اهـ مختصراً [۱]۔

تو اہلِ اصول کے نزدیک مطلقاً اور عموماً یہ کہاں ہے کہ جو حدیث نبی پاک ﷺ کی طرف مرفوع ہو، وہ قولِ غیر پر (اگرچہ صحابی ہو) ترجیح رکھتی ہے؟ اور اس مضمون پر بعض اہلِ اصول سے جو شبہات منقول ہیں (جب کہ ان کے معقول جوابات دیے جاچکے ہیں) ہمارے لیے مضر نہیں، اس لیے کہ ہمارا مقصود تو یہ ہے کہ حدیث موقوف پر حدیث مرفوع کی مطلقاً ترجیح کو اہلِ اصول کی طرف منسوب کرنا غلط ہے۔ اب اگر بالفرض اہلِ اصول کا کلام مخدوش بھی ہو، تو ان کا مذہب تو وہ قرار پایا، اگرچہ انھوں نے بفرضِ محال، غلط کہا۔ اور ابن عباس و ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا فتویٰ نقل کرنے سے مولفِ تنویر کا مقصد یہ ہے کہ خبرِ قلتین اگر صحیح اور قابلِ حجت ہوتی تو ابن عباس و ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ممکن نہ تھا کہ اسے ترک کرکے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے۔

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثاني في السنة، فصل: في كيفية الراوي، ص: ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور یہ کہنا کہ "شاید یہ حدیث ان دونوں صاحبوں کو نہ پہنچی ہو"— ہاں کہ یہ امر ان دونوں حضرات کی شان سے بعید تر ہے؛ اس لیے کہ یہ دونوں صاحبان مجتہد مطلق اور کثیر العلم تھے، اور مجتہد مطلق کے لیے آیات اور احادیث احکام کا پہنچنا ضروری اور شرط اجتہاد ہے، كما ذكر في كتب الأصول. اور اگر بالفرض ان دونوں صاحبوں تک یہ حدیث نہیں پہنچی تھی تو دیگر صحابۂ کرام جو اس زمانے میں، اور نزحِ زمزم کا فتویٰ دیتے وقت ہزاروں کی تعداد میں مکہ میں حاضر اور موجود تھے ان کو تو پہنچی تھی، پھر ان میں سے کسی نے اس فتوے کا انکار کیوں نہ کیا۔ اور یہ ممکن نہیں کہ حدیث صحیح جو قابلِ حجت ہے، اس کے مخالف کوئی امر صحابۂ کرام کو معلوم ہو اور ان میں سے کوئی اس کا کبھی انکار نہ کرے۔ دین میں ایسی مُداہنت صحابہ میں نہیں ہو سکتی۔ اسی نظر سے زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ابن عباس اور ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتوے کو حکمِ اجماعی قرار دیا ہے، و قد مر تصريح كلامه. **اور ان صحابہ کا علم و فہم اور ان کی تنقید احادیث مولفِ معیار اور اس کے متبعین سے کم نہ تھی۔ کمال افسوس ہے! مولفِ معیار تو "عامل بالحدیث، ناقد، اور فقیہ" ہو جائے، اور حضرت عبداللہ بن عباس، ابن زبیر اور تمام صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تارک حدیث، صحت کو نہ پہچاننے والے قرار پائیں!!!**

اور مولف نے صاحبِ بحر الرائق کا یہ ایک مجمل کلام نقل کیا ہے "و حديث النبي ﷺ مقدم على غيره، اھ "— معلوم نہیں کہ صاحبِ بحر نے کس محل میں یہ فرمایا ہے، اور "غیر" سے کیا مراد لیا ہے؟ جب تک اس کا محل صحیح نہ نکالا جائے، اور عموم پر باقی رکھا جائے تو سراسر غلط ہے، اس لیے کہ قرآن شریف بھی غیر کلامِ نبوی ہے، اور صحابۂ کرام کا اجماعِ قطعی بھی غیر کلام نبوی ہے۔ اور ان پر حدیثوں کو مطلقاً ترجیح و تقدم نہیں۔ اور حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں، بعض ان میں سے قابل قبول ہیں، اور بعض نہیں۔ تو علی الاطلاق قبول اور لائقِ حجت ہونے کا حکم بھی نہیں کر سکتے، غیر پر مقدم ہونے کا حکم کیسے کر سکیں گے؟ و قد مر تصريحه من كلام أهل الأصول:

"وإن اتفق الرواة في صيغ الأداء، أو غيره من الحالات، فهو المسلسل".

اور مولفِ معیار حدیثِ قلّتین کی صحت اور لائقِ حجت ہونے کا جو دعویٰ کرتا ہے، جب اس پر دلیل پیش کرے گا تو اس کا جواب دیا جائے گا۔ اور ہماری نظر میں حدیثِ قلّتین اگر صحیح اور قابلِ عمل ہوتی تو البتہ اس کا محمل جدا اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے فتویٰ اور حدیثِ مستیقظ، اور حدیث: « لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ »، کا محمل علاحدہ علاحدہ نکالتے۔ ہمارے نزدیک تو حدیثِ قلّتین احادیث صحیحہ مذکورہ کے اصلاً معارض نہیں۔ اس لیے کہ مساوات کے بغیر تعارض نہیں ہو سکتا، اور حدیثِ مذکور، مراد کے متعیّن نہ ہونے اور اس کے متن و سند میں اضطراب کے

سبب احادیث مذکورہ کے مساوی نہیں۔

قال في "المنار": "فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء، لا مزية لأحدهما على الآخر في الذات والصفة" اهـ [1].

توپھر کسی محل پر محمول کرنے کی کیا حاجت؟ حدیثِ قلّتین تواحادیث مذکورہ کے مقابلے میں کالعدم ہے۔

{ اور یہ قاعدہ اصول حدیث کا ہے کہ جب تک کہ احادیث صحیحہ متعارضہ میں جمع اور موافقت ہو سکے، ترجیح کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں کہا ہے: والترجيح لا يصار إليه مع إمكان الجمع. اور نخبۃ الفکر میں کہا ہے: و إن عورض بمثله فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف أو لا، فإن أمكن الجمع، فهو النوع المسمى بمختلف الحديث، و إن لم يمكن الجمع فلا يخلو إما أن يعرف التاريخ أو لا، فإن عرف و ثبت المتأخر، فهو الناسخ. و الآخر المنسوخ، و إن لم يعرف التاريخ فلا يخلو إما أن يكون ترجيح أحدهما بوجه من وجوه الترجيح، المتعلقة بالمتن أو الإسناد، أو لا، فإن أمكن الترجيح تعين المصير إليه و إلا فلا، انتهى مختصرا. اور شیخ محمد اکرم حنفی، کتاب امعان النظر فی توضیح نخبۃ الفکر میں فرماتے ہیں: قال ملا إله داد في شرح البزدوي: التوفيق مقدم على الترجيح، اهـ. اور تفصیل موافقت ہر ایک حدیث کی، حدیث قلتین سے یہ ہے کہ حدیث لا یبولن کو مع دونوں حدیثوں پہلی کے بزعم مولف، عام کہیں گے، اور حدیث قلتین کو ان کے حکم سے مخصوص ٹھہرائیں گے، یعنی یوں کہیں گے کہ قلتین کے ماسوا ہر پانی پیشاب وغیرہ سے نجس ہو جاتا ہے، اور جو بمقدار قلتین کے ہو، وہ نجس نہیں ہوتا۔ كذا قال الحافظ ابن حجر، كما مر في كلامه عن فتح الباري. (معيار الحق) }

اور "نخبۃ الفکر" اور اس کی "شرح" سے نقل کردہ کلام، دونوں متعارض حدیثوں کے باب میں ہے۔ اور جب حدیثِ قلّتین میں تعارض کی صلاحیت نہیں تو کلام منقول کیا مفید؟ اور موافقت کی صورت جو تعارض اور تقابل پر مبنی ہے، بے کار اور غیر درست ہے، اسی وجہ سے ہم مذکورہ صورتوں کے فساد بیان کرنے کے لیے موافقت کی طرف متوجہ نہیں ہوتے، ورنہ موافقت کی صورتیں جنھیں مولفِ معیار نے اپنے زعم میں قابل بیان سمجھا ہے، لائق التفات و توجہ نہیں ہیں۔

روایتِ حدیث سے یہ لازم نہیں کہ راویِ حدیث اس کے ظاہرِ معنی پر عامل ہو

{ اور حدیث زنجی کو یوں موافقت کریں گے کہ عادت عوام وخواص کی ہے کہ جب کہ پینے کے پانی میں کوئی چیز مکروہ طبعی اگرچہ وہ شرعا پاک ہی ہو، جیسے خاک، دھول، گادوغیرہ پڑجاتی ہے، تو اس پانی کو بن صاف کیے نہیں پیتے، اسی واسطے جب کہ بزعم مخالف —— }

(۱) نور الأنوار شرح المنار، بحث وقوع التعارض بين الحجج، ص: ۱۹۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

—— زنجی کنویں میں گرا اور اس کا خون اور اس کی نجاست کنویں میں پانی پر ظاہر ہوئی تو اس کا از راہ نظافت اور لطافت کے پانی کھنچوایا۔ ایسا ہی امام، مجدد حضرت امام شافعی نے اور جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں حدیث زنجی سے جواب دیا ہے، جیسا کہ سنن کبریٰ میں کہا ہے: قال الشافعي لمخالفيه: قد رويتم عن سماك، عن حرب، عن عكرمة، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ، أنه قال: الماء لا ينجسه شيء، فترى أن ابن عباس روى عن النبي خبرا، و تركه، إن كانت هذه روايته و يروون عنه: أنه توضأ من غدير يدافع جيفة، و يروون عنه: الماء لا ينجس، فإن كان شيء من هذا صحيحا فهو يدل على أنه لم ينزح زمزم للنجاسة، و لكن للتنظيف إن كان فعل، وزمزم للشرب، و قد كان الدم ظهر على الماء، اھ. اور کہا محلی میں: قال الشافعي: لا يعرف هذا عن ابن عباس، و إن كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على الماء للتنظيف، اھ. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نزح زمزم کے فتوے کے جواب میں یہ جو امام شافعی سے نقل کرتا ہے کہ ”تم ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی، تو تو دیکھ رہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما خود ایک حدیث روایت کرتے ہیں، پھر اس کو چھوڑتے ہیں، اور نیز ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے ایک غدیر سے وضو کیا جو مردار کو دفع کرتا تھا۔ اور ان سے یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ پانی نجس نہیں ہوتا، تو اگر ان میں کوئی روایت بھی صحیح ہے، تو اس بات پر دلالت کرے گی کہ زمزم کا پانی زنجی کے گرنے کے سبب نہیں کھینچا گیا، اور اگر واقع بھی ہوا ہو تو صفائی کے سبب تھا“ اھ خلاصة ترجمته۔ —— عجیب بات ہے! کسی حدیث کو روایت کرنا اس بات کا کب تقاضا کرتا ہے کہ راویِ حدیث کو اس کے ظاہر معنی پر عمل کرنا لازم ہو؟ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ روایت کردہ حدیث اس راوی کے نزدیک منسوخ ہو، یا ضعیف ہو، یا مأول ہو، یا اس کی نظر میں مرجوح ہونے کی کوئی دوسری وجہ ہو۔ اور ایسا راوی جو عادل، ثقہ اور مجتہد، خصوصا جلیل القدر صحابی ہو، اس کا مخالفت کرنا اس بات پر صراحۃً دال ہے کہ یہ حدیث کسی معقول وجہ کے ساتھ قابلِ ترک ہے۔ اور یہ بھی لازم نہیں کہ راوی کا اپنی روایت کردہ حدیث کی مخالفت کرنے کو اس حدیث کی روایت سے باطل کیا جائے۔ معلوم نہیں کہ یہ حکم کس شریعت کا ہے! ذرا غور تو کرو! حدیث: «الْمَاءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» امام شافعی کے نزدیک بھی صحیح ہے، پھر صحتِ حدیث کے علم کے باوجود امام شافعی اس کی مخالفت کیوں کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ مقدارِ قلتین سے کم پانی تھوڑی نجاست واقع ہونے سے نجس ہو جاتا ہے؟ پس اگر امام شافعی کے معاون اس کی کوئی وجہ بیان کریں گے تو ہم بھی ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے فتویٰ کی کوئی وجہ بیان کردیں گے۔

قال العلامة المحقق ابن الهمام:

”و قول الشافعي: لا نعرف هذا عن ابن عباس، و كيف يروي ابن عباس عن النبي ﷺ: «الماء لا ينجسه شيء» و يتركه، و إن كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء، أو للتنظيف، فدفع بأن عدم علمهما لا يصلح دليلا في دين الله تعالىٰ، و رواية ابن

عباس ذلك كعلمك أنت به، فكما قلت: ينجس ما دون القلتين؛ لدليل آخر وقع عندك لا يستبعد عن ابن عباس مثله"، اھ مختصراً، و قد مر مستوفی قبل "[1].

اور کہا جناب شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں: أما الآثار المنقولة عن الصحابة والتابعين كأثر ابن الزبير في الزنجي، و علي رضي الله تعالىٰ عنه في الفارة، و النخعي والشعبي في نحو السنور، فليست مما يشهد له المحدثون بالصحة، و لا مما اتفق عليه جمهور أهل القرون الأولىٰ، و على تقدير صحتها يمكن أن يكون ذلك تطييبا للقلوب، و تنظيفا للماء، لا من جهة الوجوب الشرعي، كما ذكر في كتب المالكية، و دون نفي هذا الاحتمال خرط القتاد. و بالجملة فليس في هذا الباب شيء يعتد به، و يجب العمل عليه، و حديث القلتين أثبت من ذلك كله بغير شبهة. و من المحال أن يكون الله تعالىٰ شرع في هذه المسائل لعباده شيأ بزيادة على ما لا ينفكون عند الارتفاقات، و هي مما يكثر وقوعه و يعم به البلوىٰ، ثم لا ينص عليه النبي ﷺ نصا جليا و لا يستفيض في الصحابة و من بعدهم، و لا حديث واحد فيه، والله أعلم، اھ. (معیار الحق)

اور شاہ ولی اللہ کا محض یہ کہہ دینا کہ: "فلاں حدیث کی صحت، محدثین کے نزدیک ثابت نہیں" برہان شرعی نہیں ہے کہ تسلیم کیا جائے۔ ہم نے کبار محدثین (جنھوں نے حدیث زمزم کی تصحیح کی ہے) کے اسمائے گرامی روایتِ "طحاوی" اور روایتِ "ابن ابی شیبہ" سے نقل کردیے، اور اس کے بعض متعلقات عن قریب آرہے ہیں۔ جس سے یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کا علم اس حدیث کی روایت صحیحہ تک نہیں پہنچا، ورنہ ایسی بات کبھی نہیں فرماتے، اور ہر مسلمان عاقل پر یہ امر مخفی نہیں کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، طحاوی، کرخی، سرخسی، بزدوی اور امام ابو المنصور ماتریدی وغیرہم محققین حنفیہ کا علم اور تنقیۂ احادیث شاہ ولی اللہ سے کم نہ تھا، لہذا ان کا یہ کہنا کہ: "صحابہ اور تابعین سے آثار منقولہ، جیسے اثر ابن زبیر زنجی کے چاہ زمزم میں گرنے کے باب میں، اور علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر چوہے کے باب میں اور نخعی، و شعبی کا اثر بلی کے باب میں اس قسم سے نہیں ہے کہ محدثین اس کی صحت کی گواہی دیں، انتہیٰ" — قابل قبول نہیں؛ اس لیے کہ ان اکابر محققین اور ائمۂ دین کے مقابل میں ایسی بلا دلیل بات کس طرح سنی جائے؟

اور حدیثِ قلّتین کو "أثبت" کہنا بہ نسبت ان آثار کے یہ بھی محض تقول ہے، جس جگہ مولفِ معیار اس کو ثابت کرے گا اس جگہ ہم اس کا ضعف اور اِبہام، وجوہ صریحہ سے واضح کردیں گے، اور ان شاء اللہ تعالیٰ "أثبت" ہونے کے دعوے کی حقیقت کھل جائے گی۔

---

(۱) فتح القدير، كتاب الطهارات، فصل: البير، ج:۱، ص:۱۰۸، مرکز اھل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات.

و قال بعضهم: إن الفاء على لفظ نزح بعد لفظ مات في حديث الزنجي يقتضي أن علة الأمر بالنزح الموت لا أمر آخر، كما في قوله: زنا ماعز فرجم، و سهى رسول الله ﷺ فسجد. فأقول أولا: إن اطراد هذا المبنى ممنوعة؛ لأن في حديث أبي حذيفة: خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة بالبطحاء فتوضأ، رواه الشيخان، ليس الخروج علة التوضي، و إلا فمقتضاه أنه لو لم يخرج إلى البطحاء في الهاجرة لم يتوضأ للصلاة، و إن حان وقت الظهر، و لم يقل به عاقل. (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار اپنی عادت قدیمہ کے مطابق زبان عربی میں اعتراض کرتا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے:

"بعض یہ کہتے ہیں کہ: "فا" جو لفظ "نزح" پر داخل ہے، اسے زمزم کے درمیان زنجی کی موت کے بعد ذکر کرنا اس بات کو چاہتا ہے کہ نزح کے لیے امر کی علت زنجی کی موت تھی نہ کہ دوسرا امر۔ جیسے کہ قول مشہور: "زنا ماعز فرجم" اور "سهیٰ رسول الله ﷺ فسجد" میں — پھر اس کا ایک جواب یہ دیا کہ:

"یہ قاعدہ مطرد نہیں ہے، یعنی یہ امر ہر جگہ جاری نہیں ہے؛ اس لیے کہ حدیث ابو حذیفہ میں وارد ہے: "خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة بالبطحاء، فتوضأ. رواه الشيخان. تو دیکھو کہ رسول اللہ ﷺ کا نکلنا وضو کی علت نہیں ہے، اھ ترجمته".

اس کا حال یہ ہے کہ علامہ ابن الہمام اور علامہ حلبی وغیرہ محققین نے امام شافعی کے اس کلام کا کہ "نزح زمزم تنظیف کے لیے تھا نہ کہ زنجی کے مرنے کے باعث، نجاست کے سبب" — کا جواب یوں فرمایا: کہ اس محل میں یہ عبارت اس بات کو چاہتی ہے کہ لفظ نزح پر داخل لفظِ "فا" علت کے اوپر ترتب معمول کے لیے ہے۔ جیسے کہ اس عبارت میں: "زنا ماعز فرجم" اور "سهیٰ رسول الله ﷺ في الصلاة، فسجد." یعنی رجم، زنا کے سبب، اور سجدہ، سہو کے سبب واقع ہوا۔ تو اس کلام: "إن حبشيا وقع في زمزم، فمات، فأمر عبدالله ابن الزبير، فنزح ماءها، إلخ، کے معنی یہ ہوں گے کہ زمزم میں حبشی کے مرنے کے سبب حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پانی نکالنے کا حکم دیا۔

اور یہ کہنا کہ: "پانی کا نکالنا تنظیف کے سبب تھا" سراسر سیاق و تبادر کے منافی ہے، اور اگر سیاقِ عبارت اور تبادرِ فہم کے خلاف ایسے ہی احتمالات نکالے جائیں گے تو تمام تر شرعی قواعد اور مجتہدین کے احکامِ مستنبطہ درہم برہم ہو جائیں گے، مثلاً کسی نے کہا: بعت منك هذا العبد. خریدنے والے نے کہا: فهو حر. تو فقہا اور اہلِ اصول اس جگہ یہ فرماتے ہیں کہ حرفِ "فا" کے ساتھ فهو حر کہنا بیع کے قبول کر لینے پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ اس سیاق کلام میں حرفِ "فا" سبب پر مسبب کے ترتب کے واسطے ہے، اور محض ایجاب بیع، حریت اعتاق کا

مرتب علیہ نہیں ہوسکتا، حریت اعتاق تو مُعتِق کی مِلک پر موقوف ہے، اور عبد مذکور میں معتق کی ملک، بیع کو قبول کر لینے کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ اس وجہ سے یہاں پر اقتضاءً بیع کا قبول کر لینا مراد لیتے ہیں۔

قال في "التوضيح":

"فإن قال: بعت منك هذا العبد، فقال الآخر: فهو حر، يكون قبولا، بخلاف هو حر" اهـ [1].

اب اگر اس جگہ یہ کہا جائے کہ حرفِ "فا" محض تعقیبِ ذکری کے لیے ہے، نہ کہ مِلک پر ترتبِ اعتاق کے لیے، جو قبول بیع کے ساتھ حاصل ہوتی ہے، تو کلام عاقل لغو ہو جائے گا، اور علمائے اصول وعربیت کے نزدیک یہ امر ہرگز مقبول نہ ہوگا؛ اس لیے کہ سیاقِ کلام اس تاویل کا متحمل نہیں ہے۔ اسی طرح بہت سے احکام ہیں، ہم نے بخوفِ طوالت ان کا ذکر نہ کیا۔

اب غور کرنا چاہیے کہ ابنِ ہمام وغیرہ نے ترتب کے لیے استعمالِ "فا" کے مطرد ہونے کا دعویٰ نہیں کیا تھا، جو کہ مولفِ معیار عدمِ اطراد کا اعتراض پیش کرتا ہے، محلِ مخصوص میں سیاقِ عبارت کے تقاضے سے ابن ہمام وغیرہ کا تو یہ دعویٰ ہے کہ یہاں پر حرفِ "فا" ترتب کے لیے ہے؛ لہٰذا اعتراضِ مذکور محققینِ موصوفین کے کلام پر اصلاً متوجہ نہیں۔

ثانیًا: یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم نے یہ امر تسلیم کیا کہ حرفِ "فا" بہ طور اطراد ترتب کے لیے ہی آتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جو چیز حرفِ "فا" سے پہلے مذکور ہو، اس کے اندر بحیثیت شرع مدخولِ "فا" کے سبب ہونے کی صلاحیت اور مدخولِ "فا" کے اندر شے سابق کا مسبب ہونے کی لیاقت ہو، اور مذکورہ مثالوں میں اس بات کی طرف اشارہ ہے۔ تو پھر حدیث: ((خرج رسول الله ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء فتوضأ... إلخ)) کے ساتھ اس اطراد کے منقوض ہونے کا دعویٰ بے معنیٰ ہے؛ اس لیے کہ بحیثیت شرع خروج إلى البطحاء کے اندر وضو کے سبب ہونے کی صلاحیت، اور وضو کے اندر خروج کے مسبب ہونے کی لیاقت نہیں۔

{ و ثانيا: إن سلمنا أن المعنى الظاهر كما قال هذا القائل، لكنا صرفنا الحديث عن المعنى الظاهر إلى المأول جمعا بين الدلائل، أي جمعا بين هذا الحديث للزنجي على تقدير صحتها، و حديث القلتين الصحيح، الثابت، كما يثبت صحته عن قريب، و حديث بير بضاعة الصحيح، كما سيجيء ذكره. فافهم. (معيار الحق) }

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الأول في الكتاب، بحث حروف المعاني، حروف العطف، حرف الفاء، ص: ۱۱٦، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور وہ جو وجہ ثانی کے جواب میں کہا ہے: "ہم نے علی تقدیر التسلیم جمع دلائل کے، اور تطبیق حدیثین کے لیے اس معنیٰ ظاہر سے معنیٰ مأول کی طرف رجوع کیا، اھ محصلہ"۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: حدیث قلّتین اگر صحیح اور سند و متن کی حیثیت سے قابلِ حجت ہوتی تو تمھاری یہ بات قابلِ التفات تھی، اور جب حدیث قلّتین ضعیف اور مضطرب ہوئی تو قابلِ حجت نہیں۔ اور وہ احادیثِ صحیحہ کے مقابلے میں کالعدم ہے، تو حاجتِ تطبیق نہیں۔ بلکہ وہ تو احادیثِ مذکورہ کے مقابلے میں متروک ہو جائے گی۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول میں مولف کی غلط تاویل کا رد

> اور حضرت علی کی حدیث سے یوں موافق کریں گے کہ حکم دینا حضرت علی کا واسطے اخراج پانی اس کنویں کے جس میں کوئی پیشاب کر دے، اس نظر سے نہیں تھا کہ کنواں پیشاب سے نجس ہو جاتا ہے، بلکہ اس نظر سے تھا کہ اگر اس آدمی کے پیشاب کر دینے سے درگذر کیا جائے تو آئندہ کو اور کوئی پیشاب کر دے گا، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ پانی کے اوصاف میں تغیر واقع ہوگا، اور یہ طبع کے بھی مخالف ہے۔ ایسا ہی جواب دیا ہے محققین شافعیہ نے علی کے قول سے۔ جیسا کہ کہا محلی میں: و أجاب الشافعية عن حديث النهي عن البول، بأنه إنما نهى عنه؛ لئلا يكون منجرا إلىٰ تنجس الماء و تغيره باقتداء الناس بذلك الرجل، و لئلا يتنفر عنه طبعا لا شرعا، اھ. اور ایسا ہی کہا ہے حضرت مولف تنویر نے مظاہر حق ترجمہ مشکاۃ میں، درباب نہ نجس ہونے پانی کثیر کے پیشاب وغیرہ سے۔ چناں چہ بذیل حدیث لا يبولن أحدكم في الماء الدائم کے فرماتے ہیں: ف: مراد پانی سے یہاں پانی قلیل ہے، اگر کثیر ہو، حکم جاری کا رکھتا ہے، اور نجس نہیں ہوتا پیشاب وغیرہ سے، اور نہانا اس میں جائز ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ اکثر بھی ہو، اگرچہ وہ نجس نہیں ہوتا، لیکن اس میں پیشاب کرنا خوب نہیں، شاید کہ اس کے دیکھا دیکھی اور بھی پیشاب کریں، اور عادت اس کی پکڑیں، اور رفتہ رفتہ پانی متغیر ہو جائے، یعنی رنگ اور مزہ اور بو بدل جائے، انتہیٰ۔ (معیار الحق)

اور مولف نے جو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے کہ انھوں نے کسی شخص کے کوئیں میں پیشاب کر دینے کے سبب، کوئیں کو پاک کرنے کا حکم دیا تھا، "محلیٰ" سے نقل کرتے ہوئے بایں طور جواب دیا ہے کہ: "رسول اللہ ﷺ کا ماء دائم میں پیشاب کرنے سے نہی فرمانا اس لیے تھا کہ ایک شخص کو بول کرتے دیکھ کر اور آدمی بھی اس میں پیشاب کرنے لگیں گے، یہاں تک کہ کثرتِ بول سے پانی متغیّر اور نجس ہو جائے گا۔ اور اس لیے تھا کہ اگرچہ بَول سے پانی نجس نہیں ہوتا، لیکن اس سے طبیعت نفرت کرتی ہے، اھ محصل کلامہ"۔

ذرا بہ نظرِ غور ملاحظہ کرو! "محلیٰ" میں حدیث: «لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ» کا شافعیہ کی جانب سے جواب نقل کیا ہے کہ اس میں بول سے نہی متحقق ہے، نہ کہ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول کہ اس میں بول سے نہی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تو پانی نکالنے کا حکم ہے۔ "محلیٰ" کی عبارت جو مولف نے نقل کی ہے، اس کو دیکھو کہ اس میں قولِ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کچھ علاقہ نہیں:

”و أجاب الشافعية عن حديث النهي عن البول، بأنه إنما نهیٰ عنه؛ لئلا يكون منجرا إلیٰ تنجس الماء و تغيره باقتداء الناس بذلك الرجل، و لئلا يتنفر عنه طبعا لا شرعا“، اهـ.

اب یہ کہنا کہ: ”ایسا ہی جواب دیا ہے محققین شافعیہ نے علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے، جیسا کہ کہا ”محلّیٰ“ میں“ — محض افترا ہے، اور قولِ علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں یہ تاویل ہو بھی نہیں سکتی، اس لیے کہ جب پیشاب پڑ جانے کے سبب مستفتی، کوئیں کی طہارت یا نجاست کا حکم دریافت کرتا ہے، اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ جواب میں فرماتے ہیں کہ: کوئیں کا تمام پانی نکالا جائے، تو اس میں پیشاب کرنے والے کے ساتھ اقتدائے ناس کا احتمال کہاں ہے؟ اور آگے پیشاب کرنے اور پانی کے متغیّر ہو جانے سے کیا بحث ہے؟ یہ حکم صراحتًا اس بات پر دال ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک وہ پانی نجس تھا۔ اور قول مذکور میں کراہتِ طبعی کا احتمال نکالنا بھی صحیح نہیں؛ اس لیے کہ نجاست وطہارت کے بیان میں حکم کا محل پانی نکالنا ہے، اس محل میں نفرتِ طبعی کے سبب پانی نکالنے کا حکم فرمانا سائل پر تلبیس ہے، اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شان سے بہت بعید ہے۔ اگر ایسی تلبیسات اِس زمانے کے بعض حُمقا سے صادر ہوں تو ہوں، محل بیان میں خلفاے راشدینِ نبوی ایسی تلبیس کیوں کر فرماتے؟

باقی رہا یہ امر کہ شوافع کا جواب مذکور، جو حدیث: «لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ» سے دیا ہے، وہ بھی تمام نہیں ہے، لیکن چوں کہ یہ اس کا محلِ بیان نہیں ہے، لہذا ہم تفصیلِ سخن کو موقوف رکھ کر صرف اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ محققین اہلِ اصول کے نزدیک مطلق نہی، تحریم کے لیے ہوتی ہے، جب تک کہ خلافِ تحریم کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ اور حدیثِ مذکور میں خلافِ تحریم کوئی قرینہ موجود نہیں، لہذا معنیِ مجازی اور کراہتِ تنزیہی پر نہی کا حمل کرنا، کہ پیشاب کرنے والے لوگوں کی اقتدا کا احتمال اور تغیرِ ماء میں بھی ہو سکتا ہے، اور ایسے احتمالات سے تحریم ثابت نہیں ہوتی، بلا قرینہ کیوں کر ہو سکے؟ جب کہ نہی مذکور نون ثقیلہ کے ساتھ موکد ہے، جس کا تقاضا تاکید اور شدتِ حکم ہے۔

دوسرے: یہ کہ اس صورت میں ”دائم“ کی قید بے کار ہو جائے گی، اس لیے کہ کراہتِ تنزیہی تو ماءِ جاری میں پیشاب کرنے سے بھی جاری ہے۔

قال في ”النهاية“:

”فإن قيل: جاز أن يكون النهي للأدب، أو للتنزيه، قلنا: مطلق النهي يقتضي الحرمة مع عرائه عن التاكيد، فكيف إذا كان موكدا بالنون الثقيلة؟ و لأنه لو كان كذلك لما قيده بالدائم، فإن الجاري يشاركه في ذلك المعنى“ اهـ.

حدیثِ "بیر بضاعہ" کی تحقیق

پس جب کہ ہمارے نزدیک پانی کثیر ٹھہرا کنویں کا، تو ہم کو کون مانع ہے اس تاویل سے بیچ حدیث علی کے جو اختیار کی ہے مترجم صاحب نے حدیث لا یبولن میں۔ اور اگر اس حدیث اور حدیث زنجی میں تاویلیں نہ کریں تو سوائے بربادی حدیث صحیح قلتین کے، ایک اور ایسی صحیح حدیث جس کی صحت میں کسی کو کلام نہیں، یہاں تک کہ حضرت مولف بھی اس کی صحت کے مقر ہیں، یعنی حدیث بیر بضاعہ کے، باطل ہو جائے گی۔ بیان اس کا یہ ہے کہ ایک کنواں جس کو بیر بضاعہ کہتے ہیں، ایسا تھا کہ اس میں حیض کے لتّے اور مرے ہوئے کتوں کا گوشت اور ناپاکیاں متعفن پڑ جایا کرتی تھیں، پھر اس کے پانی کا حال کسی نے آں حضرت سے پوچھا، تو آں حضرت نے فرمایا کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی، جیسا کہ روایت کی ہے ترمذی نے ساتھ ایسی اسناد کے جس کے سب راوی ثقہ ہیں، ابو سعید خدری سے: قال: قيل يا رسول الله ﷺ! نتوضأ من بير بضاعة و هي بير يلتقى فيه الحيض و لحوم الكلاب والنتن؟ فقال رسول الله ﷺ: إن الماء طهور لا ينجسه شيء. [رقم: ٦٦] اور روایت کیا ہے اس کو ابو داؤد نے بھی۔ اور کہا ترمذی نے: هذا حديث حسن، و في الباب عن عائشة و ابن عباس. یعنی یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں عائشہ اور ابن عباس سے بھی روایت ہے۔ اور کہا امام احمد نے اور یحیٰ بن معین نے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ جیسا کہ بحر الرائق میں کہا: قال الإمام أحمد: هو حديث صحيح، اھ. اور محلی میں کہا ہے: و صححه أحمد و ابن معين، اھ. اور جناب مولف کا کلام جس میں اس کی صحت کا اقرار ہے، آگے آئے گا۔ پھر اگر کہو کہ ابن عباس اور علی نے کنویں کو وقوعِ نجاست سے نجس سمجھ کر تمام پانی کے نکالنے کا حکم دیا تھا، تو مقتضا اس حدیث مرفوع کا بھی باطل ہوتا ہے، و هو كما ترىٰ. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "اگر حدیثِ زنجی اور حدیثِ علی میں یہ تاویلیں نہ کریں تو حدیثِ بیر بضاعہ (کہ وہ صحیح ہے) باطل ہو جائے گی۔ اور حال یہ ہے کہ اس کو ترمذی نے ابو سعید خدری سے روایت کیا ہے، اور ابو داؤد نے بھی روایت کیا ہے، اور امام احمد اور یحیٰ بن معین نے اس کی تصحیح کی ہے، اھ محصل کلامه"۔

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ بیر بضاعہ، حدیثِ: لَا يَبُوْلَنَّ سے منسوخ ہے اس لیے کہ تمام حضرات شافعیہ اور باقی محدثین اس حدیثِ: لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ کی صحت کو مسلّم رکھتے ہیں۔ اور اس بات کا قرینہ کہ حدیث: لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ حدیثِ بیر بضاعہ سے موخر اور اس کی ناسخ ہے، یہ ہے کہ: صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے فتاویٰ حدیث: لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ کے موافق ہیں، اور صحابۂ کرام کے فتاوے کو سیاق عبارت اور دوسرے قرائن کی مخالفت کے سبب تنزیہ اور احتیاط پر محمول کرنا ممکن ہی نہیں، كما مر آنفاً. بلکہ حدیث: لَا يَبُوْلَنَّ... إلخ کے منسوخ نہ ہونے کو حضرات شافعیہ بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن یہ فرماتے ہیں کہ جو پانی بقدر قلتین ہو، کثیر ہے۔ اور اس باب میں ان کی دلیل حدیثِ قلّتین ہے۔ اور ہم جماعت حنفیہ حدیثِ مذکور کے ضعف، اضطراب اور مراد کے متعیّن نہ ہونے کے سبب اس کو قابل استناد نہیں سمجھتے، چناں چہ اس کی تفصیل عن قریب آئے گی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام بخاری نے ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا:

إن رسول الله ﷺ قال: « إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِيْ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ، فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً » [1].

"یعنی اگر تمھارے برتن میں کتا پانی پی لے تو برتن نجس ہو گیا، اس کو سات مرتبہ دھولو"۔

قال في "فتح الباري":

"و في الحديث دليل علىٰ أن حكم النجاسة يتعدىٰ عن محلِّها إلىٰ ما يجاورها بشرط كونه مائعا، و علىٰ تنجيس المائعات إذا وقع في جزء منها نجاسة، و علىٰ تنجيس الإناء الذي يتصل بالمائع، و علىٰ أن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه و إن لم يتغير؛ لأن ولوغ الكلب لا يغير الماء الذي في الإناء غالبا" اهـ[2].

اب جس وقت یہ حدیث حضرات شافعیہ کے نزدیک بھی ماء قلیل کے نجس ہونے پر دال ہوئی، اور بقدرِ قلتین پانی کو حدیثِ قلتین کے ساتھ کثیر ٹھہرانا حنفیہ کے نزدیک قابل اعتبار نہ ہوا، کما سيتضح عن قريب، تو جاری نہ ہونے اور عدمِ کثرت کی تقدیر پر بیر بضاعہ کا پانی قلیل قرار پایا۔ اور جو حدیث اس کی طہارت پر دال تھی، اس حدیثِ کلب سے منسوخ ہوئی — اب محل غور و انصاف ہے کہ صحابہ کرام کے فتاوے جو مذکورہ صورتوں میں کوئیں کی نجاست پر دال ہیں، اگرچہ حدیثِ بیرِ بضاعہ کے مخالف ہیں لیکن کچھ مضر نہیں؛ اس لیے کہ حدیثِ بیرِ بضاعہ منسوخ ہے، نہ کہ مذکورہ حدیثِ صحیح۔

روایت حدیث میں امام واقدی کے ثقہ اور عادل ہونے کی تحقیق

اگر کہو کہ بیر بضاعہ اس جہت سے پاک تھا کہ وہ جاری تھا طرف باغوں کے، پس وہ حکم میں نہر جاری کے ہوا، تو حدیث زنجی وغیرہ کے بظاہر معنی، معارض بیر بضاعہ کے نہ ہوئے۔ اور حدیث بیر بضاعہ کی، باعث تاویل کی، حدیث زنجی میں نہ ہوئی۔ تو کہا جائے گا کہ راوی اس کا کہ وہ بیر بضاعہ باغوں کی طرف جاری تھا واقدی ہے، جیسا کہ ذکر کیا ہے محلی میں: إن ماءها كانت طريقا للماء جار يا إلى البساتين، على ما أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، عن جعفر بن أبي عمران، عن محمد بن الشجاع البلخي بسنده إلى الواقدي، اهـ. و كذا في بحر الرائق. اور یہ واقدی متروک الحدیث ہے، اور حدیثیں وضع کیا کرتا تھا۔ کہا یہ نسائی نے، جیسا کہ کہا ابن حجر نے تقریب میں: محمد بن عمر بن واقد الأسلمي الواقد المدني القاضي، نزيل بغداد، متروك، مع سعة علمه، من التاسعة. ——————

(۱) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: إذا شرب الكلب في الإناء، ج:۱، ص: ۲۹، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: إذا شرب الكلب في إناء أحدكم، ج:۱، ص: ۵۱۳، دار أبي حيان، قاهره، مصر.

—— اور کہا نورالدین علی نے بیچ مختصر تنزیہ الشریعۃ المرفوعہ عن الاخبار الشنیعۃ الموضوعہ کے : محمد بن عمر بن واقد الواقدي، قال النسائي: يضع الحديث، اهـ. اور کہا بیہقی نے کہ واقدی کی حدیث سے حجت نہ پکڑنی چاہیے، خاص کر اس حدیث میں کہ مرسل ہو، جیسا کہ ذکر کیا ہے محلی میں : و لكن قال البيهقي: الواقدي لا يحتج بحديثه [المسند] فضلا عما يرسله، اهـ. و كذا قال في البحر الرائق، و ما قال بعد قلنا: قد أثنى عليه الدراوردي و أبو بكر بن العربي و ابن الجوزي، فجوابه ما في المحلى من أنهم ليسوا من أئمة الجرح والتعديل. و إن سلم فالجرح مقدم على التعديل حيث عين الجارح، أي النسائي مثلا سبب الجرح، أي وضعه الأحاديث، و لم ينف المعدلون ذلك السبب الخاص، و لايكفي مجرد الثناء، و سيجيء عن قريب تحقيق تقديم الجرح على التعديل مع الشاهد والدليل، فافهم وانتظر. اور نقل کیا ہے ابن طاہر حنفی نے کہ واقدی بڑا جھوٹا ہے، اور اپنی رائے کی خاطر حدیثوں کے باطل کرنے میں حیلہ سازیاں کیا کرتا تھا۔ جیسا کہ مجمع البحار میں فرماتے ہیں: قيل: كذاب، احتال في إبطال الحديث نصرة للرأي، فإن بير بضاعة مشهور في الحجاز بخلاف ما حكي عن الواقدي، اهـ. پس ثابت ہوا کہ کوئی حدیث متفق علیہ یا غیر متفق علیہ حدیث قلتین کو ساقط اور متروک العمل نہیں کرتی، اگر صحت حدیث قلتین کی ثابت کی جائے۔ لہٰذا اب حدیث قلتین کی صحت کی جاتی ہے، اور مولف کی چاروں وجہوں کو نقل کر کے ان سے بخوبی جواب دیا جاتا ہے، تو سنو! (معیار الحق)

تیسرا جواب: یہ کہ بیر بضاعہ کا پانی کثیر اور جاری تھا؛ لہٰذا صحابہ کرام کے فتاوے جو ماء قلیل غیر جاری کی نجاست پر دال ہیں، اس کے منافی نہیں۔ امام طحاوی نے اپنی سند سے واقدی سے روایت کیا کہ بیر بضاعہ کا پانی باغات میں جاری تھا، تو جب تک وقوعِ نجاست سے اس کے اوصاف متغیّر نہ ہو جائیں، اسے نجس نہ کرے گا۔

اس پر مولفِ معیار بایں طور اعتراض کرتا ہے کہ:

"تقریب" میں ابن حجر عسقلانی نے فرمایا ہے: "واقدی متروک الحدیث ہے —— نسائی نے کہا: واقدی احادیث وضع کیا کرتا تھا —— اور بیہقی نے کہا: واقدی کی حدیث مسند سے بھی حجت نہ پکڑنا چاہیے چہ جائے کہ حدیث مرسل سے"۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ "متروك الحديث" اور "لا يحتج بحديثه" دونوں جرح مبہم کے الفاظ ہیں؛ اس لیے کہ اس میں سبب جرح کا بیان نہیں ہے، اور محققین کے نزدیک جرحِ مبہم پر تعدیل مقدم ہے، تو واقدی کی حدیث کے لائقِ حجت ہونے اور بیہقی اور ابن حجر کے جرح مبہم کے دفع ہونے کے لیے ابو بکر ابن عربي، دراوردی اور ابن جوزی وغیرہ کی تعدیل کافی ہے، چناں چہ خود ابن حجر "شرح نخبۃ الفکر" میں، اور اس کے شارحین، اس مضمون کو مفصل بیان فرماتے ہیں، اور مولفِ معیار جابجا حدیثِ قلّتین وغیرہ کے جوابات اور ان کی بحثوں میں ابن حجر کے اسی کلام سے استناد کرتا ہے، و تصريح كلامه هذا:

"والجرح مقدم على التعديل، يعني إذا تعارض الجرح و التعديل في راوٍ واحد، فجرحه بعضهم، و عدّله بعضهم، فالجرح مقدم على التعديل، و يعمل به. و أطلق ذلك جماعة. و ذلك لأن مع الجارح زيادة علم لم يطّلع عليه المعدّل، و لأن الجارح يصدق المعدل في ما أخبر به عن ظاهر الحال، و هو يخبر عن أمر باطن خفيّ عن الآخر. نعم! إن عين سببا نفاه المعدل بطريق معتبر فإنهما يتعارضان، و لكن محله التفصيل، و هو أنه: إن صدر مبيَّنا سببه من عارف بأسبابه؛ لأنه إن كان غير مفسر، أي: لم يتبين سببه، مثل قولهم: "فلان ضعيف" و "فلان ليس بشيء" أو نحو ذلك، مقتصراً على ذلك، لم يقدح في مَن ثبتت عدالته" اھ [1]۔

اور یہ کہنا کہ: "یہ لوگ ائمۂ جرح و تعدیل سے نہیں" کلام بلا دلیل ہے۔ ابن جوزی، دراوردی اور ابن ماجہ وغیرہ مرتبۂ علمِ حدیث میں ابن حجر عسقلانی، بیہقی اور نسائی سے کم نہ تھے کہ وہ تو ائمۂ جرح و تعدیل سے نہ ہوں، اور یہ ہوں۔ اور اگر یوں ہی بلا دلیل کسی کو ائمۂ جرح و تعدیل سے خارج کیا جائے اور کسی کو داخل، تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ: ابن حجر، بیہقی اور نسائی ائمۂ جرح و تعدیل سے نہیں۔ ان کا واقدی کو ضعیف کہنا درجۂ اعتبار سے ساقط ہے۔

باقی رہا نسائی کا جرح کرنا کہ انھوں نے کذب اور وضعِ حدیث کی صراحۃً نسبت واقدی کی طرف کی ہے، تو اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ امام ذہبی فرماتے ہیں: فنِ حدیث کے دو ثقہ اور معتبر علما نے کسی ضعیف کو ثقہ نہیں کہا اور نہ کسی ثقہ کو ضعیف کہا۔ اور خود نسائی کا مذہب یہ تھا کہ جب تک جملہ محققین محدثین کسی کے متروک الحدیث ہونے پر اجماع نہیں کرتے تھے، تو اس کی حدیث کو وہ ترک نہیں کرتے تھے، کما قال في "شرح شرح نخبة الفكر":

"قال الذهبي— و هو من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال—: لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشان، أي: من العدل المتيقظ قط على توثيق ضعيف، و لا على تضعيف ثقة" اھ. و لهذا، أي: و لأجل أنه لم يجتمع إثنان من علماء هذا الشان على توثيق ضعيف، و لا على تضعيف ثقة و جرحه كان مذهب النسائي: أن لا يترك حديث الرجل حتى يجتمع الجميع على تركه" اھ[2].

اور دراوردی، ابن جوزی، ابوبکر ابن عربی، ابن دقیق العید اور حافظ ابوالفتح وغیرہ محققین نے واقدی کی تعدیل کی ہے۔ اور ابن ماجہ (جن کی کتاب صحاح ستہ میں شمار کی جاتی ہے، اور محدثین میں بڑے معتبر شخص ہیں) واقدی سے احادیث کی روایت کرتے ہیں، اور ان کے علاوہ دیگر محدثین نے ان سے اخذِ علم کیا۔ اور محدثین کے نزدیک یہ امر ثابت اور

(۱) شرح نزهة النظر، بيان: أحكام الجرح و التعديل، تقديم الجرح على التعديل، ص: ١٨٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) شرح نزهة النظر، بيان: أحكام الجرح و التعديل، تقديم الجرح على التعديل، ص: ١٨٣، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

مولفِ معیار کے نزدیک مسلّم ہے کہ محدث کا کسی سے روایت کرنا اس کی توثیق و تعدیل ہے، کما یجيء في کلام المؤلف، نقلا عن الشامي.

قال في خاتمة "مجمع البحار":

"محمد بن عمر الواقدي، قاضي العراق، أخذوا عنه العلم على ضعفه، بل أجمعوا عليه أخرج له ابن ماجه" اھ[1].

اب مذہبِ نسائی کے مطابق واقدی کے حق میں نسائی کا جرح قابل اعتبار و قبول نہ ٹھہرا، اور شاید نسائی کو واقدی کی تعدیل کی خبر، جو ابن ماجہ وغیرہ محدثین سے واقع ہوئی، نہ پہنچی، ورنہ اپنے مذہب کے خلاف ان پر کبھی جرح نہ کرتے، بلکہ ان کی حدیث بھی ترک نہ فرماتے۔

ثانیاً: یہ کہ شیخ حافظ ابوالفتح نے، (جو علامہ تقی الدین سبکی کے استاذ ہیں) نسائی وغیرہ محدثین کے جرح کو (مبہم تھا یا مفسر) دفع کرکے توثیق کی ترجیح ثابت کی ہے۔

قال العلامة الحلبي في "شرح المنية":

"قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في "الإمام في إحكام الأحكام": جمع شيخي أبو الفتح، الحافظ في أول "كتاب المغازي" دار يسر من ضعفه و من وثقه، و رجح توثيقه، و ذكر الأجوبة عما قيل فيه" اھ.

ثالثاً: یہ کہ ہم نے معترض کے زعم باطل کے مطابق تسلیم کر لیا کہ واقدی ثقہ نہیں، لیکن واقدی نے جو یہ کہا کہ: "بیر بضاعہ کا پانی باغات کی طرف جاری تھا" یہ حدیث نہیں ہے، کہ واقدی کی عدمِ توثیق کے سبب اسے ترک کردیا جائے۔ یہ تو پانی کی طہارت یا نجاست کے بارے میں ایک خبر ہے، اور پانی کی طہارت و نجاست کی خبر کے بارے میں فاسق کی خبر بھی تحری کے ساتھ معتبر ہے۔ اور اس خبر کا حدیث نہ ہونا ظاہر ہے؛ اس لیے کہ حدیث کہتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کے قول، تقریر اور فعل کو۔ اور صحابہ و تابعین کے قول، فعل اور تقریر پر بھی حدیث کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور خبر مذکور ان میں سے نہیں۔

اور یہ امر کہ باب طہارت و نجاست میں تحری کے ساتھ فاسق کی خبر بھی معتبر ہے، تمام کتبِ اصول میں مذکور ہے۔

قال في "التوضيح":

"و ما كان من الديانات، كالإخبار بطهارة الماء و نجاسته، فكذا، أي: يثبت بإخبار الواحد بالشرائط المذكورة، لكن إن أخبر بها الفاسق، أو المستور يتحرى؛

(۱) مجمع بحار الأنوار، ج: ۵، ص: ۲۱۲، دار الكتاب الإسلامي، قاهره، مصر.

لأن هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول، بخلاف أمر الحديث ففي كثير من الأحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء، فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج، فلا يكون الفاسق والمستور ساقط الاعتبار، فأوجبنا انضمام التحري به" اه مختصرا[1].

و هكذا في عامة كتب الأصول.

اور اس محل میں جو تحری کی گئی تو یہی معلوم ہوا کہ واقدی کی خبر حق ہے؛ اس لیے کہ جس وقت بیر بضاعہ کا پانی باغات کی سیرابی کے لیے جاری نہ تھا، تو چاہیے تھا کہ بالضرور اس میں مردار، حیض کے کپڑوں اور گندگیوں کے وقوع کے ساتھ (جیسا کہ جمہور کے نزدیک ثابت اور مسلّم ہے) اس کا رنگ، بو اور مزہ بدل جاتا۔ اور اجماعاً نجس قرار پاتا۔ اور حضرات شافعیہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اس کا رنگ، بو اور مزہ متغیّر نہ تھا، ورنہ اجماع کی مخالفت کے ساتھ اس کی طہارت کا قول نہ فرماتے، تو یہ اس بات پر واضح دلیل ہے کہ اس کا پانی جاری تھا۔

قال العلامة ابن نجيم في "البحر":

"والدليل على أنه كان جاريا: أن الماء الراكد إذا وقع فيه عذرة الناس، داء لحيف، والمحايض، والنتن، تغير طعمه و ريحه و لونه، و تنجس بذلك إجماعا، و ليس في الحديث استثناء، فدل ذلك على جريان مائها" اه.

و قال بعد هذا:

"و قال الإمام أبو نصر البغدادي -المعروف بالأقطع-: لا يظن بالنبي ﷺ أنه كان يتوضأ من بير هذه صفتها، مع نزاهته و إيثاره الرائحة الطيبة، و نهيه عن الامتخاط في الماء، فدل أنه ذلك كان يفعل في الجاهلية، فشك المسلمون في أمرها، فبيّن النبي ﷺ أنه لا أثر لذلك مع كثرة النزاح" اه[2].

اب اس تقدیر پر واقدی کی عدمِ توثیق بھی ہمارے لیے مضر نہیں۔

اور اگر یہ شبہہ واقع ہو کہ واقدی تو زمانۂ صحابہ و تابعین میں نہ تھے، تو پھر بیر بضاعہ کے جاری ہونے کی خبر کس سے سنی ہوگی؟ وہ خبر صحابہ یا تابعین کی جانب منتہی ہوگی۔ پس یہ خبر حدیث کی طرف راجع ہوئی، اور واقدی نے راویوں کو حذف کرکے اس کو ذکر کیا؛ لہٰذا ان کی عدمِ توثیق مضر ہوگی۔

(۱) التوضيح في حل غوامض التنقيح، الركن الثاني في السنة، فصل: في محل الخبر، ص: ۲۳۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) بحر الرائق، باب: الطهارة، ج:۱، ص: ۱٤٥، ١٤٦، زكريا بك ڈپو، ديو بند.

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر اصلاً ثابت اور معلوم نہیں کہ واقدی نے یہ خبر صحابہ یا تابعین سے بواسطہ یا بلا واسطہ سنی، ممکن ہے کہ واقدی کے زمانے تک بیر بضاعہ اپنی صفت قدیمہ پر باقی ہو، یا تابعین کے بعد دوسرے لوگوں نے اس کو اس کی پرانی صفت پر دیکھا ہو اور واقدی سے بیان کیا ہو، تو اس خبر کا حدیث ہونا کس طرح معلوم ہوا؟ اس کا خبر ہونا ظاہر ہے، جب تک کہ حدیث ہونے کا کوئی قرینہ متعیّن نہ ہو، اس کو حدیث نہیں کہہ سکتے۔ اور محض احتمالات سے اسے باطل نہیں کر سکتے۔

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: ''مجمع البحار میں واقدی کے بارے میں لکھا ہے:

''قيل: كذاب، احتال في إبطال الحديث؛ نصرة للرأي، إلخ''.

یہ قول سابقہ جوابات کے ساتھ ساقط ہونے کے باوجود بایں طور قابل رد ہے کہ قائل مجہول جس کی طرف ''مجمع البحار'' کی عبارت میں لفظ ''قیل'' کے ساتھ جرح مبہم یا مفسر کے ساتھ اشارہ واقع ہے، کب یہ مرتبہ رکھتا ہے کہ ابن ماجہ، دراوردی اور ابن جوزی وغیرہ کی توثیق کو دفع کر دے؟

امید ہے کہ ہر انصاف پسند عاقل پر یہ امر واضح ہو گیا ہو گا کہ مولفِ معیار کی جانب سے کوئی دلیل معرض بیان میں نہ آئی — جو مجتہدین صحابہ سے مروی آثار مذکورہ کو باطل کرنے والی بلکہ ضعیف ٹھہرانے والی ہو — آثار مسطورہ کی مزعومہ تاویلات کی تصحیح کرنے والی ہو — واقدی کے عدمِ اعتبار کو ثابت کرنے والی ہو — اور حدیثِ قلّتین کو قابلِ حجت ٹھہرانے والی ہو۔ وسجيء مزيد تفصيل لذلك عند ردّ أقواله، إن شاء الله تعالىٰ.

حدیثِ قلّتین ضعیف ہے

قال: (صاحب التنوير) پس ہم کہتے ہیں کہ حدیث قلّتین کی نہیں ہے قابل سند کے، اور قابل قبول کرنے کے، ساتھ چار وجہ کے: وجہ اول: یہ ہے کہ تحقیق حدیث قلّتین کی ضعیف ہے کہ ضعف بیان کیا اس کا ایک جماعت نے محدثین میں سے۔ جیسا کہ کہا زیلعی نے بیچ شرح کنز الدقائق کے: إن حديث قلتين ضعيف، ضعفه جماعة المحدثين، حتى قال البيهقي من الشافعية: إنه غير قوي. و تركه الغزالي والرو ياني مع شدة اتباعهما الشافعي رحمه الله لضعفه، انتهى كلام الز يلعي. اور کہا شیخ کمال الدین نے بیچ فتح القدیر کے، هذا الحديث ضعيف، ضعفه الحافظ ابن عبدالبر والقاضي إسماعيل بن أبي إسحاق و أبو بكر بن العربي المالكيون، انتهى كلام ابن الهمام. اور کہا صاحب قاموس نے کہ وہ شافعی المذہب ہے، بیچ سفر السعادة کے، کہ کلام اس کا یہ ہے: ضعفه بعض المحدثين، و صححه بعضهم، اھ. اور کہا بیچ کتاب تمہید کے: ما ذهب إليه الشافعي من حديث قلتين مذهب ضعيف، اھ. اور کہا دبوسی نے اپنی کتاب اسرار میں: و هو حديث ضعيف، اھ. اور کہا صاحب ہدایہ نے بیچ ہدایہ کے: إنه ضعيف، ضعفه أبو داؤد. اور کہا علی بن المديني نے کہ وہ امام ہے اماموں حدیث کے سے، اور شیخ ہے بخاری وغیرہ کا: إنه لم يثبت هذا الحديث عن رسول الله ﷺ، نقله الشيخ عبدالحق في شرح المشكاة العربي و الفارسي. اور حاصل کلام کا یہ ہے کہ تحقیق حنفیہ اور مالکیہ متفق ہوئے ہیں اوپر ضعف اس حدیث قلّتین کے، اگرچہ مختلف ہیں بیچ بیان کرنے وجہ ضعف کے۔——

أقول: یہ حدیث صحیح ہے، اور ضعیف کہنا اس کو بے وجہ معقول اور بے دلیل نامقبول ہے۔ پس اولاً صحت حدیث کی ثابت کی جاتی ہے، بعد اس کے مضعفین کے کلام سے جواب دیا جائے گا۔ تو سنو کہ روایت کیا اس حدیث کو ترمذی اور ابوداؤد اور نسائی اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ وغیرہم نے، اور سب کی اسانید قوی اور جید ہیں۔ ترمذی کی یہ اسناد ہے: حدثنا هناد، نا عبدة، عن محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر الزبير، عن عبيد الله بن عبدالله بن عمر، عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله ﷺ...الحديث. اور راوی اس کے سب ثقہ اور صادق ہیں: أما الأول: فهو ثقة، و أما الثاني: فهو ثقة، ثبت، والثالث: صدوق، والرابع: ثقة، والخامس: ثقة، والسادس: هو ابن عمر، و هو أحد المكثرين من الصحابة، كل ذلك في تقريب التهذيب.

اور ابوداؤد کی ایک اسناد تو یہ ہے: حدثنا ابن العلاء، و عثمان بن شيبة، والحسن بن علي وغيرهم، قالوا: حدثنا أبو أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر، عن أبيه...الحديث. اس کے بھی سب راوی ثقات ہیں. أما الأول: هو ثقة حافظ، والثاني: أي في الذكر دون المرتبة، ثقة حافظ، والثالث ثقة، حافظ، له تصانيف، والرابع: اسمه حماد بن أسامة، و مشهور بأبي أسامة، و هو ثقة ثبت، والخامس: صدوق، والباقون مر ذكرهم في رجال الترمذي. اور دوسری اسناد اس کی یہ ہے: حدثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا حماد، ح: و حدثنا أبو كامل، ثنا يزيد، يعني ابن زريع، عن محمد بن إسحاق، عن محمد بن جعفر، قال أبو كامل بن الزبير، عن عبيد الله بن عبدالله بن عمر عن أبيه نحوه. اس کے راوی بھی سب ثقہ ہیں۔ أما الأول: فهو ثقة، ثبت، قاله العسقلاني، ثم قال: و لا التفات إلى قول ابن خراش: تكلم الناس فيه، اهـ. والثاني: هو أبو أسامة حماد بن أسامة، ثقه ثبت، والثالث: و هو فضيل بن حسين، أبو كامل، ثقة حافظ، والرابع: ثقة ثبت، والباقون مر ذكرهم. اور تیسری اسناد یہ ہے: ثنا موسى بن إسماعيل، قال: حدثنا حماد، قال: أنا عاصم بن المنذر، عن عبيد الله بن عبدالله بن عمر، قال: حدثني أبي...الحديث. اس کے راوی بھی وہی ہیں جن کا ذکر گذرا۔ مگر ایک عاصم بن المنذر، سو وہ صدوق ہیں، كل ذلك في التقريب للعسقلاني.

اور نسائی کی اسناد یہ ہے: أخبرنا هناد بن السري، والحسين بن حريث، عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر، عن عبيدالله بن عبدالله بن عمر، عن أبيه...الحديث. اس کے راوی بھی وہی ہیں، مگر حسین بن حریث، سو وہ بھی ثقہ ہیں، قاله في تقريب التهذيب. ایسا ہی ابن خزیمہ اور ابن ماجہ کی اسناد کو سمجھنا چاہیے۔

حاصل یہ کہ یہ حدیث جتنے طریقوں سے مروی ہے سب کے راوی ثقات ہیں۔ اور اگر بالفرض کسی ایک راوی میں کچھ عیب نکالو گے تو اس کی تقویت دوسرے راوی سے قائم مقام اس کے ہو جائے گی۔ غرض کہ روایت کی جہت سے حدیث قلتین میں ضعف کا نام نہ لے سکو گے۔ اور حالاں کہ مدار صحت اور سقم اور قوت اور ضعف حدیث کا راوی ہوتے ہیں، پس اسی قدر تعدیل رواۃ کے سے صحیح ہونا، حدیث قلتین کا ثابت ہو گیا۔ اور یہاں ہمہ، اقوال ائمہ جرح اور تعدیل کے، متضمن صحت اس حدیث کے، سنے چاہیے۔ تو واضح ہو کہ اس حدیث پر عمل ہے امام شافعی کا اور امام احمد بن محمد بن حنبل کا، اور امام اسحاق، اور امام ابو عبید کا، اور امام ابو ثور کا، اور ایک جماعت محدثین کا محدثین میں سے، اور تمام ائمہ شافعیہ کا، سوائے غزالی اور رویانی کے۔ جیسا کہ کہا محلی میں: و قال الشافعي و أحمد: ما بلغ القلتين فهو كثير، لا يتنجس بوقوع النجاسة، و به قال إسحاق، و أبو عبيد و أبو ثور، و جماعة من أهل الحديث منهم ابن خزيمة. اور باقی ائمہ شافعیہ کا سوائے غزالی اور رویانی کے، عمل سب پر روشن ہے۔ اور رد المحتار میں لکھا ہے: إن المجتهد إذا استدل بحديث كان تصحيحا له، كما في التحرير وغيره، اهـ. یعنی عمل کسی مجتہد کا اوپر کسی حدیث کے تصحیح ہے اس حدیث کی۔ پس امام شافعی اور امام احمد اور اسحاق اور ابو ثور اور جماعت دیگر مصحح ہوئی اس حدیث کی۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: ہم کہتے ہیں کہ حدیثِ قلّتین قابل سند نہیں ہے، الخ۔

قال مولف المعیار: یہ حدیث صحیح ہے، الخ۔

اقول: بفضل الله و توفیقه، حدیثِ قلّتین ضعیف ہے، اور وہ ائمہ حدیث جن کے کلام سے سند و حجت لی جاتی ہے، اس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں، ان میں حافظ ابن عبدالبر، قاضی اسماعیل، ابوبکر ابن عربی، ابن مدینی شیخ بخاری، ابوداؤد، امام غزالی اور امام رویانی شامل ہیں، بلکہ امام رویانی نے محدثین کی ایک جماعت سے اس کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے۔ اور شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے اس حدیث کے بہت سے وجوہِ روایات کو ذکر کیا، اور اس میں طویل بحث کی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور اسی سبب سے شیخ ابن دقیق العید نے اس حدیث کو اپنی کتاب مسمّٰی بہ "امام" میں ذکر نہیں کیا، جب کہ شیخ موصوف شافعی المذہب ہیں۔ اور مذہب شافعی کے اثبات و نصرت کے سبب اس حدیث کے ذکر اور اس کی تصحیح کی سخت حاجت تھی۔

قال العلامة ابن نجيم في "البحر":

"قلنا: هذا الحديث ضعيف، و ممن ضعفه الحافظ ابن عبدالبر، والقاضي إسماعيل بن إسحاق، و أبو بكر ابن العربي، المالكيون، نقل ضعفه في "البدائع" عن ابن المديني، و قال أبو داؤد؛ و لا يكاد يصح لواحد من الفر يقين حديث عن النبي ﷺ في تقدير الماء، و يلزمه منه تضعيف حديث القلتين، و إن كان رواه في كتابه، و سكت عنه، و كذا ضعفه الغزالي في "الإحياء" والرو ياني في "البحر" و "الحلية". قال في "البحر": هو اختياري و اختيار جماعة رأيتهم بخراسان والعراق، ذكره النووي، كما نقله عنه السراج الهندي، و قال الز يلعي المخرج: و قد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في كتابه "الإمام" طرق هذا الحديث ورواياته، و اختلاف ألفاظه، و أطال في ذلك إطالة لخص منها تضعيفه له لذلك، فلذلك أضرب عن ذكره في كتابه "الإمام" مع شدة الاحتياج إليه" اهـ [1]۔

اولاً: ہم کو حدیثِ مذکور کے ضعف کے وجوہ کی تفصیل کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ ان اکابر محدثین و محققین کا اس کو ضعیف کہہ دینا کافی ہے، خواہ اس کی وجہِ ضعف رواۃ ہو، یا اضطرابِ متن، یا ابہامِ معنی، یا کوئی دوسرا عمل، تو مولفِ معیار جو ضعفِ اسناد وغیرہ، دو تین سببِ ضعف کو دفع کر کے ان اکابر محدثین کو غلط ٹھہراتا ہے، اس کی

(۱) البحر الرائق، ج:۱، ص:۱۴۷، زکریا بك ڈپو، دیو بند، سھارن پور، ۱۹۹۸م.

صحتِ رد کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر بھی اس سے ضعفِ حدیث دفع نہیں ہوتا، اس لیے کہ فن حدیث کے ماہرین خوب جانتے ہیں کہ ضعفِ حدیث کے اسباب بہت ہیں، ان میں سے اضطراب فی المتن والاسناد، راویوں کا مطعون ہونا (اپنی قِسموں کے ساتھ) اعضال، تحریف، تدلیس، شذوذ، تصحیف، ابہام اور علت وغیرہ کو سمجھنا چاہیے؛ لہذا دو تین اسباب دفع کرنے سے جملہ اسبابِ ضعف دفع نہ ہوں گے کہ یہ حدیث، صحیح، قوی اور لائقِ حجت ہو جائے۔

اور حدیثِ قلّتین کے ضَعف کی وجوہ خمسہ جو مولفِ تنویر الحق نے بیان کی ہیں، ان میں راویوں پر کہیں طعن نہیں کیا، تو اس جگہ رواۃ کی توثیق ایک امر زائد اور غیر مفید ہے۔ ہم اس کے ردو تسلیم میں بحث نہیں کرتے۔

اور تصحیح کی ہے اس حدیث کی ابن خزیمہ نے، اور ابن حبان، اور دار قطنی نے، اور حاکم نے۔ جیسا کہ کہا محلی میں:

و صححه ابن خزيمة، و ابن حبان، و الدار قطني، اھ. اور کہا بلوغ المرام میں: و صححه ابن خزيمة و ابن حبان و الحاكم، اھ. اور کہا حاکم نے یہ حدیث صحیح الاسناد ہے، اور شیخین نے اس واسطے روایت نہیں کی کہ اس میں ولید سے اسناد میں کچھ اختلاف واقع ہو گیا ہے۔ جیسا کہ کہا محلی میں: و قال الحاكم: صحيح الإسناد، و لم يخرجاه لخلاف فيه عن الوليد بن كثير، اھ. اقول: اس اختلاف کا جواب ہم دیں گے عن قریب۔ اور کہا یحیی بن معین نے کہ یہ حدیث خوب پختہ ہے۔ اور کہا بیہقی نے: یہ حدیث موصول الاسناد اور صحیح ہے۔ اور کہا منذری نے اس کی اسناد جید ہے، اور اس پر کسی طرح کا غبار نہیں۔ جیسا کہ محلی میں ہے: و قال ابن معين: جيد، و قال البيهقي: موصول صحيح، و قال المنذري: إسناده جيد، لا غبار عليه، اھ. اور کہا ابن ماجہ اور ابن خزیمہ اور حاکم نے، اور ایک جماعت نے اہل حدیث سے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ جیسا کہ بحر الرائق میں ضمن میں ایک اعتراض کے کہ جس کا جواب بے دلیل ہے: قد صححه ابن ماجه و ابن خزيمة و الحاكم، و جماعة من أهل الحديث، اھ. بلکہ حضرت طحاوی حنفی نے (جس نے تائید حنفی مذہب کی اپنے نفس پر واجب کرلی ہے، اور جہاں تک بَن آتی ہے، حنفی مذہب کی مددگاری کرتا ہے، جس کے حق میں شاہ عبد العزیز قدس سرہ، بستان المحدثین میں فرماتے ہیں: بہر حال تصانیف مفیدہ در مذہب حنفی دارد، و بزعم خود در نصرت ایں مذہب مساعی جمیلہ بتقدیم رسانیدہ، انتہیٰ) لاچار ہو کر اقرار کر لیا ہے کہ حدیث قلتین کی صحیح ہے، اور ثابت۔ اگرچہ عذر اضطراب معنی قلتین کا پیش لایا ہے، لیکن ہم اس سے بھی جواب دیں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور یہ ہے کلام طحاوی کا شرح معانی الآثار میں: خبر القلتين صحيح، و إسناده ثابت، لكن إنما تركناه لأنا لا نعلم ما القلتان؟ انتهى. اور کہا محلی میں: و اعترف الطحاوي بصحته، اھ. اور کہا فتح الباری میں: الفصل بالقلتين أقوىٰ بصحة الحديث فيه، و قد اعترف الطحاوي من الحنفية بذلك، اھ. اقول: اعتراف طحاوی حنفی کا سخت حجت ہے حنفیہ پر۔ الحاصل حدیث قلتین کی صحیح اور ثابت، اور اسناد اس کی جید اور راوی اس کے ثقات ہیں۔ اور اسی وجہ اور اسی نظر سے صحیح کہا ہے اس کو امام شافعی نے، اور امام احمد بن حنبل نے، اور امام اسحاق نے، اور امام ابو عبید نے، اور امام ابو ثور نے، اور ابن خزیمہ نے، اور ابن حبان نے، اور ابن ماجہ نے، اور دار قطنی نے، اور بیہقی نے، اور حاکم نے، اور یحیی بن معین نے، اور علامہ منذری نے، اور طحاوی نے۔ پس اب کلام سے ان لوگوں کے جو ان حدیثوں کو ضعیف کہتے ہیں، جواب دینا چاہیے۔ (معیار الحق)

اور ہم توثیقِ رواۃ کی حدیث طے کر کے کہتے ہیں کہ مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "حدیثِ قلّتین کی تصحیح کی ہے، ابن ماجہ، ابن خزیمہ، حاکم اور دار قطنی نے" ــــ اور اس کو کبھی شیخ سلام اللہ کی تالیف "محلیٰ" سے نقل کرتا ہے، اور کبھی شیخ ابن حجر کی تصنیف "بلوغ المرام" سے، اور کہتا ہے کہ: "امام طحاوی نے بھی اس حدیث کی صحت تسلیم کرلی ہے"۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ: ان اکابر کی تصحیح حضرات مذکورین سابقین کی تضعیف کے منافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ اِن کی تصحیح اسناد کی طرف راجع ہے۔ اور اُن کی تضعیف اضطراب متن یا ابہامِ معنی کی جانب راجع ہے، چناں چہ امام طحاوی کا کلام جس کو خود مولفِ معیار "شرح معانی الآثار" سے نقل کرتا ہے، اس مدعا پر شاہد عدل ہے، اور وہ یہ ہے:

"خبر القلتين صحيح، و إسناده ثابت، لكن إنما تركناه؛ لأنه لا نعلم ما القلتان؟ اھ ".

"یعنی حدیثِ قلّتین اگر چہ من حیث الاسناد صحیح و ثابت ہے، لیکن اس سے احتجاج صحیح نہیں: اس لیے کہ اس کے معنی میں ابہام ہے" لہٰذا مولفِ معیار کی تصحیح نقل ہمارے لیے کچھ مضر نہیں۔

{ تو واضح ہو کہ جن کا مولف نے ذکر کیا ہے، ان سبھوں کے کلام سے ضعف حدیث قلتین کا ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ بیہقی کے اس قول کے جو زیلعی نے نقل کیا ہے، یہ معنی ہیں کہ یہ حدیث ایسی قوی نہیں کہ علی شرط الشیخین ہو، نہ یہ معنی کہ ضعیف ہے۔ ورنہ وہ کلام بیہقی کا جو محلّی میں منقول ہو چکا ہے، بے معنی ہو جائے گا۔ (معیار الحق) }

اور مولف نے یہ جو کہا ہے کہ: "بیہقی کا اس حدیث کو ضعیف کہنا بایں معنی ہے، کہ یہ حدیث علی شرط الشیخین نہیں ہے، ورنہ وہ کلام جو "محلّی" سے منقول ہوا ہے بے معنی ہو جائے گا، انتہیٰ" — لائقِ توجہ نہیں: اس لیے کہ ایسا امامِ حدیث (یعنی بیہقی) اس حدیث کو جو علی شرط الشیخین نہ ہو، اہل حدیث کی اصطلاح کے خلاف ہر گز ضعیف نہ کہے گا۔ اور محدثین کی اصطلاح میں کبھی احادیث صحیحہ پر (اگر چہ علی شرط الشیخین نہ ہوں) ضعیف کا اطلاق نہیں کیا جاتا۔ ورنہ بیہقی، ترمذی، ابو داؤد اور باقی کتب حدیث کی اکثر احادیث صحیحہ جو تمام اہلِ مذاہبِ حقہ کے نزدیک مستند ہیں، سب ضعیف کہلائیں گی! البتہ یہ امر ہے کہ قوت اور زیادت قوت کے ساتھ مراتبِ صحت مختلف ہیں، لیکن صحت کا کوئی مرتبہ اگر چہ اقویٰ نہ ہو مرتبۂ ضعف کے ساتھ متحد نہیں ہے۔ و هو مما لا يخفى على من له أدنى مس بفن الحديث.

اور اس سے قطعِ نظر ہم نے تسلیم کیا کہ اس معنی کے اعتبار سے بھی ضعیف کا اطلاق ہوتا ہے، لیکن اگر اس جگہ یہ معنی مراد ہوتے تو ایسے اکابر شافعیہ، جیسے امام غزالی اور ابن دقیق العید وغیرہ شدت حاجت کے باوجود اس حدیث سے استناد کیوں ترک کر دیتے؟

اور صاحبِ "محلّی" کی نقل کس پایہ میں ہے کہ زیلعی کی نقل کے مقابل سنی جائے۔ صاحبِ "محلّی" شیخ سلام اللہ، راقم الحروف کے شہر (رام پور) کے رہنے والے اور اس زمانے سے قریب العہد تھے، ان کا حال بتفصیل معلوم ہے، اور انھیں دیکھنے والے اور ان کے تلامذہ اب تک بہت سے موجود ہیں، ان کا علم و فہم تو اس زمانے کے علما کے مطابق بھی نہ تھا، تو زیلعی، کرخی اور طحاوی کے مقابل کب پہنچ سکتا ہے؟

پھر ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ صاحبِ "محلّٰی" کی نقل زیلعی کی نقل کے مقابل قابل اعتبار ہے، لیکن دونوں نقلوں کے مابین تطبیق اس طور پر ہے کہ حدیثِ قلّتین کی تصحیح کرنے والوں کی تصحیح، اس کی صحت اور ثبوت اسناد کی طرف راجع ہے، اور ضعیف قرار دینے والوں کی تضعیف، ابہام وغیرہ کے سبب حدیث کے لائقِ حجت نہ ہونے کی طرف راجع ہے، كما سيجيء بيانه عن قريب.

> اور ضعیف کہنا غزالی کا، اور رویانی کا، اور دبوسی کا، اور صاحب ہدایہ کا، اور شیخ ابن الہمام کا، اور بعضے مالکیوں کا، حدیث کو ضعیف نہیں کر دیتا؛ کیوں کہ یہ لوگ مقلدین ہیں، ائمۂ جرح وتعدیل میں سے نہیں۔ ایسے ایسے سیکڑوں علمائے شافعی اس کی تصحیح کر رہے ہیں، تو جیسا کہ ہم نے ان سب کی تصحیح پر اعتماد نہیں کیا، ایسا ہی ان علما کے جرح کا جن کا مولف نے شمار کیا ہے، بھی خیال نہ چاہیے۔
>
> اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر کا، اور ابوداؤد کا، اور علی بن المدینی کا، سوالبتہ جرح ان کا پایہ اعتبار میں ہے، لیکن اگر با بیان سبب اور با دلیل ہو تو معتبر ہے، ورنہ بے بیان سبب ان کا جرح بھی مقبول نہ ہونے کا۔ جیسا کہ وجیہ الدین علوی اسے ابن عبد البر سے حاشیہ شرح نخبہ میں نقل کرتے ہیں اور فرماتے ہیں: و قد عقد ابن عبدالبر في كتاب العلم بابا لكلام المعاصرين بعضهم في بعض، و راى أن أهل العلم لا يقبل جرحهم إلا ببيان واضح، انتهى.
>
> (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "غزالی اور رویانی وغیرہ مقلدین سے ہیں نہ کہ ائمۂ جرح وتعدیل سے، تو ان کے قول کا کیا اعتبار؟" — نہایت عجیب بات ہے! صاحبِ "محلّٰی" قابل اعتبار! اور امام غزالی، رویانی، ابن عبد البر، قاضی اسماعیل، ابو بکر ابن عربی، دراوردی، ابن مدینی استاذ محمد بن اسماعیل بخاری وغیرہ سب لائقِ عدمِ اعتبار! ایسے اندھیر کا کیا جواب!

ثانیاً: یہ کہ یہ کس ملت کا حکم ہے کہ ائمۂ جرح وتعدیل مقلد نہیں ہوا کرتے، اور آپس میں متقابل اور قسیم ہیں؟ ابن مدینی، امام غزالی اور رویانی وغیرہ مذکورین کا مرتبہ شوافع میں، اور ابو زید دبوسی، زیلعی اور صاحبِ ہدایہ وغیرہ کا مرتبہ جماعت حنفیہ میں بہت واضح ہے، یہاں تک کہ دونوں مذہبوں کے محققین نے انھیں اقسام مجتہدین سے شمار کیا ہے، ان پر ایسی طعنِ بلا دلیل بیتِ عنکبوت[1] سے بھی زیادہ اوہن[2] ہے۔

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "اب رہا ضعیف کہنا ابن عبد البر، ابوداؤد اور علی بن المدینی کا سوالبتہ جرح ان کا پایۂ اعتبار میں ہے، لیکن اگر بیان سبب کے ساتھ ہو، اور با دلیل ہو تو معتبر ہے، ورنہ بلا بیان سبب، جرح ان کا بھی مقبول نہیں ہونے کا، جیسا کہ اس کو وجیہ الدین علوی نے "حاشیۂ شرحِ نخبہ" میں نقل کیا ہے، انتہیٰ"۔

---

(۱) بیتِ عنکبوت: مکڑی کا گھر

(۲) اوہن: زیادہ کمزور

محل غور ہے کہ وجیہ الدین علوی کا کلام رواۃِ حدیث کے جرح و تعدیل کے بارے میں ہے، نہ کہ نفس احادیث کی صحت و ضعف میں، جیسا کہ ابتداے بحث میں فرماتے ہیں:

"و من المهم أيضا معرفة أحوالهم تعديلا، و تجريحا، و جهالة" اھ [1].

پھر اتمام بحث کے بعد فرماتے ہیں:

"و قد عقد ابن عبدالبر في "كتاب العلم" بابا لكلام الأقران المعاصرين بعضهم في بعض، و رأىٰ أن أهل العلم لا يقبل جرحهم إلا ببيان واضح، الجرح مقدم على التعديل، يعني إذا تعارض الجرح والتعديل في راوٍ واحد، فجرحه بعضهم، و عدله بعضهم، فالجرح مقدم على التعديل، و يعمل به، و أطلق ذلك جماعة، لكن محله التفصيل، و هو: أنه إن صدر مبينا سببه من عارف بأسبابه؛ لأنه إن كان غير مفسر، مثل قولهم: "فلان ضعيف" و "فلان ليس بشيء" أو نحو ذلك، مقتصرا علىٰ ذلك لم يقدح في من ثبت عدالته، إلخ [2]۔

"یعنی ابن عبدالبر نے "کتاب العلم" میں ایک علاحدہ باب منعقد کیا ہے، اس میں دوسرے معاصرین پر بعض معاصرین کے اعتراضات نقل کیے ہیں، اور ان کی راے یہ ہے کہ اہل علم معاصرین کا جرح، بیان سبب کے ساتھ ہی قبول کرتے ہیں، اور وہ جرح تعدیل پر راویِ واحد کے حق میں مقدم ہے، یعنی اگر کسی راوی کو بعض نے مطعون کیا، اور بعض نے کہا کہ: یہ راوی ثقہ اور اچھا ہے، تو طعن والوں کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ محدثین کی ایک جماعت نے اس کو مطلق چھوڑا ہے، لیکن حق یہ ہے کہ اگر فن حدیث کا عارف، اسباب جرح کا عالم، بیان سبب کے ساتھ جرح کرے تو اس کا جرح مقبول ہے؛ اس لیے کہ اگر بیان سبب کے بغیر جرح کرے گا تو عدالت راوی میں قدح نہ ہوگا، اھ ترجمته".

اب شیخ وجیہ الدین کے کلام سے یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ یہ بحث رواۃ احادیث کے بارے میں ہے، نہ کہ نفسِ احادیث میں۔ لیکن جو طعن لفظ احادیث میں ہو، اس کو جرح اور تعدیل کہتے بھی نہیں۔ اور ہم نے حدیثِ قلّتین پر ائمۂ مذکورین کے جو طعن نقل کیے ہیں، ان میں رواۃ پر طعن نہیں کہ راویوں کے کلام میں یہ بات متوجہ ہو۔ اب مولفِ معیار کی تلبیس جو قابل تعجب ہے، ہمارے لیے کیا مضر ہوگی؟ شاید مولفِ معیار راوی اور مروی میں تفریق نہ کر سکا، کہ اس نے راویِ حدیث میں حکم جاری کر دیا۔

(۱) شرح نزهة النظر، معرفة الطبقات، ص: ۱۰۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

(۲) شرح نزهة النظر، بيان: أحكام الجرح و التعديل، تقديم الجرح على التعديل، ص: ۱۸٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

دیکھو! ارباب حدیث کے طعن بیش تر جگہوں میں احادیث ضعیفہ میں بیان اسباب کے ساتھ نہیں ہیں، جس کو فن حدیث میں مہارت ہے، اور اس کی نظر سے کتب حدیث گذری ہیں، اس پر یہ بات بالکل واضح ہے کہ اکثر جگہ بیہقی، دار قطنی، امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی اور یحيٰ بن معین وغیرہ ناقدین، احادیث کے بارے میں فرماتے ہیں: "یہ ضعیف ہے" یا "غیر محتج بہ ہے"۔ اور اس کے باوجود محدثین ان احادیث کو تسلیم کرتے ہیں، اور مولف معیار کے مثل طعنِ رواۃ کی شرائط (جو آپس میں جاری ہیں) اخبار واحادیث میں جاری نہیں کرتے۔ بلکہ اسباب ضعف کا قابل بیان ہونا بلکہ ضعیف قرار دینے والوں کے فہم کا مفصلاً قابل درک ہونا بھی ضروری نہیں، فقط ذوق سلیم کسی حدیث پر ضعف کا حکم کرتا ہے، اور اگر وجہ ضعف دریافت کی جائے تو تضعیف کرنے والا اس کو نہ تفصیلاً جانتا ہے، اور نہ بیان کرسکتا ہے۔ پھر اس کا ضعف، محققین کے نزدیک تسلیم کیا جاتا ہے، اور حدیث کو "معضل" کہا جاتا ہے، اور اسے لائقِ حجت شمار نہیں کیا جاتا۔

قال العلامة وجيه الدين العلوي، و ابن حجر في شرح نخبة الفكر و شرحه:

"و العلة: عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة، في صحة الحديث، فالحديث المعلل: هو الحديث الذي اطلع علىٰ علة تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة، ليس للجرح مدخل فيها؛ لكونه ظاهر السلامة، و هو من أغمض أنواع علوم الحديث، و أدقها، و أشرفها، حتىٰ قال ابن مهدي: لأن أعرِف علة حديث أحبّ إليّ من أن أكتب عشرين حديثا ليس عندي. و لا يقوم به إلا من رزقه الله فهما ثاقبا، و حفظا واسعا، و معرفة تامة بمراتب الرواة، و ملكة قوية بالأسانيد والمتون، و لهذا لم يتكلم فيه إلا القليل من أهل هذا الشان، كعلي بن المديني، و أحمد ابن حنبل، و البخاري، و يعقوب بن شيبة، و أبي حاتم، و أبي زرعة، والدار قطني. و قد يقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة علىٰ دعواه، بل تدرك بالذوق، كالصيرفي في نقد الدراهم و الدنانير، قال ابن مهدي: إنه إلهام، لو قلت له: من أين قلت هذا؟ لم تكن له حجة. و كم من شخص لا يهتدي لذلك" اھ[1].

اور سوائے ان کے اوروں کا بھی یہی مذہب ہے، کہ جرح کسی کا بے بیان سبب کے قبول نہیں کیا جاتا۔ جیسا کہ کہا ہے شرح نخبہ اور حاشیہ علوی میں: والجرح مقدم على التعديل، و أطلق ذلك جماعة، لكن محله التفصيل، و هو: أنه مقدم إن صدر مبينا سببه من عارف بأسبابه؛ لأنه إن كان غير مفسر، أي لم يبين سببه مثل قولهم: "فلان ضعيف" و "فلان ليس بشيء" أو نحو ذلك، مقتصرا علىٰ ذلك لم يقدح في من ثبت عدالته؛ لأن الناس يختلفون في ما يجرح و ما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناء على أمر اعتقده جرحا، و ليس بجرح في نفس الأمر، فلابد من بيان سببه، و إن صدر من غير عارف بالأسباب لم يعتبر به أيضا، وهو الظاهر، اھ۔ ـــــ

(۱) شرح نزهة النظر، ذكر المعلل، ص: ۱۲۳، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

——— اور کہا شرح نخبہ میں قبل اس کلام کے: قال الذهبي (و هو من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال): لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن قط على توثيق ضعيف، و لا على تضعيف ثقة، اهـ. و لهذا كان مذهب النسائي أن لا يترك حديث الرجل حتى يجتمع الجميع على تركه، وليحذر المتكلم في هذا الفن، فإنه إن عدل بغير تثبت و تجنب عن التساهل كان كالمثبت حكما ليس بثابت، فيخشى عليه أن يدخل في زمرة من روى حديثا و هو يظن أنه كذب، و إن جرح بغير تحرز أقدم على الطعن في مسلم بريئ من ذلك، وسمه بنميم سوء يبقى عليه عاره أبدا، و الآفة تدخل في هذا تارة من الهوى والغرض الفاسد، و كلام المتقدمين سالم من هذا الجرح غالبا، و تارة من المخالفة في العقائد، و هو موجود قديما و حديثا، اهـ. كلام الحافظ في شرح النخبة.

اور ظاہر ہے کہ کسی جارح مضعف کا کلام متضمن وجہ ضعف کا اور سبب جرح کا نہیں، پس کیوں کر مجرد اقوال بے دلیل سے حدیث صحیح ثابت کو، جس کو جماعت محدثین کی اور چودہ امام حدیث کے اماموں سے، جن کا ذکر گذرا، صحیح کہتے ہیں، ضعیف مانا جائے۔

جائے انصاف ہے اور مقام داد کا کہ اگر کوئی اعتراض کرے کہ ضعیف کہنا ان کا باوجہ ہے، اور وجہ یہ ہے کہ حدیث قلتین کی مضطرب ہے الفاظ میں اور معنوں میں، جیساکہ حضرت مولف آگے ذکر کریں گے۔ اور مضطرب ہے اسناد میں، جیساکہ ذکر کیا ہے محلی میں: و وجهه: أنه اختلف في سنده عن أبي أسامة، فمرة يقول: عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، و مرة عن محمد بن جعفر بن الزبير، و مرة يروي عن عبدالله بن عبدالله، و مرة عن عبيد الله بن عبدالله بن عمر، اهـ. و كذا ذكره في بحر الرائق. یعنی اس کی اسناد میں اختلاف ہے؛ کیوں کہ ولید کی روایت کبھی تو محمد بن جعفر سے، اور کبھی محمد بن عباد بن جعفر سے۔ اور ان کی روایت کبھی ہے، عبداللہ بن عبداللہ سے، اور کبھی عبیداللہ بن عبداللہ سے۔ تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ وجہ نہی کالعدم ہے؛ کیوں کہ اس حدیث میں تینوں میں سے کوئی بھی اضطراب نہیں۔ تو نہ ہونا اضطراب لفظی اور معنوی کا، تو وہاں پر بیان کیا جائے گا، جہاں پر مولف اس کو ذکر کریں گے۔ دو جگہ کیا ضرور ہے۔ پر اضطراب اسنادی کو یہاں دفع کیا جاتا ہے۔ معلوم کرنا چاہیے کہ اضطراب اس اختلاف کا نام ہے جس میں توفیق یعنی جمع، یا ترجیح بعض صورتوں اختلاف کی اوپر بعض کے ممکن نہ ہو، اور جہاں کہیں جمع یا ترجیح ہوسکے تو اس محل میں اضطراب نہیں پایا جاتا۔ جیساکہ کہا وجیہ الدین علوی نے حاشیہ شرح نخبہ میں: قال ابن الصلاح: و ما اختلف رواته فيرويه بعضهم على وجه و بعضهم على وجه آخر مخالف له، و لا يترجح إحدى الروايتين على الأخرى، و لا يمكن الجمع بينهما، فإن ترجحت فالحكم للراجح، و لا يكون الحديث حينئذ مضطربا، و كذا إن أمكن الجمع، انتهى مختصرا. اور اس اسناد میں ولید کی، ترجیح بھی ممکن ہے، اور جمع بھی ہوسکتا ہے، پھر کہاں ہوا اضطراب؟ تو صورت ترجیح کی یہ ہے کہ جو روایت ولید بن کثیر کی محمد بن جعفر بن زبیر سے، اور اس کی عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے ہے، وہ مرجح ہے اور شاہد ہے اس پر روایت محمد بن اسحاق کی، محمد بن جعفر بن الزبیر سے، اور اس کی عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے۔ جیساکہ اول روایت میں ترمذی کی، اور دوسری روایت میں ابوداؤد کی، گذرا۔ اور اختیار کیا اس کو خطابی نے۔ جیساکہ ذکر کیا ہے محلی میں: و أجاب عنه الخطأبي بأن هذا الاختلاف من قبل أبي أسامة حماد بن أسامة القرشي، رواه محمد بن إسحاق بن يسار، عن محمد بن جعفر بن الزبير. فالخطأ في إحدى الروايتين متروك، و الصواب معمول به، و ليس في ذلك ما يوجب توهين الحديث، اهـ. اور صورت جمع کی یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ولید نے محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی روایت کی ہو، اور محمد بن عباد بن جعفر سے بھی کی ہو۔ ایسا ہی عبداللہ بن عبداللہ بن عمر سے بھی روایت ہو، اور عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر سے بھی روایت ہو۔ اور یہ سب ثقات ہیں: أما الأول: فهو ثقة من السادسة، ———

—— و الثاني أيضا ثقة، من الثالثة، والثالث أيضا كذلك، و هكذا الرابع، كذا في تقريب التهذيب. اور اختیار کیا اس کو امام نووی نے، جیسا کہ ذکر کیا ہے بحر الرائق میں: و أجاب النووي عن هذا بأنه ليس باضطراب؛ لأن الوليد رواه عن كل من المحدثين، فحدث مرة عن أحدهما، و مرة عن الآخر، و رواه أيضا عبدالله، و عبيدالله ابنا عبدالله بن عمر، عن أبيهما، و هما أيضا ثقتان، اهـ. و كذا في المحلى. علاوہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں، اور ابو داؤد کی دوسری روایت میں نہ ابو اسامہ واسطہ ہے اور نہ ولید بن کثیر، پس ان میں اتنا دھوکا ظاہری بھی نہیں ہوتا، اور ان میں اضطراب کی بو بھی نہیں آتی۔ تو ثابت ہوا کہ اس اسناد میں اضطراب نہیں ہے۔ ایسا ہی نہ ہونا اضطراب کا متن میں اور معنوں میں بھی ثابت کیا جائے گا، ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پس وجہ جرح مضعفین کی ثابت نہ ہوئی، اور جرح ان کا بے وجہ باقی رہا، تو پھر اس کو کون قبول کرتا ہے؟ ہاں کہ صحت حدیث کی ثابت ہو۔ (معیار الحق)

اور اس محل میں مولفِ معیار نے "شرح نخبہ" سے جو جو عبارتیں نقل کی ہیں، سب رجالِ حدیث کے طعن کے سلسلے میں وارد ہیں، کما مر. پس حدیثِ قلّتین میں کوئی نقل صحیح اس کے لیے مفید ثابت نہ ہوئی۔ اور چودہ محدثین کا نام شمار کرنا کام نہ آیا۔ اور بعض محدثین کا ایسی حدیث کو صحیح کہنا جو اجماع صحابہ کے مخالف واقع ہو، اور ائمۂ حدیث مثلاً بیہقی، ابو داؤد، علی بن مدینی، ابن عبدالبر، امام غزالی، رویانی، ابن دقیق العید اور ابو بکر ابن عربی وغیرہ ضعیف کہیں، کیوں کر قابل اعتبار و قبول ہوگا؟

قال الشيخ عبدالحق الدهلوي في "شرح المشكاة":

"قال ابن المديني – و هو إمام أئمة الحديث و شيخ البخاري–: إنه مخالف لإجماع الصحابة، فإن الزنجي وقع في بير زمزم، فأمر ابن عباس و ابن الزبير بنزح الماء كله بحضور الصحابة، و لم ينكر منهم أحد، فيكون حديث القلتين مخالفا للإجماع" اهـ.

البتہ اگر حدیثِ مذکور کی صحت کے قول کو صحتِ اسناد پر محمول کرو، اور قول ضعیف کو دوسرے وجوہ پر، تو دونوں کلاموں میں تطبیق ممکن اور مقبول ہے، لیکن اس تقدیر پر حدیثِ مذکور قابلِ حجت نہ ہو جائے گی، اور ایسی تصحیحِ حدیث جو صرف اسناد کی طرف راجع ہو، مولفِ معیار کے کام نہ آئے گی۔ لہٰذا مولفِ معیار کا اسناد کے اضطراب کو دفع کرنا محض بے فائدہ ہے۔ ہم نے اسناد میں اضطراب کا دعویٰ نہیں کیا، جو اس کا مدعی ہو اس سے یہ بحث ہونی چاہیے۔ اور جب ہم متنِ حدیث کا اضطراب اور اس کے معنی کا ابہام بیان کریں گے تو اس مقام پر مولف کی تحقیق اور زور بیانی کا حال واضح ہو جائے گا۔

و بهذا التحقيق اندفع ما قال بعض قاصري الأنظار المعذورين في بعض الحواشي على بعض الكتب: و لا يخفي أن الجرح مقدم على التعديل، فلا يدافعه تصحيح بعض المحدثين له من ذكره ابن حجر وغيره. و وجه الاندفاع لا يخفي عليك بعد التأمل الصادق. ألا ترى أن تقديم الجرح على التعديل فرع لوجود الجرح، و قد نفيناه لعدم وجود وجهه، و جعلناه هباءً منثوراً، فأين المقدم؟ و أن التقديم و إن سلمنا أن وجهه الاضطراب في الإسناد والمتن والمعنى، فقد نفينا الاضطراب في الأفراد، و سننفي الأخيرين.و قد قال في المسلم: إذا تعارض الجرح و التعديل فالتقديم للجرح مطلقا، و قيل: بل للتعديل عند زيادة المعدلين، و محل الخلاف إذا اطلقا أو عين الجارح شيأ لم ينفه المعدل أو نفاه لا بيقين. و أما إذا نفاه يقينا فالمصير إلى الترجيح اتفاقا، اه. و قال العلوي في حاشيته على شرح النخبة: نعم! إن عين سببا نفاه المعدل بطريق معتبر فإنهما يتعارضان، اه. فثبت صلوح معارضة الجرح للتعديل، ثم الترجيح للتعديل، بل لجودة الأسانيد من حيث ثقة الرواة، و من الله التائيد، فافهم. اب مدار اس پر رہا کہ اضطراب معنوی اور متنی سے جواب دیا جائے، سو مولف کی وجہ ثانی کے جواب کے بعد اس سے جواب دیا جائے گا۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولف نے زبان عربی میں کہا کہ: ”اس تحقیق سے بعض قاصرین کا کلام ساقط ہوا کہ جرح، تعدیل پر مقدم ہے، اس لیے کہ اس جگہ ہم نے جرح کو ہی اڑا دیا، انتہیٰ“ اور ”مسلّم“ کی عبارت نقل کی۔ اور اس میں تحریف کر کے لفظ ”عند الأكثر“ حذف کر دیا، اگرچہ اس کلام کی توضیح سے ہم کو کچھ غرض نہیں مگر اتنی بات کہتے ہیں کہ اس قائل نے اکثر اہلِ اصول کے مذہب پر کلام کیا کہ ”جرح کو مطلقاً تعدیل پر ترجیح حاصل ہے“۔ چناں چہ ”مسلّم“ کی عبارت یہ ہے:

”إذا تعارض الجرح والتعديل، فالتقديم للجرح مطلقا عند الأكثر“ اھ.

اگر مولفِ معیار نے قولِ اکثر کو تسلیم نہ کیا تو اس سے بحث نہیں ہے۔

حدیثِ قلّتین اجماع صحابہ کے مخالف ہے

قال: (صاحب التنویر) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیثِ قلّتین اجماع صحابہ کے مخالف ہے، جیسا کہ شیخ عبدالحق نے شرح مشکاۃ وغیرہ میں کہا: ”قال علي بن المديني – و هو إمام أئمة الحديث و شيخ البخاري–: إنه مخالف لإجماع الصحابة، فإن الزنجي وقع في بير زمزم، فأمر ابن عباس و ابن الزبير بنزح الماء كله بحضور الصحابة، و لم ينكر منهم أحد، اه. اور کہا طحاوی نے: و كان ذلك الإفتاء بمحضر من الصحابة، ولم ينكر منهم أحد، اه. اور کہا شیخ نے بیچ لمعات شرح مشکاۃ کے: و كان ذلك الإفتاء بمحضر من الصحابة، ولم يظهر من أحدهم الإنكار، فيكون حديث القلتين مخالف الإجماع، اه.

أقول: اس مغلطہ سے تین جواب ہیں: اول یہ ہے کہ اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی میں کلام ہے، جیسا کہ سابق ذیل میں حدیث زنجی سے انکار امام شافعی کا، اور انکار سفیان بن عیینہ کا، اور انکار ابو عبید کا اس قصے کے وقوع سے، بہ ضمن عبارت سنن کبریٰ اور محلی کے گذرا۔ اور جس روایت سے حنفی اس قصے کو ثابت کہتے ہیں، اس روایت کا منقطع ہونا عبارت سنن کبریٰ اور محلی سے ثابت کیا گیا۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیثِ قلّتین اجماع صحابہ کے مخالف ہے، الخ۔

قال مولف المعیار: اس مَغلطہ سے تین جواب ہیں، الخ۔

اقول: یہ جو مولف جواب اول میں کہتا ہے کہ: "اس قصے اور اجماع کے ثبوت ہی میں کلام ہے، جیسا کہ سابق ذیل میں حدیث زنجی سے انکار امام شافعی کا، اور انکار سفیان بن عیینہ کا، اور انکار ابوعبید کا اس قصے کے وقوع سے بہ ضمن عبارت "سنن کبریٰ" اور "محلی" کے گذرا۔"

اس کا **جواب** یہ ہے کہ ہم نے پیش تر یہ امر بوضاحت ثابت کیا کہ دینِ الٰہی میں امام شافعی اور ابن عیینہ کا عدمِ علم، حجت اور مثبتِ احکام نہیں۔ اور نزح زمزم کی خبر ان ثقات نے نقل کی ہے، جنھیں جھوٹا نہیں کہہ سکتے، توامام شافعی، ابن عیینہ اور ابوعبید کے انکار سے نزح زمزم کا قصہ اور اجماع صحابہ کیوں کر باطل ہوگا؟ و قد مر مفصلاً، فسقط الجواب الأول.

{ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم نے فرض کیا کہ یہ قصہ ثابت ہے، اور اجماع پایا گیا، لیکن پھر بھی اجماع سکوتی ہوا، اور اجماع سکوتی کو امام شافعی بلکہ بعضے حنفی حجت شرعی نہیں جانتے، جیسا کہ مسلّم الثبوت میں مسئلہ اجماع سکوتی کے بیان کے بعد کہا: و مختار الآمدي والکرخي: ظني. و عن الشافعي: لیس بحجة، و علیه ابن أبان، و الباقلاني، اهـ. (معیار الحق) }

اور یہ جو جواب ثانی میں کہا ہے کہ: "ہم نے فرض کیا کہ یہ قصہ ثابت ہے، اور اجماع پایا گیا، لیکن پھر بھی اجماع سکوتی ہوا، اور اجماع سکوتی کو امام شافعی بلکہ بعضے حنفی حجت شرعی نہیں جانتے، جیسا کہ "مسلّم الثبوت" میں ہے، الخ"۔

اس کا حال یہ ہے کہ "مسلّم الثبوت" میں ہے کہ: جب بعض علما اس زمانے میں فتویٰ دیں یا حکم جاری کریں، جب کہ مذاہب ائمہ مجتہدین قرار نہیں پائے تھے، اور باقی مجتہدین ساکت رہیں اور اس سکوت پر بحسب عادت غور کرنے کی مدت گذر چکی، اور اس میں تقیہ کا احتمال بھی نہ ہو، تو اکثر حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ اجماع قطعی ہے، اور ابن ابی ہریرہ کے نزدیک فتوے کے حق میں قطعی ہے، اور قضا کے حق میں قطعی نہیں، اور جبائی معتزلی کے نزدیک اجماع کرنے والوں کے زمانے کے بعد قطعی ہوجاتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اجماع قطعی اس وقت بنتا ہے جب کہ حادثہ بہ کثرت ہو، اور عموم بلویٰ مکرر ہو۔ اور مختار مذہب یہی ہے۔ آمدی اور کرخی کا مختار یہ ہے کہ یہ اجماع ظنی ہے، اور امام شافعی سے ایک روایت یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہیں، و عبارته:

"إذا أفتیٰ بعضهم، أو قضیٰ قبل تقرر المذاهب، و سکت الباقون، و قد مضیٰ مدة التامل عادة، و لا تقیة، فأکثر الحنفیة: إجماع قطعي. و ابن أبي هریرة: في الفتیا، لا القضاء.

والجبائي: بعد الانقراض. و قيل: إذا كثر و تكرر في ما يعم به البلوىٰ، و هو المختار. و مختار الآمدي والكرخي: ظني. و عن الشافعي: ليس بحجة اهـ[1].

و قال في "حاشيته المنهية": و عن الشافعي، ذهب أكثر الشافعية إلىٰ أن هذا هو مذهب الشافعي، و ذكر ابن الحاجب وغيره في خلافه رواية عنه أيضا، و حمل بعضهم النفي علىٰ ما صدر من حاكم، والإثبات علىٰ ما إذا صدر من غيره" اهـ.

اس عبارت "مسلّم" میں بغور دیکھو! یہ کہاں ہے کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت نہیں ہے؟ البتہ امام شافعی سے یہ ایک روایت ہے، اور اکثر شافعیہ اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں: یہ مذہب شافعی ہے۔ اور مذہب شافعی محقق نہیں۔ بلکہ ابن حاجب وغیرہ نے اس کے خلاف امام شافعی سے دوسری روایت نقل کی ہے۔

> قلت: و ذهب أكثر الشافعية إلىٰ أن هذا هو مذهب الشافعي، كذا في منهية المسلم، فلا تغتر بما ذكره ابن الحاجب عن الشافعي في خلافه رواية عنه أيضا، فإن صاحب البيت أعرف ما في البيت من غيره. پھر کس طرح یہ اجماع سکوتی تمھارا، شافعی پر حجت ہوگا؟ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار کا یہ کہنا: "قول شافعیہ کا زیادہ معتبر ہے، قول ابن حاجب وغیرہ سے" — کلام بلا دلیل ہے۔ قوتِ خبر اور صحت خبر کا مدار زیادت توثق، عدالت اور مخبر کے کثرتِ علم پر ہے، فقط شافعی ہونے سے کیا کام چلتا ہے؟ اب ہم نے تسلیم کیا کہ مذہبِ شافعی یہی ہے، لیکن یہ ایسا مذہب ہے کہ برہان کے خلاف ہے، لہذا دلیل و برہان کے خلاف مذہب، کب قابل قبول و استناد ہے؟ دیکھو! علماے شافعیہ کے محققین ہی اس کو رد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ: سکوت صحابہ کو رعب وغیرہ کے سبب ماننا اور اجماع سکوتی کو حجت نہ جاننا بہت بعید ہے۔

قال الآمدي في "الإحكام":

"والحق أن الاحتمالات المذكورة القادحة في حجيته بعيد الوقوع في عهد الصحابة؛ لقوة دينهم، و شدة ورعهم، فلا يبعد أن يكون الإجماع السكوتي الواقع في عهدهم حجة" اهـ.

و قال العلامة التفتازاني، الشافعي في "التلويح":

"و اعلم أن مثل هذا الإجماع يسمى الإجماع السكوتي، لا يكفر جاحده، و إن كان هو من الأدلة القطعية، بمنزلة العام من النصوص" اهـ[2].

حاصل کلام یہ کہ اجماع سکوتی کو حجت نہ ماننا قابل التفات نہیں۔

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، الأصل الثالث، الإجماع، ج:۲، ص:۲۸۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) التلويح، ج:۲، ص:۹۱، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۱٤١٦هـ.

تیسرا جواب یہ ہے کہ فرض کیا کہ یہ اجماع سکوتی بھی حجت ہے، لیکن یہ اجماع پانی کے نکالنے پر موجب اور مخبر اس بات کا کہاں ہوتا ہے کہ پانی کو نجس جان کر وجوباً نکالا تھا؟ بلکہ بہ لحاظ حدیث: الماء طهور کے جو بیر بضاعہ کے جواب میں وارد ہے۔ اور خود ابن عباس سے مروی ہے، اور صحت اس کی سابق میں کی گئی ہے، اور بہ لحاظ ثبوت اس امر کے کہ ابن عباس نے ایسے حوض میں سے وضو کیا ہے، جس میں کچھ مردار پڑا ہوا تھا، جیسا کہ ضمن میں عبارت سنن کبریٰ کے گذرا۔ اور بہ لحاظ صحت حدیث قلتین کے یہی کہیں گے کہ نکالنا صحابہ کا پانی کو زمزم کے، اس سبب سے تھا کہ گرنے سے زنجی کے، پانی پر خون اور نجاست ظاہر ہوگئی تھی، اور زمزم پینے کا پانی تھا، پس بطور نظافت اور لطافت کے پانی اس کا نکلوا دیا تھا، نہ بطور تطہیر نجاست کے۔ پھر کہو! کہاں مخالف ہوئی حدیث قلتین کی اجماع کے۔ كذا قال الإمام الهمام الشافعي، كما مر سابقا في عبارة المحلى و السنن الكبرىٰ. (معیار الحق)

اور یہ جو جواب ثالث میں کہا ہے کہ: "نکالنا پانی زمزم کا بجہت نجاست کے نہ تھا، بلکہ بطور تنظیف کے تھا" — تو اس کا **جواب** ہم پیش تر بتفصیل دے چکے ہیں، لیکن اجمالاً پھر کہتے ہیں کہ: تمھارا یہ کلام جس وقت نزح زمزم کی روایت کے تسلیم کی تقدیر پر ٹھہرا، اور نزح زمزم کی روایت یوں ہے کہ اس کا تمام پانی نکالنا چاہا، اور حجر اسود کی جانب سے اس میں ایک چشمہ جاری تھا، جس کے سبب اس کا پانی ختم نہیں ہوتا تھا۔ پھر اس کو قباطی (باریک کپڑا) لگا کر بند کیا، اور جب ان تدابیر سے اس کا پورا پانی نکال لیا تب اس پر تطہیر کا حکم کیا، كما مر نقله عن الزيلعي وغيره. تو اب یہ احتمال تنظیف کا ہرگز جواب نہیں بن سکتا؛ اس لیے کہ محض تنظیف کے لیے پانی نکالنے کا ایسا اہتمام اور چشموں کا بند کرنا نہیں ہوتا۔ اور اگر بالفرض دو ایک صحابی نے بلا وجہ اس طرح کے بے فائدہ فعل کا ارتکاب کیا تو اور صحابہ موجودین ایسے عبث فعل پر انکار کیوں نہیں کرتے تھے؟

اور یہ جو کہا کہ: "سنن کبریٰ" اور "محلیٰ" سے منقول ہوا کہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ایسے حوض سے وضو فرمایا کہ اس میں مردار پڑا ہوا تھا" — اس روایت کی صحتِ نقل کی تسلیم اور اس کے رواۃ کے ثقہ ہونے کی تقدیر پر اس میں یہ کلام ہے کہ مولف کے لیے یہ نقل اس وقت مفید ہوگی، کہ مقدار عشر فی عشر[1] سے اس حوض کا صغیر ہونا ثابت کرے۔ اور جب یہ بھی احتمال ہے کہ وہ حوض کبیر ہو تو محض مردار کے واقع ہونے سے کیوں کر نجس ہوگا؟ لہٰذا اس سے وضو کرنا حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے نزدیک حبشی کی موت کے ساتھ زمزم کے نجس نہ ہونے پر دلیل نہ ہوا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ محض تنظیف کے لیے نزح زمزم کا قول کرنا محض بکواس ہے، جو قابل توجہ نہیں، بقبولِ فحول چہ رسد[2]؟ فسقط الجواب الثالث أيضا، و من الله سبحانه العصمة.

(۱) عشر فی عشر: دہ در دہ۔
(۲) یعنی جید علما کے قبول کے لائق کیا ہوگا؟

حدیثِ قلّتین میں اضطراب کی تحقیق

قال: (صاحب التنویر) اور تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث قلّتین کی مضطرب ہے، یعنی الفاظ اور معانی اس کے، مخالف ہیں آپس میں، اس لیے کہ ایک روایت عبداللہ بن عمر سے یہ ہے کہ کہا: سئل رسول الله ﷺ عن الماء یکون في الفلاة من الأرض، و ما ینوبه من الدواب و السباع، فقال: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخُبْثَ، رواه الترمذي، [رقم: ٦٧] والنسائي، و أبو بکر، و أبو داؤد و أحمد. پس یہ حدیث کہ روایت کیا ان محدثین نے دلالت کرتی ہے اس پر کہ جب کہ ہو پانی قدر قلتین کے نہ اٹھا سکے گا نجاست کو پانی سے، (یعنی نجس ہو جائے گا) جیسا کہ مقتضا ہے ان حدیثوں کا کہ اوپر مذکور ہوئیں، اس لئے کہ معنی حمل کے لغت میں اور قرآن شریف میں اٹھانے کے ہیں۔ کہا بیچ منتخب اللغات وغیرہ کے: الحمل: برداشتن، انتہی۔ اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے: ﴿وَ حَمْلُهٗ وَ فِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]۔ اور فرمایا ہے: ﴿مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰىةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥]۔ اور دوسری روایت عبداللہ بن عمر سے یہ ہے: قال قال رسول الله ﷺ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ، رواه ابن ماجه، [رقم: ٥١٨] و أبو داؤد. [رقم: ٦٣] پس یہ روایت دلالت کرتی ہے اس پر کہ جب کہ پڑے پانی قلتین میں کوئی نجس چیز تو ناپاک نہیں ہونے کا۔ سو یہ معنی مخالف ہیں پہلی حدیث کے معنی کو، باعتبار معنی و الفاظ کے۔ اور تیسری روایت عبداللہ بن عمر سے یہ ہے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے: إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثًا لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ، رواه ابن ماجه.

پس یہ روایت مشتمل ہے شک پر کہ دو قلے فرمائے ہیں یا تین قلے؟ پس یہ روایت مخالف ہوئی دونوں روایتوں پہلی کو، اور نہ معلوم ہوا کہ حضرت نے دو قلے فرمائے ہیں یا تین؟ اور چوتھی روایت عبداللہ بن عمر سے یہ ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: إِذَا كَانَ الْمَاءُ أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ، رواه محمد بن المنكدر. اور کہا شیخ ابن الہمام نے فتح القدیر میں: "و قد وقع الاضطراب في ذلك الحديث، ففي بعض الروايات لفظ قلتين، و في بعضها: ثلاث قلال، و في بعضها أربعين قلة، و في بعضها: أربعين غربا، اهـ. اور مانند اس کے کہا ملا علی قاری نے شرح مشکاۃ میں۔ پس ثابت ہوا ان روایتوں سے اضطراب اس حدیث کا۔

أقول: اس قول میں مولف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے، اس لیے اس کے رد کو توجہ سے سننا چاہیے، تو پہلے سنو! اگر اختلاف ایسا ہو کہ اس کے بعض وجوہ بعض پر مرجح ہوں، یا سب وجوہ آپس میں جمع اور موافقت قبول کر لیں، تو ایسے اختلاف سے حدیث میں اضطراب واقع نہیں ہوتا، چناں چہ جواب وجہ ثانی کے ضمن میں ابن صلاح کا قول حاشیہ علوی کی عبارت میں، مصدق اس معنی کا گذرا۔ اب سنو کہ مولف نے دو وجہیں اضطراب کی اس حدیث میں بیان کی ہیں: وجہ اول یہ ہے کہ بعضے روایتوں میں لم یحمل الخبث آیا ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں کہ نہ اٹھا سکے گا نجاست کو، یعنی نجس ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت میں لم ینجسه آیا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ نجس نہیں کرتی اس کو کوئی چیز، یعنی نجس نہیں ہوتا۔ وجہ دوسری: یہ کہ ایک روایت میں دو قلے آئے ہیں، اور ایک میں ساتھ شک کے دو یا تین، اور ایک میں چالیس قلہ، اور کسی میں چالیس غرب فقط۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: اور تیسری وجہ یہ ہے کہ حدیث قلّتین کی مضطرب ہے، الخ۔

قال مولف المعیار: اس قول میں مولف نے بہت ابلہ فریبی کی ہے، الخ۔

اقول: و بالله سبحانه التوفيق، حدیثِ قلّتین کی روایت اصحاب سنن اربعہ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے کی ہے۔ قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير":

”رویٰ أصحاب السنن الأربعة عن ابن عمر، قال: سمعت رسول الله ﷺ و هو يسئل عن الماء يكون في الفلاة، و ما ينو به من السباع و الدواب، فقال: ﴿إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخُبُثَ﴾“ اھ [۱].

مولفِ تنویر نے اس حدیث کے بارے میں کہا کہ: ”یہ حدیث من حیث المتن والمعنیٰ مضطرب ہے“ اضطراب معنوی یہ کہ ”لم يحمل خبثا“ کے معنی یہ ہیں کہ نجاست کو نہیں اٹھاتا، یعنی نجس ہوجاتا ہے۔

اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے دوسری روایت یہ ہے:

”قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ [أَوْ ثَلَاثًا] لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ﴾. رواه ابن ماجه، و أبو داؤد [۲].

پس یہ حدیث، حدیثِ اول کے معنی کے صریح مخالف ہے۔ اگر چہ راقم الحروف کے نزدیک اس وجہ کے ساتھ حدیثِ مذکور کا بیانِ اضطراب، مقبول نہیں ہے، اور اس کا جواب معقول رکھتا ہے، لیکن مولفِ معیار کا یہ دفع کہ ”حمل کے یہ معنیٰ نہیں ہیں، تحمّل کے ہیں“ — غلط ہے؛ اس لیے کہ حمل کے یہ معنی کتبِ لغت میں مصرح ہیں، کما سیجيء.

تو جواب وجہ اول کا یہ ہے کہ اختلاف لم يحمل الخبث، و لم ينجسه کا حدیث میں اضطراب پیدا نہیں کرتا، اس لیے کہ معنی لم يحمل الخبث کے بھی وہی ہیں جو کہ لم ينجسه کے ہیں، یعنی اپنے اوپر نجاست نہیں طاری ہونے دیتا، اور نجس نہیں ہوتا۔ اور جو معنی مولف نے لکھے ہیں، یہ ہرگز نہیں، ساتھ تین دلیلوں کے: دلیل اول یہ کہ معنی لم يحمل الخبث کے لغت میں یہ ہیں کہ نہیں اٹھاتا نجاست کو، جیسا کہ خود مولف نے منتخب اللغات سے اور آیات قرآن سے ان معنی کو نقل کیا ہے۔ پھر اس نہ اٹھانے کے دو معنی ہیں، ایک یہ کہ اٹھانے سے نجاست کے انکار کرتا ہے، جیسے کہتے ہیں کہ 'زید صندوق نہیں اٹھاتا' یعنی اٹھانے سے صندوق کے انکار کرتا ہے، اور ظاہر ہے کہ ایسا نہ اٹھانا حدیث قلتین میں متصور بھی نہیں۔ اور ایک یہ معنی ہیں کہ نجاست کو اپنے اوپر آنے اور ظاہر نہیں ہونے دیتا، جیسے کہتے ہیں کہ 'زید پیدل چلنے میں تکلیف نہیں اٹھاتا' یعنی پیدل چلتے ہوئے اس پر تکلیف نہیں طاری ہوتی، اور وہ اس میں تکلیف نہیں پاتا۔ اور یہی معنی متصور، محقق اور متعیّن ہیں حدیث قلتین میں۔ اور خود مولانا قطب الدین خان صاحب مظاہر حق ترجمۂ مشکاۃ میں لکھتے ہیں کہ جس وقت کہ ہوئے پانی دو قلہ نہیں اٹھاتا ناپاکی کو، یعنی پلید نہیں ہوتا پلیدی پڑنے سے، انتهى كلامه. اور نزدیک امام ابو یوسف کے بھی یہی معنی متعیّن اور محقق ہیں۔ قال في البزازية: إنه روي عن أبي يوسف، أنه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام، ثم أخبر بفارة ميتة في بير الحمام، فقال: ناخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثاً، انتهى ما في رد المحتار.

(۱) فتح القدير، كتاب الطهارة، باب: الماء الذي يجوز به الوضوء، ج:۱، ص: ۸۰، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب: مقدار الماء الذي لا ينجس، ج: ۱، ص: ۱۷۲، دار الكتب العلمية، بيروت. / سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب: ما ينجس الماء، ج: ۱، ص: ۹.

هکذا في الطحطاوي وغيرهما. اور جو معنی مولف نے بیان کئے ہیں یعنی نہیں اٹھا سکے گا، وہ معنی لم يحمل کے نہیں ہوسکتے، بلکہ وہ معنی لم يتحمل کے ہیں، جو تحمل سے مشتق ہے، اور اس حدیث میں اس کا ذکر نہیں ہے، اسی واسطے جناب مولف نے ترجمہ جملہ کا حاشیہ میں یہ کیا ہے، یعنی اٹھانا اس کا، انتہی۔ اور ترجمہ نہ کیا کہ اٹھا سکتا ہے۔ اور ترجمہ حملوا کا یہ کیا ہے: اٹھوائے گئے، اور یہ نہیں ترجمہ کیا کہ اٹھوا سکے گئے۔ اور ترجمہ لم يحملوها کا یہ کیا پھر نہ اٹھایا اس کو، انتہی۔ اور یہ نہیں ترجمہ کیا کہ نہ اٹھا سکے۔ غرض کے حمل کے معنی اٹھانا ہیں، اٹھا سکنا نہیں۔ اور اٹھا سکنا تحمل کے معنی ہیں، جس کا اس حدیث میں ذکر نہیں، اور ان دونوں معنوں میں ہزاروں کوس کا فرق ہے۔ کیوں کہ بنا بر معنی اٹھانے کے معنی لم يحمل کے ہمارے موافق ہوتے ہیں، جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور بنا بر معنی اٹھا سکنے کے، معنی لم يحمل کے موافق مولف کے، یعنی نہیں اٹھا سکے گا نجاست کو، بلکہ نجس ہوجائے گا، ہوتے ہیں۔ اور جب کہ معنی لم يحمل کے نہیں اٹھاتا، مولف کے تراجم اور زبان سے ثابت ہوئے تو نہ اٹھا سکنے یعنی نجس ہوجانے کے معنی خود مولف کی تحریر اور اقرار سے باطل ہوئے۔ اور ثابت ہوا کہ معنی حدیث لم يحمل کے بھی وہی ہیں جو معنی حدیث لم ينجسه کے تھے، یعنی کہ نہیں آنے، اور طاری نہ ہونے دیتا نجاست کو اپنے اوپر، اور نہیں نجس ہوتا۔

دوسری دلیل یہ کہ جب کہ حدیث صحیح میں ابوداؤد کی جو مولف کے کلام میں گذری ہے، اور ابن ماجہ کے، لفظ لم ينجسه سے ثابت ہوگیا تو واجب ہوا کہ معنی لم يحمل الخبث کے بھی وہی کئے جائیں جو لم ينجسه کے ہیں، اس لیے کہ علما کا اتفاق ہے اس پر کہ ایک حدیث سے دوسری اس مضمون کی حدیث کی تفسیر کرنی چاہیے۔ جیسا کہ کہانووی نے شرح مہذب میں، چناں چہ عن قریب آئے گا۔ اسی واسطے شیخ عبدالحق محدث حنفی نے شرح عربی مشکاۃ میں اقرار کیا ہے کہ معنی لم يحمل الخبث کے یہی ہیں کہ اپنے اوپر نجاست نہیں آنے دیتا، اور اس کو دفع کردیتا ہے۔ اور جو کہ بعضے حنفیوں نے یہ معنی لم يحمل الخبث کے کیے ہیں کہ نجاست اٹھا نہیں سکتا، بلکہ ضعیف ہوجاتا ہے، صحیح نہیں۔ چناں چہ فرماتے ہیں: قوله لم يحمل الخبث: أي لم يقبله بل يدفعه، و جاء رواية لأبي داؤد: فإنه لا ينجس، و هذه الراوية إن صحت دلت على أن تاويل لم يحمل خبثا بأنه لا يحمله و لا يطيق حمله لضعفه، بل ينجس كما قال بعض أصحابنا الحنفية غير صحيح، انتهى كلام الشيخ.

اقول: و صحة رواية أبي داؤد كالشمس في نصف النهار كما حققناه، فافهم. اور کہا مولانا عبدالعلی حنفی نے ارکان اربعہ میں: و أدلة صاحب الهداية أنه لضعفه لا يطيق حمل النجاسة يرده ما وقع في رواية لأبي داؤد: فإنه لا ينجس، انتهى مختصرا.

تیسری دلیل یہ کہ اگر یہی معنی ہوں کہ جب کہ پانی قدر قلتین کو پہنچتا ہے تو نجس ہوجاتا ہے، تو پھر یہ کیوں حد مقرر کردی کہ جب کہ بقدر قلتین کے ہو تب نجس ہوجاتا ہے؟ کیا جب کہ بقدر قلتین نہ ہو تو نجس نہیں ہوتا؟ یہ تو کوئی عاقل نہیں کہتا۔ جیسا کہ ابن نجیم حنفی نے بحر الرائق میں کہا ہے:

ذكر شمس الأئمة السرخسي، و تبعه في الهداية: إن معنى قوله: لم يحمل خبثا أنه يضعف و ينجس، و هذا مردود من وجهين، ذكرهما النووي في شرح المهذب، الأول: أنه ثبت في رواية صحيحة لأبي داؤد: إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس، فتحمل الرواية الأخرى عليها، فمعنى لم يحمل خبثا، لم ينجس، و قد قال العلماء أحسن تفسير غريب الحديث، أن يفسر بما جاء في رواية أخرى، كذلك الحديث الثاني: أنه ﷺ جعل القلتين حدا، فلو كان كما زعم هذا القائل لكان التقييد بذلك باطلا، فإن ما دون القلتين يساوي القلتين في هذا، انتهى مختصرا. اور کہا محلی میں: ثم أن ما ذكره شمس الأئمة السرخسي و تبعه صاحب الهداية: أن معناه أنه يضعف عن النجاسة يرده رواية أبي داؤد: إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس، اه. (معیار الحق)

اور جو یہ کہا کہ: "پھر اس نہ اٹھانے کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ اٹھانے سے نجاست کے انکار کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ایسانہ اٹھانا حدیثِ قلّتین میں متصور بھی نہیں، انتہی" — بے معنی ہے؛ اس لیے کہ اشیاے غیر مدرکہ کی بہ نسبت اِبا کرنے اور انکار کرنے کا معنی یہ ہے کہ جس شے کا انکار کیا گیا اسے قبول نہیں کرتا، البتہ اشیاے مدرکہ کا انکار زبان سے ہوتا ہے، وہ اس محل میں متصور نہیں۔ اور انکار بمعنی عدمِ قبول اور دفع، متصور بلکہ واقع ہے۔

قال في "مجمع البحار":

"لم يحمل، أي: لم يتنجس بملاقاة النجس، أو لم يحمله؛ لضعفه" اهـ[1].

"و قال في موضع آخر:

((إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثاً)) لم يظهره، ولم يغلب الخبث عليه، من قولهم: "فلان يحمل غضبه" أي: لا يظهره، أي: لا ينجس بوقوع الخبث فيه. و في التوسط: مقتضىٰ تفسيره أن معنىٰ يحمل: يظهر، و مقتضىٰ قولهم: يحمل غضبه، أن معناه لا يظهره، و بينهما تناف ظاهر. و قيل: أي: يدفعه، نحو "فلان لا يحمل الضيم" إذا يأباه و يدفعه عن نفسه. و قيل: أي: لم يحتمل أن تقع فيه نجاسة؛ لأنه ينجس بوقوع الخبث فيه" اهـ[2].

اور چوں کہ اضطراب کی یہ وجہ جو مولفِ تنویر الحق نے ذکر کی ہے، ہمارے نزدیک مقبول اور معقول نہیں؛ لہٰذا ردّ جوابات میں ہم اس کی تفصیل نہیں کرتے۔

باقی رہا **اضطراب فی المتن**، تو اس کا بیان یہ ہے کہ محمد بن جعفر بن الزبیر سے ولید کی روایت: "لم ينجسه شيء" ہے، اور محمد بن اسحاق کی روایت یوں ہے:

"سئل عن الماء في الفلاة، و ترده السباع و الكلاب، فقال: ((إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَا يَحْمِلُ الْخُبْثَ)).

اور اسماعیل بن عباس نے محمد بن عباس سے یوں نقل کیا: "الكلاب و الدواب"۔

محمد بن اسحاق کبھی کہتے ہیں "ترده السباع و الكلاب" اور کبھی کہتے ہیں "الكلاب و الدواب"

— اور یزید بن ہارون حماد بن سلمہ سے، وہ عاصم سے، وہ عبید اللہ بن عبد اللہ سے، وہ اپنے باپ (عبد اللہ بن عمر) سے اور وہ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں:

(۱) مجمع بحار الأنوار، ج:٤، ص:٣١٦، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
(۲) مجمع بحار الأنوار، ج:١، ص:٥٨٣، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثاً لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ))

اور سنن اربع میں ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس حدیث کی روایت یوں ہے:

"سمعت رسول الله ﷺ، و هو سئل عن الماء في الفلاة، و ما ينوبه من السباع والدواب، فقال: ((إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخُبُثَ)) " [1].

اور دار قطنی نے اسناد صحیح کے ساتھ روح بن قاسم سے، انھوں نے ابن منکدر سے، انھوں نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی: "((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً لَمْ يَنْجُسْ))" [2].

اب دیکھو! یہ اضطراب جو اس متن حدیث میں واقع ہے کسی طرح سے مدفوع نہیں۔

قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير":

"ففيه اضطراب كثير في متنه، ففي رواية الوليد، عن محمد بن جعفر بن الزبير: ((لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ))، و رواية محمد بن إسحاق بسنده، سئل عن الماء يكون بالفلاة، و ترده السباع والكلاب، فذكر الأول، قال البيهقي: و هو غريب. و قال إسماعيل بن عياش، عن محمد بن إسحاق: "الكلاب والدواب". و رواه يزيد بن هارون، عن حماد بن سلمة، فقال الحسن بن الصباح عنه، عن حماد بن سلمة، عن عاصم — هو ابن المنذر — قال: دخلت مع عبيد الله بن عبد الله بن عمر بستانا فيه مقر ماء، فيه جلد بعير ميت، فتوضأ منه، فقلت له: أتتوضأ منه، و فيه جلد بعير ميت؟ فحدثني عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: ((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثاً لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ)). و رواه أبو مسعود الرازي، عن يزيد، فلم يقل: "أَوْ ثَلَاثاً" و روى الدار قطني، و ابن عدي، و العقيلي، في "كتابه" عن القاسم بن عبيدالله العمري، عن محمد بن المنكدر، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: ((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً فَإِنَّهُ لَا يَحْمِلُ الْخُبُثَ)). و ضعفه الدار قطني بالقاسم، و ذكر أن الثوري، و معمر بن راشد، و روح بن القاسم رووه عن ابن المنكدر، عن عبدالله بن عمر موقوفا، ثم روىٰ بإسناد صحيح من جهة روح بن القاسم، عن ابن المنكدر، عن ابن عمر

---

(۱) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب: مقدار الماء الذي لا ينجس، ج: ۱، ص: ۱۷۲، دار الكتب العلمية، بيروت./ سنن أبي داؤد، كتاب الطهارة، باب: ما ينجس الماء، ج: ۱، ص: ۹./ جامع الترمذي، أبواب الطهارة، باب: ماجاء أن الماء لا ينجسه شيء، ج: ۱، ص: ۱۰، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) سنن الدار قطني، ج: ۱، ص: ۲۸، مكتب التحقيق بمركز التراث للبرمجيات.

قال: ((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً لَمْ يَنْجُسْ)) و أخرج رواية سفيان من جهة وكيع، و أبي نعيم عنه: ((إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ)). و أخرج رواية معمر من جهة عبدالرزاق، عن غير واحد عنه، و أخرج عن أبي هريرة من جهة بشر بن السري، عن أبي لهيعة، قال: ((إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ أَرْبَعِيْنَ قُلَّةً لَمْ يَحْمِلْ خُبْثًا)). قال الدار قطني: كذا قال، و خالفه غير واحد رووه عن أبي هريرة، فقالوا: ((أَرْبَعِيْنَ غَرْباً)) و منهم من قال: ((أَرْبَعِيْنَ دَلْواً)) و هذا الإضطراب يوجب الضعف، و إن وثقت الرجال، مع ما فيه من الإضطراب في معناه أيضا" اھ[1].

جواب وجہ ثانی کا یہ ہے کہ حدیث دو قلوں کی مروی ہے ساتھ سند صحیح اور قوی کے، رسول اللہ ﷺ سے۔ اور سوائے اس کے اور مقابل میں اس کے سب روایتیں یعنی تین قلوں کی بھی اور چالیس قلوں کی بھی، اور چالیس غرب کی بھی، سب نامقبول ہیں، تو حدیث قلتین میں اضطراب نہ ہوا، اضطراب جب ہوتا جب کہ سب روایتیں برابر کی قوت کی مختلفہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوتیں، جیساکہ معنی میں اضطراب کے گذرا۔ پس ہر ایک کو تفصیل وار سنتے جاؤ۔ حدیث اول، یعنی جس میں یوں آیا کہ دو قلے یا تین، وہ تو شاذ ہے، جیساکہ کہا بحر الرائق میں: و أجاب النووي عن هذا الاضطراب: أما عن الشك في قوله قلتين أو ثلاثا، فهي رواية شاذة، و هي متروكة، فوجودها كعدمها، اھ. و هكذا في المحلى. (معیار الحق)

اور امام نووی کا وہ جواب جسے مولف معیار نے نقل کیا ہے کہ: "روایت شک والی جس میں قلتين أو ثلثا ہے، شاذہ ہے، پس متروک ہوگی۔ اور اس کا ہونا اور نہ ہونا، برابر ہے، انتہی" — ساقط ہے۔ اس لیے کہ امام طحاوی نے اس روایت کو ثابت کیا ہے، اور اس کا شذوذ دفع کیا ہے۔

قال العلامة ابن نجيم في "البحر الرائق":

"لكن الطحاوي أثبته بإسناده في "شرح معاني الآثار" اھ[2].

راقم الحروف کہتا ہے کہ امام نووی کا اس روایت کو شاذ کہنا، بلا برہان ہے؛ اس لیے کہ اصطلاحِ محدثین میں شاذ اس حدیث کو کہتے ہیں جس کا راوی روایت میں راوی ارجح کی مخالفت کرے، از روے حفظ یا عدالت کے۔

قال ابن حجر في "شرح نخبة الفكر":

"الشاذ: لغة الفرد، و اصطلاحا: ما يخالف فيه الراوي من هو أرجح منه حفظا أو عدالة" [3].

(۱) فتح القدير، كتاب الطهارة، باب: الماء الذي يجوز به الوضوء، ج:۱، ص:۸۰، ۸۱، ۸۲، برکات رضا، پور بندر، گجرات.

(۲) البحر الرائق، ج:۱، ص ۸۵، زکریا بك ڈپو، ۱۹۹۸م.

(۳) نزهة النظر، تعريف الشاذ لغة و اصطلاحا، ص:۸۸، مجلس البركات، اشرفيه.

پس حماد بن سلمہ کی روایت میں دوسری روایت کی بہ نسبت کوئی راوی مرجوح نہیں، نہ حفظاً نہ عدالۃً، تو شاذ کیوں کر ہوگی؟ و من ادعیٰ فعلیه البیان، و متیٰ لم یبین لا یسمع بلا برهان.

حدیث شاذ و منکر کی توضیح

اقول: شاذ کیا بلکہ منکر، کیوں کہ تمام روایتوں صحیحہ میں یعنی ترمذی کی، اور ابوداؤد کی تین، اور نسائی اور ابن خزیمہ کی بلکہ خود ابن ماجہ کی دو روایتوں میں یہی آیا ہے کہ: إذا بلغ الماء قلتین یعنی دو قلے، اور سب ائمہ تعدیل نے اس کو صحیح کہا ہے، اور روایت شک والی کو اصحاب ستہ میں سے محض ابن ماجہ ہی نے تخریج کیا ہے، اور اس کے بعض راویوں میں کلام ہے۔ ازاں جملہ حماد بن سلمہ، کہ ان کے حافظہ میں آخر عمر میں فتور ہو گیا ہے، جیسا کہ تقریب عسقلانی میں کہا ہے: حماد بن سلمة بن دینار ثقة عابد، تغیر حفظه بآخره، انتهی مختصرا. اور ازاں جملہ وکیع بن محرز کہ اس کو اوہام بہت رہتے تھے، جیسا کہ کہا تقریب میں: وکیع بن محرز بن وکیع البصري، صدوق له أوهام، انتهی ملخصا. اور ازاں جملہ علی بن محمد کہ بھلکڑ تھے، جیسا کہ کہا تقریب میں: علي بن محمد بن أبي الخصیب، صدوق، ربما أخطأ، انتهی مختصرا. پس بظن غالب یہ شک انھیں تینوں میں سے کسی سے صادر ہوا ہے، تو یہ حدیث ضعیف مقابلہ میں احادیث صحیحہ کے منکر ہوئی، جیسا کہ کہا نخبۃ الفکر میں: فإن خولف بأرجح منه، فالراجح المحفوظ و مقابله الشاذ، و إن مع الضعیف فالراجح المعروف و مقابله المنکر، اھ. اور حدیث منکر کیوں کر مقابل ہو کر حدیث صحیح کے موجب اضطراب کی ہوگی۔

حدیث دوسری جس کو مولف نے چوتھے مرتبے میں لا کر کہا ہے: رواہ محمد بن المنکدر، یہ حدیث رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں، اور نسبت کرنا مولف کا روایت کو طرف محمد بن المنکدر کے کذب صریح اور بہتان قبیح ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ محمد بن المنکدر نے کون سی کتاب میں اس روایت کو رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے، تو جناب مولف قیامت تک ثبوت نہ پہنچا سکیں گے، نعوذ باللہ من هذه الخیانة. اصل حال یہ ہے کہ حدیث اربعین قلہ کی روایت کی دار قطنی اور ابن عدی وغیرہ نے، ساتھ اسناد قاسم بن عبد اللہ عمری کے بواسطہ جابر کے رسول اللہ ﷺ سے مرفوع، اور یہ صحیح نہیں کہا خود ان محدثوں نے جنھوں نے اس کو روایت کیا ہے، اس لیے کہ راوی اس کا قاسم جھوٹا ہے، اور جھوٹی حدیثیں موضوع کیا کرتا تھا، اور متروک الحدیث ہے، امام احمد نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ جیسا کہ کہا نور الدین علی نے مختصر تنزیہ الشریعۃ المرفوعہ میں: حدیث: إذا بلغ الماء قلة لم یحمل خبثا، من حدیث جابر، و لا یصح، خلط فیه القاسم بن عبدالله العمري. اور دوسری جگہ اسی کتاب میں کہا ہے: قاسم بن عبدالله العمري یکذب و یضع. اور کہا تقریب التہذیب میں: القاسم بن عبدالله بن عمر بن الحفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب العمري المدني، متروك، رماه أحمد بالکذب، انتهی. اور کہا ابن طاہر حنفی نے اپنے تذکرہ موضوعات میں: في الوجیز عن جابر: إذا بلغ الماء أربعین قلة لم یحمل الخبث، خلط فیه القاسم بن عبدالله العمري، اھ.

اور کہا قاضی ابن الشوکانی نے فوائد المجموعہ فی الاحادیث الموضوعہ میں: حدیث: إذا بلغ الماء أربعین قلة لم یحمل الخبث، رواه ابن عدي عن جابر مرفوعا، و قال: لا یصح، خلط فیه القاسم بن عبدالله العمري، اھ. اور کہا بحر الرائق میں: و روی الدار قطني و ابن عدي، و العقیلي في کتابه ـــــ

ــــعن القاسم بإسناده إلى النبي ﷺ: إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا يحمل الخبث، و ضعفه الدار قطني بالقاسم، اھ. البتہ حدیث چالیس قلوں کی روایت کی دارقطنی نے اسناد صحیح سے بواسطہ روح بن قاسم کے محمد بن المنکدر سے، لیکن نہ رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً، جیسا کہ مولف نے افترا کیا ہے، نعوذ باللہ منہ. بلکہ ابن عمر سے موقوفاً، یعنی ابن عمر کا قول نقل کیا ہے، رسول اللہ ﷺ کا قول نقل نہیں کیا۔ جیسا کہ کہا بحر الرائق میں: و روى (أي الدار قطني) بإسناد صحيح من جهة روح بن القاسم، عن ابن المنكدر، عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه، قال: إذا بلغ الماء أربعين قلة، لم ينجس، اھ. اور کہا نور الدین علی نے مختصر میں: ثم قال، أي الدار قطني: كذا رواه القاسم عن ابن المنكدر، عن جابر، و وهم في إسناده و كان ضعيفا كثير الخطأ و خالفه روح و الثوري و معمر، فرووه عن محمد بن المنكدر عن ابن عمر موقوفا، أخرجه الدار قطني، اھ. اور ایسا ہی روایت چالیس غرب کی جس کو شیخ ابن الہمام حنفی اور ملا علی قاری سے مولف نے نقل کیا ہے، وہ بھی رسول اللہ ﷺ کا قول نہیں، بلکہ ابوہریرہ کا قول ہے، جیسا کہ کہا بحر الرائق میں: و أربعين غربا، أو دلوا عن أبي هريرة، انتهى، و كذا في المحلى.

الحاصل: رسول اللہ ﷺ سے روایت اربعین یعنی چالیس قلہ کی جابر کے واسطے سے یا ابن عمر کے واسطے سے ثابت نہیں، اور محمد بن المنکدر نے یہ نہیں کہا جیسا کہ مولف نے جھوٹ کہہ دیا ہے۔ اور ایسا ہی چالیس غرب کی روایت بھی رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں، بلکہ چالیس قلے عبداللہ بن عمر سے مروی ہیں، اور چالیس غرب ابوہریرہ سے۔ اور ظاہر ہے کہ قول رسول اللہ ﷺ کا مرفوع، مقدم ہے قول صحابی پر، جو موقوف ہے۔ جیسا کہ کہا بحر الرائق نے: و حديث النبي ﷺ مقدم على غيره، قال النووي: و هذا ما نعتمده في الجواب، انتهى ما في البحر، و هكذا في كتب الأصول. پس ثابت ہوا کہ حدیث قلتین میں کسی طرح کا اضطراب نہیں، نہ تو اسناد میں، اور نہ لفظوں میں اور نہ معنوں میں۔ اب چوتھی وجہ کا مولف کے، جواب دیا جاتا ہے۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے کہ: ''شاذ کیا بلکہ منکر ہے، کیوں کہ تمام روایات صحیحہ میں، یعنی ترمذی اور ابوداؤد کی روایت میں، اور نسائی اور ابن خزیمہ بلکہ خود ابن ماجہ کی دو روایتوں میں بھی آیا ہے: ﴿ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ... إلخ ﴾ یعنی دو قلے، اور سب ائمۂ جرح و تعدیل نے اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور اصحاب ستہ میں شک والی روایت کو محض ابن ماجہ نے تخریج کیا ہے، اور اس کے بعض راویوں میں کلام ہے، ازاں جملہ حماد بن سلمہ کہ ان کے حافظے میں آخر عمر میں فتور ہو گیا تھا، جیسا کہ ''تقریب'' میں ہے۔ اور ازاں جملہ وکیع بن محرز، ان کو اوہام بہت رہتے تھے، جیسا کہ ''تقریب'' میں ہے، اور ازاں جملہ علی بن محمد کہ یہ بھی بُھلکڑی تھے، جیسا کہ ''تقریب'' میں کہا، پس بظن غالب یہ شک انھیں تینوں میں سے کسی سے صادر ہوا ہے، تو یہ حدیث ضعیف، مقابلے میں احادیث صحیحہ کے منکر ہوئی، انتہیٰ''۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ: حدیث اس وقت منکر ہوگی، کہ مرجوح راویِ ارجح کے مقابلے میں واقع ہو، اور پھر

اس کے راوی میں ضعف بھی ہو، کما اعترف به المعترض، و استشهد بعبارة "شرح نخبة الفكر". اور تینوں راوی جن کو مولف نے ضعیف قرار دیا ہے، ہرگز ضعیف نہیں ہیں۔ البتہ مرتبۂ عالی جو صفات رواۃ ہے، وہ ان میں نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ جو حماد بن سلمہ کے بارے میں "تقریب" سے نقل کیا: "تغير حفظه بالأخرة" — یہ موجبِ ضعف نہیں؛ اس لیے کہ خود "تقریب" میں مراتب رواۃ کے بیان میں ہے:

"الخامسة: من قصر عن الرابعة قليلا، و إليه الإشارة "بصدوق سيئ الحفظ" أو "صدوق يهم" أو "يخطىء" أو "تغير حفظه بالآخرة" اھ[1].

اس بیان کے مطابق حماد بن سلمہ "مرتبۂ خامسہ" میں ٹھہرے، اور "مرتبۂ سادسہ" تک کی حدیث، ضعیف اور متروک نہیں ہوتی، چناں چہ "تقریب" میں مرتبۂ سادسہ کے سلسلے میں فرماتے ہیں:

"السادسة: من ليس له من الحديث إلا القليل، و لم يثبت فيه ما يترك حديثه من أجله، و إليه الإشارة بلفظ "مقبول" حيث يتابع، و إلا فليّن الحديث" اھ[2].

اب جب کہ مرتبۂ سادسہ کی حدیث بھی مطلقاً قابل ترک نہ ہوئی، تو مرتبۂ خامسہ کی حدیث کیوں کر لائق ترک ہوگی؟ اور اگرچہ حماد بن سلمہ کا وثوق و کمال مرتبۂ اولیٰ (جو اسناد کا مرتبۂ علیا ہے) کے مثل نہیں ہے، لیکن خود ابن حجر عسقلانی صاحبِ "تقریب" نے ان کو اسناد کے مرتبۂ ثانیہ میں رکھا ہے، کما قال في "شرح نخبة الفكر":

"و دونها في الرتبة كرواية بريد بن عبدالله بن أبي بردة، عن جده، عن أبيه أبي موسیٰ، و كحماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس" اھ[3].

اور ابن حجر "ہدی الساری مقدمہ فتح الباری" میں فرماتے ہیں: بخاری نے ان (حماد بن سلمہ) کی حدیث کے ساتھ تعلیقاً استشہاد کیا، اگرچہ احتجاجاً ذکر نہیں کیا۔ اور صاحبِ "صحیح مسلم" اور اصحاب سنن اربعہ نے ان کی حدیث سے احتجاج کیا۔ تو اگر ان کی حدیث میں ضعف ہوتا تو یہ اکابر اس کے ساتھ احتجاج کیسے کرتے؟

"ہدی الساری" کی عبارت یہ ہے:

"حماد بن سلمة بن دينار البصري، أحد الأئمة الأثبات، إلا أنه ساء حفظه في الآخرة، استشهد به البخاري تعليقا، و لم يخرج له احتجاجا، و لا مقرونا، و لا متابعة

(۱) تقريب التهذيب، خطبة الكتاب، ج: ۱، ص: ۸، دار الفكر بيروت، لبنان.
(۲) تقريب التهذيب، مقدمة المولف، ص: ۸۱، شيخ الهند، ديو بند، ۱٤۲۸ھ.
(۳) نزهة النظر، باب: أصح الأسانيد، ص: ۲٦، ۲۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه.

إلا في موضع واحد، قال فيه: قال لنا أبو الوليد: حدثنا حماد بن سلمة... فذكره، و هو في كتاب الرقاق، و هذه الصيغة يستعملها البخاري في الأحاديث الموقوفة، و في المرفوعة أيضا إذا كان في إسنادها من لا يحتج به عنده. و احتج به مسلم، والأربعة، لكن قال الحاكم: لم يحتج به مسلم إلا في حديث ثابت، عن أنس، و أما باقي ما أخرج له فمتابعة. زاد البيهقي أن ما عدا حديث ثابت لا يبلغ عند مسلم اثنى عشر حديثا. والله سبحانه أعلم اهـ[۱].

"و قال الإمام النووي في "التهذيب":

"و قال عبدالله بن الحسن: إنما هما الحمادان، فإذا طلبتم العلم فاطلبوه من الحمادين، يعني، ابن ز يد، و ابن سلمة، اهـ[۲].

اکابر کی ان تصریحات سے خوب واضح ہے کہ تغیر حفظ، جو حماد بن سلمہ کو آخر عمر میں لاحق ہوا تھا، ان کے ضعف کا باعث نہیں۔ غایت امر یہ ہے کہ اسناد کے مرتبۂ علیا میں داخل نہیں، ولا حرج فيه؛ لأنه لا يوجب ضعف الحديث.

یہی حال محمد بن علی اور وکیع بن محرز کا ہے، کہ یہ دونوں صاحبان ابن حجر کے بیان کے مطابق جو "تقریب" سے نقل ہوا، رواۃ کے مرتبۂ خامسہ میں داخل ہیں، اور وہ مرتبہ متروک ہونے اور ضعف کا نہیں، کما مر.

اور اس کے باوجود اگر ہم ان کا ضعف تسلیم کر لیں تو کہیں گے کہ: ابن ماجہ کی دوسری روایت جس میں یہ دونوں صاحب نہیں، ان کی روایت کے مخالف ہے، اور وہ روایت یہ ہے:

"قال أبو الحسن بن سلمة، حدثنا أبو حاتم، حدثنا أبو الوليد، و أبو سلمة، و ابن عائشة القرشي، قالوا: حدثنا حماد ابن سلمة... فذكر نحوه" اهـ[۳].

اور یزید بن ہارون کی یہی روایت اس کی موید ہے، قال العلامة ابن نجيم في "البحر الرائق":

"قال الحسن ابن الصباح عنه، أي: عن يز يد بن هارون، عن حماد، عن عاصم — هو ابن المنذر— قال: دخلت مع عبيدالله بن عبدالله بن عمر بستانا، فيه مقر الماء، فيه جلد بعير ميت، فتوضأ منه، فقلت: أتتوضأ منه و فيه جلد بعير ميت؟ فحدثني عن أبيه، عن النبي ﷺ، قال: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثاً لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ»" اهـ[٤].

(۱) هدي الساري، الفصل التاسع، ص: ۳۹۹، مكتبة الغزالي، دمشق.
(۲) تهذيب الأسماء واللغات، ج:۱، ص: ۱٦۸، دار ابن تيمية.
(۳) سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب: مقدار الماء الذي لا ينجس، ج: ۱، ص: ۱۷۲، دار الكتب العلمية، بيروت.
(٤) البحر الرائق، ج:۱، ص: ۱٤۸، زكر يا بك ڈپو، ديو بند، ۱۹۹۸م.

توجب ابو الولید، ابو سلمہ، ابن عائشہ اور ابن منذر کی حدیث ان کی حدیث کی موید ہوئی تو پھر ضعف کہاں باقی رہا؟

نیز علامہ وجیہ الدین علوی "شرح شرح نخبۃ الفکر" میں فرماتے ہیں: ضبط میں قلت ہونے سے حدیث ضعیف نہیں ہوجاتی، جب تک کہ راوی سے خطاء فاحش نہ ہو، بلکہ اس کی حدیث حسن لذاتہ ہوتی ہے، اور وہ حدیث صحیح کے مثل لائقِ حجت ہوتی ہے۔ البتہ اس کی قوت صحیح لذاتہ کی قوت کے مثل نہیں ہے۔ لیکن جب حدیث حسن لذاتہ دوسرے طرق کے ساتھ مروی ہوئی تو اس پر صحت کا حکم کیا جاتا ہے، و نصه:

"فإن خفّ الضبط، أي: إذا كان راوي الحديث متأخرا تأخرا يسيرا، غير فاحش عن درجة الحافظ الضابط، و لم يبلغ إلى مرتبة الراوي الضعيف، الفاحش الخطأ، والمراد مع بقية الشروط المتقدمة في حد الصحيح، من اتصال السند، والعدالة، و عدم الشذوذ، و عدم العلة القادحة، فهو الحسن لذاته... و هذا القسم مشارك للصحيح، ولهذا أدرجته طائفة من المحدثين في نوع الصحيح، و إن كان دونه في القوة... و إنما يحكم له بالصحة عند تعدد الطرق، أو طريق واحد مساوٍ له، أو أرجح؛ لأن للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوي الحسن عن راوي الصحيح" اهـ مختصرا[1].

اب اس کلامِ علوی اور ابن حجر کے قول کے مطابق ابن ماجہ کی روایت مذکورہ حسن لذاتہ ٹھہری، اور دوسرے طرق سے بھی مروی ہوئی، کما مر. تو حدیث صحیح ہوگئی، چہ جائے کہ منکر اور شاذ۔ پس مولفِ معیار کا قول ساقط ہوا، اور حدیثِ قلّتین کی روایت میں "قلتين أو ثلاثا" کی روایت کے ثبوت و صحت کے سبب اضطراب فی المتن ثابت ہوا۔

اور ابہام معنی اور مراد کے متعیّن نہ ہونے کے علاوہ اضطراب کے باقی وجوہ جن کو بعض اہل علم نے "اضطراب فی المعنیٰ" سے تعبیر کیا ہے، ہمارے نزدیک قابل قبول اور محقق نہیں، لہذا ہم اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ اور لفظ قُلّہ کے اشتراک اور معنی کے متعیّن نہ ہونے کے سبب جو ضعف استدلال پیدا ہوا ہے، اسے تحریر کرتے ہیں۔

(۱) شرح نزهة النظر، باب الحسن لذاته، ص: ۹۵، ۹٦، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اشتراک لفظ اور معنیٔ مراد کے متعیّن نہ ہونے کے سبب حدیثِ قلّتین سے استدلال ضعیف ہے

قال (صاحب التنو یر): اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قلّہ کا مشترک ہے، در میان معانی کثیرہ کے واسطے کہ کہا جاتا ہے، قلّہ واسطے اس چھوٹی سی لکڑی کے کہ کھیلتے ہیں، ساتھ اس کے لڑکے، ساتھ مارنے ایک لمبی لکڑی کے اس پر کہ یہاں "گلی" کہتے ہیں۔ اور کہا جاتا ہے قلّہ واسطے اس چیز کے کہ پانی پیتے ہیں ساتھ اس کے۔ اور کہا جاتا ہے قلّہ اس چیز کو کہ ہلکا جانتا ہے اس کو اونٹ۔ اور کہا جاتا ہے قلّہ حب کو، یعنی بڑے مٹکے کو۔ اور کہا جاتا ہے قلّہ "جرہ" کو یعنی ٹھلیا کو۔ اور کہا جاتا ہے قلّہ "غر بہ" یعنی مشک کو۔ پس یہ معانیِ مختلفہ ہیں آپس میں، پس ہوئی یہ حدیث مشترک در میان معانیِ مغائرہ کے۔
أقول: لفظ قلّہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہے، در میان معنیٰ ذکر کیے ہوئے مولف کے، سوائے معنیٰ "گلی" کے، اس لیے کہ گلی کھیلنے کے معنیٰ "قُلہ" مخففہ کے ہیں، نہ مشددہ کے، كذا في الرشيدي وغيره. (معیار الحق)

قال صاحب التنو یر: اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ لفظ قُلّہ کا مشترک ہے الخ۔

قال مولف المعیار: لفظ قلّہ کا بلحاظ اصل وضع کے بے شک مشترک ہے، الخ۔

اقول: حدیثِ قلّتین کے لائقِ حجت نہ ہونے کے لیے ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ لفظ "قُلّہ" معانیِ کثیرہ کے در میان مشترک ہے، جیسے راس، سنام، جبل، اور ہر شے کا بالائی حصہ، جماعت انسان، بڑا مٹکا، بڑی ٹھلیا یا مطلق ٹھلیا، یا خاص ٹھلیا جو مٹی کی ہوتی ہے، اور کوزۂ صغیرہ وغیرہ۔

قال في "القاموس": "والقلة بالضم: أعلى الرأس و السنام و الجبل، أو كل شيء، والجماعة منا، والحُب العظيم، أو الجرة العظيمة، أو عامة، أو من الفخار، والكوز الصغير، ضد" اهـ[1].

اور پانی کی حد بندی انسانی سر کی بلندی، کوہان شتر کی بلندی، پہاڑ کی چوٹی، حب عظیم، جرہ (بڑا ہو، خواہ مطلقاً) اور کوزۂ صغیرہ کے ساتھ ہو سکتی ہے، تو اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا: "جس وقت پانی دو قلوں کی مقدار ہو، نجس نہیں ہوتا" اس میں احتمال ہے کہ دو قلوں سے مراد دو اعلیٰ راسِ انسان ہوں، (یعنی دو قد انسانی کے برابر)۔ اور اس کا احتمال ہے کہ دو کوہان شتر وغیرہ کی بلندی کی مقدار ہو، یا پہاڑ کی دو چوٹی کے برابر (یعنی پانی کی گہرائی اس قدر ہو) یا پانی دو بڑے مٹکوں یا دو ٹھلیوں (بڑے ہوں یا مطلقاً) یا دو چھوٹے کوزوں کی مقدار ہو۔ اور نفس حدیث میں ان احتمالات میں سے کسی کے متعیّن ہونے پر کوئی قرینۂ خارجیہ موجود نہیں ہے۔ تو تعیین مراد کے بغیر حجت پکڑنے والوں کے نزدیک حدیثِ مذکور کے ساتھ احتجاج کس طرح کیا جائے؟

(۱) القاموس، باب اللام، فصل القاف، ص: ۱۳۵۶، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

لیکن اس حدیث میں بقرینہ پانی کے سوائے متعلقات اور ظروف پانی کے کچھ مراد نہیں ہوسکتا، جیسا کہ لفظ عین کا بیچ قول اللہ تعالیٰ: ﴿فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾[الغاشية: ١٢] فی نفسہ تو مشترک تھا، بولا جاتا تھا آنکھ کو بھی، اور چشمہ پانی کو بھی، لیکن اس آیت میں بقرینہ لفظ جاریۃ کے سوائے چشمہ کے کچھ مراد نہیں کہتے۔ پس لغو ہوگیا نقل کرنا مولف کا قلہ کے ان معنی کہ اونٹ کی ہلکی جانی گئی چیز کو بولتے ہیں، اس لیے کہ اس چیز کو پانی کی تقدیر سے کیا علاقہ؟ اب رہا اشتراک پانی پینے کی چیز، اور چھوٹی ٹھلیا میں اور بڑے مٹکے میں اور مشک میں، آیا ان میں سے کیا مراد ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ ان سب معنوں میں سے بڑا مٹکا موضع ہجر کا جو بقدر تخمیناً اڑھائی مشک حجازی کے ہوتا ہے، مراد اور متعین ہے۔ (معیار الحق)

لہٰذا مولفِ معیار کا یہ قول ساقط ہوا: ''اس حدیث میں بقرینہ پانی کے، سوائے متعلقات اور ظروف پانی کے کچھ مراد نہیں ہوسکتا، انتہیٰ'' — اس لیے کہ قامت انسان، کوہان شتر اور راسِ جَبَل وغیرہ سے بھی پانی کی تقدیر ہوسکتی ہے، اور بڑے مٹکے کی تخصیص بلا دلیل و قرینہ ہے۔ اور اگر ہم تسلیم کرلیں کہ ظروف آب [1] کے علاوہ کوئی دوسری چیز مراد نہیں، جب بھی ابہام دفع نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ ''حب عظیم، ٹھلیا'' اور ''کوزۂ صغیرہ'' سب ظروف آب ہیں، پھر یہ معلوم نہیں کہ ان میں سے کون سا ظرف مراد ہے؟

اور اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے: اول یہ کہ حدیث نقل کی امام شافعی نے اپنی مسند میں کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے کہ جب کہ پانی ہو بقدر دو قلوں کے، ساتھ قلوں موضع ہجر کے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ اور ابن جریج راوی اس کے، کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا قلہ ہجر کو تو اس میں دو مشکیں اور کچھ زیادہ پانی آتا تھا۔ کہا امام شافعی نے پس احتیاط اس میں ہے کہ اڑھائی مشکیں ایک قلہ ہجر کے میں مقرر کی جائیں۔ چناں چہ کہا ہے بحر الرائق میں: فإنه (أي الشافعي) قال في مسنده: أخبرني مسلم بن خالد الزنجي، عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني، أنه ﷺ قال: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثاً، و قال في الحديث: بقلال هجر: قال ابن جريج: رأيت قلال هجر، فالقلة تسع فيه قربتين و شيئاً، و قال الشافعي: فالاحتياط أن تجعل قربتين و نصفا، فإذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس، اهـ. و هكذا في المحلى. و قال ابن طاهر الحنفي في مجمع البحار في تفسير القلة: الحب العظيم، وجمعه القلال، و في تفسير قلال الهجر فهي قرية بها القلال، اهـ. و قال الشيخ جلال الدين السيوطي في الدر الثمين: و القلة: الحب العظيم؛ لأنها تقل أي ترفع و تحمل، اهـ.

اور کہا شیخ عبدالحق حنفی نے شرح مشکاۃ میں: والقلة بضم القاف و تشديد اللام بمعنى الجرة العظيمة، أي الكوز الكبير الذي يجعل فيها الماء، و تسميتها بالقلة إما من جهة علوها و ارتفاعها، أو لأن الرجل العظيم يرفعها. و القلة اسم لكل مرتفع، منه قلة الجبل، وجمع القلة قلال، بكسر القاف، والمراد هاهنا قلال هجر بفتحتين، كما جاء صريحا في بعض روايات هذا الحديث، و أيضا كان المعروف في ذلك الزمان، فالظاهر وقوع التحديد به. والهجر اسم قرية ينسب إليه القلال. و قال ابن جريج: رأيت قلال هجر كان قلة منها قربتين، أو قربتين أو شيأ. و قال الشافعي، كان ذلك الشيء مبهما فأخذنا نصفا احتياطا، و كان القلتان خمس قرب، انتهى مختصرا. (معیار الحق)

(۱) ظروف آب: پانی کے برتن

اور مولف نے یہ جو کہا ہے: ''پس اشتراک مدفوع ہے تین وجہ سے، اول یہ کہ: حدیث نقل کی ہے، امام شافعی نے اپنی ''مسند'' میں کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے جب کہ ہو پانی بقدر دو قلوں کے ساتھ ''قلالِ ہَجَر'' کے، تو وہ نجس نہیں ہوتا''، اور اس مضمون کا بیان بحر الرائق کی عبارت سے کیا، اس کا **جواب** یہ ہے کہ وہ حدیث جو امام شافعی نے نقل فرمائی ہے، اس کی اسناد خود امام شافعی کو یاد نہیں، اور جب اسناد یاد نہیں تو احتمال ہے کہ اس حدیث کے راوی غیر مقبول ہوں یا غیر معروف۔ پس حدیث مستور و مجہول ہوئی۔ اور مستور الحال اور مجہول کی حدیث قوت کے بغیر مقبول نہیں۔

قال صاحب ''البحر الرائق'':

''قال المحقق في ''فتح القدير'': فالمعول عليه الاضطراب في معنى القلة؛ فإنه مشترك، يقال على الجرة، والقربة، و رأس الجبل، و ما فسر به الشافعي منقطع؛ للجهالة؛ فإنه قال في ''مسنده'': أخبرني مسلم بن خالد، عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني، أنه ﷺ قال: ((إِذَا كَانَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثاً)) ، و قال في الحديث: بقلال هجر: قال ابن جريج: رأيت قلال هجر، فالقلة تسع قربتين أو قربتين و شيئاً، قال الشافعي: فالاحتياط أن تجعل قربتين و نصفا، [فإن كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس إلا أن يتغير. و هجر: بفتح الهاء والجيم: قرية بقرب المدينة] فثبت بهذا أن حديث القلتين ضعيف'' اهـ[1].

''و قال في ''النهاية'':

''قلنا: هذا ضعيف، فقد قال الشافعي في ''كتابه'': بلغني بإسناد لا يحضرني من ذكره، و مثل هذا دون المرسل'' اهـ.

اور اگر یہ کہو: ابن خزیمہ اور ابن ماجہ نے حدیثِ مذکور کی تصحیح کی ہے، پس ضعیف کیوں کر ہوگی؟ تو اس کا **جواب** ہم پہلے دے چکے ہیں کہ ان محدثین کی تصحیح بعض طرق اسناد کی طرف راجع ہے، اور ضعف کا حکم متن و معنی میں اضطراب کے سبب کیا گیا ہے۔

قال العلامة ابن نجيم في ''البحر'':

''فإن قلت: قد صححه ابن ماجه، و ابن خزيمة، و الحاكم، و جماعة من أهل الحديث، قلت: من صححه اعتمد بعض طرقه، و لم ينظر إلى ألفاظه، و مفهومه ؛ إذ ليس هذا وظيفة المحدث، والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه؛

(۱) البحر الرائق، ج:۱، ص:۱٤۹، زکریا بك ڈپو، دیو بند، ۱۹۹۸م.

إذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتویٰ والعمل بالمدلول. و قد بالغ الحافظ عالم العرب أبو العباس ابن تيمية في تضعيفه، و قال: يشبه أن يكون الوليد بن كثير غلط في رفع الحديث، و عزوِه إلى ابن عمر؛ فإنه دائما يفتي الناس و يحدثهم عن النبي ﷺ، والذي رواه معروف عند أهل المدينة وغيرهم، لاسيما عند سالم ابنه، و نافع مولاه، و هذا لم يروه عنه، لا سالم و لا نافع، و لا عمل به أحد علماء المدينة. و ذكر عن التابعين ما يخالف هذا الحديث، ثم قال: فكيف تكون هذه سنة رسول الله ﷺ مع عموم البلویٰ، و لا ينقلها أحد من الصحابة، و لا التابعين لهم بإحسان، إلا رواية مختلفة مضطربة، عن ابن عمر لم يعمل بها أحد من أهل المدينة، و لا أهل البصرة، و لا أهل الشام، و لا أهل الكوفة" اهـ[1].

أقول: وما قيل: رواية الشافعي منقطع للجهالة، و وجهه ماقال الشافعي بإسناد لا يحضرني، بلا تسمية الرواة، فلم يعلم أن رواته عدول أو لا، فهو مدفوع بأن الشافعي و إن ترك تسمية الرواة لكنهم عدول عنده، والشافعي معدل لهم بدليل العمل على روايتهم، و قد صرح في رد المحتار نقلا عن التحرير وغيره: أن عمل المجتهد على رواية تصحيح لها، و أطال أن الشافعي من أئمة التعديل والجرح، فكيف اجترء على زعم جهالة رواة روايته؟ فإن قلتم: إن تعديل الشافعي غير مسلم و رواته مجروحون، فهذا يحتاج إلى بيان و إثبات جرح رواتها، و إلا فناهيك تعديل معدل أي مستدل. (معيار الحق)

اور یہ جو مولفِ معیار عربی بولا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: "یہ جو کہا گیا ہے کہ: امام شافعی کی روایت جہالت کے سبب منقطع ہے، اور اس کا سبب یہ ہے کہ امام شافعی نے اس روایت میں فرمایا: "بإسناد لا يحضرني" راویوں کا نام لیے بغیر، تو یہ معلوم نہیں ہوا کہ اس حدیث کے راوی عادل ہیں یا نہیں۔ تو اس کا دفع اس طرح ہے کہ امام شافعی نے اگرچہ راویوں کا نام چھوڑ دیا، لیکن وہ راوی ان کے نزدیک عادل ہیں، اور امام شافعی ان کی تعدیل کرنے والے ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے ان کی روایت پر عمل کیا ہے۔ اور شامی میں "تحریر" سے نقل کیا ہے کہ مجتہد کا کسی حدیث پر عمل کرنا اس حدیث کے لیے تصحیح ہے، انتہی"

اس میں **اولاً**: یہ ہے کہ محدث کا اسناد حدیث کو ترک کرنا دو طرح پر ہے: ایک یہ کہ اسناد محفوظ ہے، لیکن اس کی نظر میں حدیث کے تمام راوی ثقہ اور عادل ہیں، اور اس راوی نے راویوں کی عدالت و ثقاہت پر اعتماد کر کے ان کا ذکر نہ کیا، اس نظر سے کہ جو راوی تزکیہ، تعدیل، جرح اور تضعیف کے محتمل ہوں، ان کا ذکر کر دینا مناسب ہے، تاکہ اہل تنقید ان کے احوال میں تنقیح کر لیں، اور امتیازِ عدالت وغیرہ حاصل ہو جائے۔ اور جس وقت رواۃ حدیث،

(۱) البحر الرائق، ج:۱، ص: ۱۵۰، زکریا بك ڈپو، دیو بند، سهارن پور.

راوی کے علم میں قطعاً اور حتماً ثقہ اور معتمد ہیں، تو بیان کی حاجت نہیں۔ اور امام شافعی کا حدیثِ مذکور کی اسناد کو ترک کر دینا اس قسم سے نہیں، اس لیے کہ انھوں نے خود صراحت فرمائی ہے کہ مجھے اس کی اسناد یاد نہیں ہے، تو جب اسناد یاد نہ ہوگی، تو حفظ، عدالت اور وثوق رواۃ کیوں کر معلوم ہوگا؟

ترک اسناد کا دوسرا طریقہ وہ ہے جو امام شافعی سے اس روایت میں واقع ہوا ہے، یعنی اسناد کے یاد نہ ہونے کے سبب اسناد کا ذکر نہ کر سکے، اب اس محل میں یہ احتمال ممکن نہیں کہ امام شافعی کے نزدیک حدیثِ مذکور کے رواۃ عادل تھے، جس کی بنا پر انھوں نے ترک اسناد کر دیا، اور یہ ترک مضر نہیں، یہاں پر یہ اس لیے ممکن نہیں کہ امام شافعی کو اسناد محفوظ ہی نہ تھی، تعدیل اور توثیق رواۃ تو اسناد کے ذکر و حفظ کے بعد ہو سکتی ہے، جب اسناد ہی محفوظ نہ ہوئی تو تعدیل کس کی کی جائے گی؟ — اور امام شافعی کا ائمۂ جرح و تعدیل سے ہونا کیا نفع دے گا؟ اور "تحریر" کا قول یہاں پر کیوں کر منطبق ہو سکے گا؟

ثانیاً: بر تقدیرِ تسلیم اس امر کے (کہ یہ حدیث قسم اول سے ہے، جو محدثین کی اصطلاح میں مرسل کہی جاتی ہے) کہا جاتا ہے کہ: اس حدیث کو قبول کرنا خود مذہبِ امام شافعی کے خلاف ہے، اس لیے کہ ان کا مذہب جمہور علماے مجتہدین کے مخالف یہ ہے کہ "حدیث مرسل کو جب تک کوئی دوسری حدیث اس کی معاضد اور موید نہ ہو قبول نہیں فرماتے" اور اس محل میں کوئی دوسری حدیث اس کی موید موجود نہیں، تو پھر کس طرح قبول کی جائے۔

قال في "شرح نخبة الفكر":

"و قال الشافعي: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر، يباين الطريق الأولىٰ، مسندا كان أو مرسلا؛ ليترجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الأمر" اهـ [1].

"و قال في "التفسير النيشاپوري":

"و أما تقدير الشافعي بالقلتين بناءً على قوله ﷺ: « إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قُلَّتَيْنِ لَمْ يَحْمِلْ خُبْثاً » فضعيف؛ لأن راويه مجهول، فإن الشافعي لما روىٰ هذا الخبر، قال: أخبرني رجل... فيكون الحديث مرسلا، والمرسل عنده ليس بحجة، سلمناه لكن القلة مجهولة، فإنها تصلح للكوز، وللجرة، و لكل ما يقل باليد، و هي أيضا اسم لهامة الرجل، و لقلة الجبل، سلمنا لكن في متن الخبر اضطراب" اهـ بقدر الحاجة [2].

(۱) نزهة النظر، باب: المرسل، ص: ۵۱، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور.

(۲) غرائب القرآن و رغائب الفرقان على هامش تفسير الطبري، ج:۱۹، ص:۲۳، المطبعة الميمنية، مصر.

ثالثاً: یہ کہ ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ اس حدیث کو قبول کرنا مذہب شافعی کے موافق ہے، لیکن ہم کہیں گے کہ "من قلال هَجر" کا لفظ متن حدیث میں محفوظ نہیں ہے، اور اس کی روایت صرف مغیرہ بن سقلاب سے ثابت ہے، اور وہ منکر الحدیث تھے۔

قال العلامة ابن الهمام:

"قال ابن عدي: قوله في متنه: "من قلال هجر" غير محفوظ، لا يذكر إلا في هذا الحديث من رواية مغيرة بن سقلاب، يكنیٰ أبا بشر، منكر الحديث" اهـ [1].

اس سے مولف کا یہ قول ساقط ہو گیا:

"مراد اس حدیث میں قُلّہ سے مٹکا هَجر کا ہے، جیسا کہ بعض روایات میں مصرح آیا ہے"۔

رابعًا: یہ کہ ہم نے یہ بھی تسلیم کر لیا کہ: "من قلال هَجَر" کا لفظ متن حدیث میں ہے، لیکن "قلال هَجَر" کوزہ، ٹھلیا اور مٹکے کو شامل ہے، جو "هَجَر" میں بنتے تھے، تو یہ کیوں کر متعیّن ہوا کہ کوزہ اور ٹھلیا مراد نہیں، اور مٹکا ہی مراد ہے؟

اور یہ کہنا کہ: "قلال هَجَر" معروف تھے اس زمانے میں" — بلا سند و برہان، دعوائے محض ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ " قلال هَجَر" بمعنی کوزہ اور ٹھلیا، اور پانی کو قامتِ انسان اور رَاسِ جَبَل کے ساتھ مقدر ماننا یہ سب اس زمانے میں معروف تھے، لہذا اس شہرت کے ساتھ چند احتمالات میں سے ایک کی تعیین قابل التفات نہیں۔

قلتین کی توجیہ میں مولفِ معیار کی غلطی

> دوسری وجہ کہ دافع ہے وجود اشتراک کو اس حدیث میں درمیان چھوٹی ٹھلیا اور بڑے مٹکے کے، یہ ہے کہ اگر بڑا مٹکا مراد نہیں تھا تو حاجت اختیار کرنے اور بولنے دو قلوں کے کیا تھی؟ ایک قلہ کبیر کہہ دینے میں دو صغیر آسکتے تھے، جیسا کہ کہا ابن حجر نے فتح الباری میں: الفصل بالقلتين أقوىٰ لصحة الحديث فيه، و قد اعترف الطحاوي من الحنفية بذلك، لكنه اعتذر عن القول به بأن القلة في العرف تطلق على الكبيرة والصغيرة كالجرة، و لم يثبت من الحديث تقديرهما فيكون مجملا فلا يعمل به، و قواه ابن دقيق العيد لكن استدل له غيرهما، فقال أبو عبيد القاسم بن سلام: المراد القلة الكبيرة إذ لو أراد الصغيرة لم يحتج إلى ذكر العدد، فإن الصغيرتين قدر واحدة كبيرة، و يرجع في الكبيرة إلى العرف عند أهل الحجاز. و الظاهر أن الشارع قدرهما على سبيل التوسعة، والعلم محيط بأنه ما خاطب الصحابة إلا بما يفهمون، فانتفى الإجمال. اهـ. (معیار الحق)

(۱) فتح القدير، كتاب الطهارت، باب: الماء الذي يجوز به الوضوء، ج:۱، ص: ۸۲، مركز أهل سنت بركات رضا، گجرات.

اور وہ جو وجہ جواب ثانی میں یہ کہا ہے کہ: "قلّہ مشترک ٹھہرا درمیان چھوٹی ٹھلیا اور بڑے مٹکے کے، پس اگر اس جگہ بڑا مٹکا مراد نہ تھا تو دو قلوں کے بولنے کی حاجت کیا تھی؟ ایک قُلّۂ کبیر کہ دینے میں دونوں آسکتے تھے، انتہی" —

اولاً: تحقیق سابق سے اس کا دفع ہو چکا؛ اس لیے کہ یہ امر ثابت ہو چکا کہ اس جگہ قلّہ کو قامت انسان، رَاس جَبَل، کوہان شتر اور کوزۂ صغیرہ کے معنے میں بھی لے سکتے ہیں۔ اور گہرائی کے اعتبار سے مذکورہ چیزوں کے ساتھ پانی کا اندازہ کرنا ممکن بلکہ واقع ہے، چناں چہ دیکھو! آب دریا وغیرہ کو گہرائی میں قامت انسان کے ساتھ اندازہ کرتے ہیں، اور کہتے ہیں: "دو قد آدم پانی تھا، یا تین قد آدم"۔ اور اسی طرح کہتے ہیں: "ہاتھی ڈُباو پانی ہے"۔ یا "ایک نیزا پانی ہے"۔ اور حدیثِ قلّتین میں سائل نے جنگل کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا، اور وہ برکوں[1] اور گڑھوں میں ہوا کرتا تھا، لہذا اس کا اندازہ، قامت انسان کے ساتھ ہی مناسب ہے۔

قال في "العناية":

"ثم نقول أراد بالقلة قامة الرجل؛ لأنه ذكر القلة؛ لتقدير الماء في الحياض، والماء في الحياض إنما يقدر بالقامة، لا بالجرار" اھ.

لہذا قلّہ کو چھوٹی ٹھلیا اور بڑے مٹکے کے درمیان ہی مشترک مان کر جواب مرتب کرنا اور باقی احتمالات کو بلا وجہ اڑا دینا ساقط ہے۔

ثانیاً: ہم نے تسلیم کر لیا کہ قلّہ انھیں دونوں کے درمیان مشترک ہے، لیکن یہ کیوں کر مانا جائے کہ ھَجَر کا ایک بڑا مٹکا ھَجَر کے دو ٹھلیوں کی مقدار ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ مثلاً ڈیڑھ، یا تین، یا چار ٹھلیا کے بقدر ہو۔ پس ایک مٹکا کہ دینے میں علی التعیین دو ٹھلیوں کے پانی کی مقدار کا بیان میں آجانا صحیح نہ ہوا۔ اور اس طریق کے بعض وجوہ مشترک کے ساتھ متعیّن نہ ہوئی، اور بعض حنفیہ کا قول اور ابن دقیق العید شافعی کی تقویت بعض حنفیہ کے قول کے لیے، قدح سے سالم رہا۔ اور ابو عبید القاسم بن سلام کا قول ساقط ہوا، جو کہتے تھے کہ: "اگر قلّۂ صغیرہ مراد ہوتا تو ذکر عدد کی حاجت نہ ہوتی، اس لیے کہ دو صغیرہ بقدر ایک کبیرہ کے ہوتے ہیں" — یہ اس لیے ساقط ہوا کہ دو صغیرہ کو علی التعیین دو کبیرہ کی مقدار قرار دینا فرض محض اور خیالِ خام ہے، اس پر کوئی دلیل و برہان نہیں۔

ثالثاً: یہ کہ اب یہ بھی تسلیم کیا کہ ایک بڑا مٹکا دو ٹھلیوں کے برابر ہے، اور ایک مٹکا اور دو ٹھلیوں کے معنی ایک ہیں، لیکن بیان کے درمیان شارع پر یہ کب لازم ہے کہ جب تثنیہ اور واحد کے معنی ایک ہوں تو وہاں پر شے واحد کو اختیار کرے، اور تثنیہ کو نہ ذکر کرے؟ ممکن ہے کہ اعراب بادیہ کے نزدیک قلّہ بہ معنی ٹھلیا کی شہرت کے اعتبار سے، یا کسی اور مصلحت سے تثنیہ ذکر کرنا اختیار فرمایا ہو۔

(۱) برک: حوض

وجہ تیسری یہ کہ جب کہ حدیث میں قلہ کے چار معنوں کا احتمال ہوا، پانی پینے کی چیز، ٹھلیا صغیرہ، اور مشک، اور بڑا مٹکا۔ تو ہم اگر اعتبار کریں پانی پینے کی چیز کو یعنی پیالہ وغیرہ ٹھلیا کو یا مشک، تو اس میں شک رہتا ہے کہ شاید مٹکا مراد ہو۔ اور اگر مٹکا بڑا، ہجری مقدار اڑھائی مشک حجازی کے، معین کریں تو اس میں پانی پینے کی چیز کا مقدار بھی آجاتا ہے، اور ٹھلیا کا مقدار بھی موجود ہے، اور مشک بھی آگئی۔ غرض کہ مٹکا بڑا مراد رکھنا بالیقین اختلاف سے نکالتا ہے، اور سب معانی لفظ مشترک کے کو محیط اور متضمن ہے؛ اس لیے یہی متعین ہوا، و قد قال رسول اللہ ﷺ: دع ما یر یبك إلى ما لا یر یبك.

اگر کہو کہ قلہ چوٹی پہاڑ کو بھی کہتے ہیں: پس معنی محیط اور متضمن سب معانی وہی ہے، اور بڑا مٹکا متضمن اس کا نہیں۔ تو جواب اس کا یہی ہے کہ اگرچہ قلہ پہاڑ کی چوٹی کو کہتے ہیں، لیکن اس حدیث میں درباب تحدید پانی کے یہ معنی نہیں ہوسکتے واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے۔ حالاں کہ اس میں پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے نہ تھا، اور باوجود اس کے آں حضرت ﷺ نے اس کو نجاست پڑنے سے بھی نجس نہیں قرار دیا اور فرمایا کہ یہ پاک ہے، جیسا کہ سابق میں گذرا۔ (معیار الحق)

اور وہ جو جواب کی وجہ ثالث میں لکھا ہے: ”بڑا مٹکا مراد لینے میں ٹھلیا، پیالے اور مشک کے سارے احتمالات آجاتے ہیں، بخلاف ٹھلیا وغیرہ کے کہ اس میں مٹکا نہیں آتا، اس لیے بڑا مٹکا مراد لینا متعیّن ہوا، اھ خلاصة کلامه“.

اس کا **جواب** یہ ہے کہ اگر لفظ ایک شے محیط اور اشیاے محاطہ کے درمیان مشترک ہو تو ظاہر ہے کہ شے محیط کا معنی مراد لینے میں وہ اشیاے محاطہ بھی ضرور آجائیں گی، پس چاہیے کہ ایسا اشتراک صحیح ہی نہ ہو، اس لیے کہ معانیِ محاطہ کے احتمال کی یہاں گنجائش نہیں۔ اور اہلِ لسان عرب میں سے کسی نے بعض کے لیے بعض کے احاطہ کو بعض معانیِ مشترک کے لیے قرینۂ تعیین نہیں گردانا۔ اور جب شارع کو اس پانی کا اندازہ بیان کرنا منظور ہے جو وقوعِ نجاست سے نجس نہ ہو، اور وہ مقدار بہ قدر دو ٹھلیوں کے محتمل ہے، تو دو ٹھلیوں کی مقدار کا احتمال مٹکے سے احاطہ کر لینے سے ساقط نہیں ہوسکتا۔ اور بلا شبہہ اس پر یہ اعتراض وارد ہے کہ اگر قلّہ کو رَاسِ جَبَل کے معنی میں لیں تو اس میں قُلّہ کے معانی کے جملہ احتمالات مندرج ہوجائیں گے، تو اگر بعض معانی مشترک کے محیط ہونے کی وجہ سے لفظ مشترک میں اسی محیط کو مراد لینا، متعیّن ہوجاتا ہے، تو چاہیے کہ اس جگہ قُلّہ بمعنی رَاسِ جَبَل ہی مراد لیں۔

اور مولف کا یہ دفع ”اس حدیث میں معنٰی رَاسِ جَبَل کے نہیں ہوسکتے، واسطے ثبوت حدیث بیر بضاعہ کے، حالاں کہ اس میں پانی بقدر چوٹی پہاڑ کے نہ تھا، اور باوجود اس کے آں حضرت ﷺ نے اس کو نجاست پڑنے سے نجس نہیں قرار دیا، انتہیٰ“ — کافی نہیں۔ اس لیے کہ **اولاً**: تو ہم بیر بضاعہ کو غیر جاری تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ اس کا پانی جاری تھا، تو ٹھہرے ہوئے پانی کو جاری پر کیوں کر قیاس کر سکیں گے؟

ثانیاً: ہم نے تسلیم کیا کہ بیر بضاعہ کا پانی جاری نہ تھا، اس پر یہ کہا جائے گا کہ حدیث صحیح:

«لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ...إلخ[1]»، اور حدیث:« إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِيْ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ...إلخ[2]» بیر بضاعہ کی حدیث کے ساتھ منافات ظاہرہ رکھتی ہے، اور دونوں مذکورہ حدیثوں کے ساتھ حدیث بیر بضاعہ کے منسوخ ہونے کا احتمال راجح ہے، کما مر. توپھر اس کے سبب قلّہ کا رَاسِ جَبَل کے معنی میں صحیح نہ ہونا کیسے ممکن ہے۔

اور سوال بھی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تھا، نہ چوٹی پہاڑ سے۔ ع برین عقل ودانش بہ باید گریست۔
پس ثابت ہوا کہ حدیث قلتین کی صحیح اور ثابت ہے از راہ اسناد کے بھی، اور تصریحات ائمہ جرح اور تعدیل سے بھی،
اور یہی قابل ہے عمل کے، اور کسی طرح اس میں جرح اور خدشہ نہیں، اور نہ مخالف اجماع کے، اور نہ مضطرب الاسناد والالفاظ
والمعنیٰ، اور نہ مشترک درمیان معانی کثیرہ کے۔فالحمد لله على توفيقه و إلهام الحق بتحقيقه. اب مولف کی ایک اور وجہ
کا جواب دیا جاتا ہے۔ بعد اس کے عشرئی عشری کی خدمت گذاری سے شرف حاصل کیا جائے گا۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا کہ:"سوال بھی فلاۃ اور صحرا کے پانی سے تھا، نہ چوٹی پہاڑ سے" اور اس پر یہ مصرع لکھا:

ع برین عقل ودانش بباید گریست — انتہیٰ"

منصفین ذرا توجہ فرمائیں کہ مولف نے اس جگہ یہ مصرع لکھ کر کس قدر اپنا علم وفہم اور دین داری وتہذیب کا اظہار کیا ہے! کیا قُلّہ کو رَاسِ جَبَل کے معنی میں لینے سے رَاسِ جَبَل سے سوال ہوجائے گا! عجب فہم ہے! پھر اس پر غیر کی نافہمی کا دعویٰ عجیب تر ہے! حدیثِ مذکور میں تو یہ ہے کہ سائل نے اس پانی کی نجاست یا طہارت کے بارے میں سوال کیا جو صحرا میں ہوتا ہے، اور اس میں درندے وغیرہ پانی پیتے ہیں، رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے جواب میں فرمایا: اگر پانی بقدر دو قلوں کے ہو تو نجس نہ ہوگا۔ اب تاویل کرنے والا کہتا ہے کہ یہاں پر دو قلوں سے مراد یہ ہے کہ اگر پانی پہاڑ کی دو چوٹی کے بقدر ہو تو نجس نہ ہوگا۔ اب یہاں پر "مولف مجتہد" کو یہ احتمال کیسے پیدا ہوا کہ اس توجیہ کے قائل نے اس سے یہ سمجھا ہے کہ رَاسِ جَبَل کے بارے میں ہی سوال تھا؟ اور اگر ایسی ہی بے انصافی ٹھہری تو وہ قائل بھی کہے گا: تم نے جو قُلّہ کو مٹکے کے مَعنے میں لیا، اس پر بھی یہ وارد ہے کہ سوال تو صحرا کے پانی سے تھا، ھَجَر کے مٹکوں سے نہ تھا، تم نے ھَجَر کے مٹکے ہی کیوں مراد لیے؟

(۱) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، ج:۱، ص: ۳۷، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور./ الصحيح لمسلم، باب النهي عن البول في الماء الراكد، ج ۱، ص: ۱۳۸، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور./ جامع الترمذي، أبواب الطهارة، باب: كراهية البول في الماء الراكد، ج:۱، ص: ۱۱، مجلس البركات. / سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، ج: ۱، ص: ۲۲٦، مكتبة أبي المعاطي

(۲) الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ج ۱، ص: ۱۳۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور./ جامع الترمذي، أبواب الطهارة، باب: ما جاء في سور الكلب، ج:۱، ص: ١٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ./ سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب: سور الكلب، ج:۱، ص: ۳۷/ سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة، غسل الإناء من ولوغ الكلب، ج: ۱، ص: ۳۰.

ثالثاً: یہ کہ ہم نے تسلیم کرلیا کہ حدیث مذکور میں قلّہ کو حدیث بیر بضاعہ کے سبب رَاسِ جَبَل کے معنی میں نہیں لے سکتے، لیکن قامتِ انسان، کوہانِ شتر اور ہر شے سے اعلیٰ کا احتمال تو بیر بضاعہ کے منافی نہیں ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک معنی، قلّہ کے باقی احتمالات کو محیط ہے، تو ان میں سے کوئی معنی مراد لیا جائے اور قلّہ کو مٹکے کے معنی میں متعیّن نہ کیا جائے، پس یہ بات ثابت ہوئی کہ حدیثِ قلّتین ہرگز قابلِ حجت نہیں، اور مولفِ معیار کے دعوے باطل ہوئے، اور حق واضح ہوگیا، فللہ سبحانہ الحمد علی ذلك.

حدیثِ قلّتین کے قابل عمل نہ ہونے کی ایک اور وجہ

قال: (صاحب التنویر) اور ایک وجہ اور قلتین کی حدیث پر عمل نہ کرسکنے کی یہ ہے کہ تحقیق یہ حدیث: إن رسول الله ﷺ قال: الماءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ [أبو داؤد: ٦٧] حدیثِ قلّتین سے صحیح تر ہے، یہاں تک کہ بخاری نے صحیح بخاری میں حدیثِ قلّتین کے خلاف اور حدیث: الماءُ طَهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ کے موافق باب منعقد کیا ہے، کہ عبارت اس کی یہ ہے: باب ما يقع من النجاسات في السمن والماء، قال الزهري: لا بأس به ما لم يتغير طعم أو ريح أو لون، اھ. اور یہ مذہب ہے امام مالک کا اور ان کے اتباع کا، پس ہوگی حدیث قلتین کی معارض حدیث: الماء طهور لا ينجسه شيء کے۔ اور نہیں ممکن حمل کرنا حدیث: الماء طهور لا ينجسه شيء کا اوپر حدیث قلتین کے، یعنی یوں کہا جائے کہ مراد حدیث: الماء طهور لا ينجسه شيء سے قدر قلتین کے ہے۔ سو یہ نہیں ممکن؛ اس لیے کہ حدیث قلتین کی ضعیف ہے، اور حدیث: الماء طهور لا ينجسه شيء کی صحیح ہے اس سے۔ پس اگر مراد لی جائے حدیث: الماء طهور لا ينجسه شيء سے قدر قلتین کے، تو لازم آئے گا باطل کردینا عموم حدیث اقویٰ کا ساتھ حدیث ضعیف کے، اور یہ باطل ہے بالاتفاق۔ پس ہوگی حدیث قلتین کی متروک العمل ساتھ حدیث: الماء طهور لا ينجسه شيء کے۔

أقول: اولاً: تو حدیث: الماءُ طَهُوْرٌ... میں لفظ 'ماء' کا عام ہی نہیں، بلکہ معہود بعہد خارجی ہے، اس لیے کہ یہ اسم جنس معرف باللام ہے، اور اسم معرف باللام عام اس وقت ہوتا ہے، جب کہ عہد نہ ہو، جیسا کہ مسلّم الثبوت میں کہا: و منها الموصولات و الجمع المحلی، والمضاف، واسم الجنس كذلك حيث لا عهد، اھ. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: ایک وجہ اور قلتین کی حدیث پر عمل نہ کرسکنے کی یہ ہے، الخ۔

قال مولف المعیار: اولاً: تو حدیث: الماءُ طَهُوْرٌ... میں لفظ "ماء" کا عام ہی نہیں، الخ۔

اقول: بعض علمائے حنفیہ نے جو یہ فرمایا کہ: سوال کے درمیان ذکر کے قرینے کے ساتھ، حدیث: الماءُ طَهُوْرٌ... إلخ میں "لام" عہد خارجی ہے، اور "لامِ عہد" بہ نسبت "لامِ جنس و استغراق" کے مرجح ہے، پس حدیث میں ماء مذکور عام نہ ہوگا۔

راقم الحروف کہتا ہے کہ اتنی بات مسلّم ہے کہ حدیثِ مذکور میں عموم ماء مراد نہیں، لیکن اس جہت سے نہیں کہ اس پر داخل ہونے والا لام عہد خارجی کے لیے ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ اس حدیث اور حدیثِ مستیقظ اور حدیث: لا یبولن... إلخ میں تعارض واقع ہوا، تو رفع تعارض کے سبب لفظ "ماء" کو جو عام تھا، خاص پر محمول

کرلیا، اور جس وقت "ماء" کا لفظ لامِ استغراق کے دخول کے سبب عام ہوا، اگرچہ مجتہد نے رفع تعارض کے لیے اپنے اجتہاد کی بنا پر اس کی تخصیص کرلی، تو لفظ منصوص کے عام ہونے کے سبب حدیثِ قلّتین کے معارض ہوا، اور حدیثِ قلّتین ضعیف ہونے کے باعث (جس کا بیان مفصلاً گذر چکا) اس کی مخصص نہیں ہوسکتی۔ تو بالضرور بحکم تعارض (کہ راجح کو ترجیح دی جاتی ہے، اور مرجوح کو ترک کیا جاتا ہے) حدیثِ قلّتین پر عمل ترک کیا جائے گا۔ مولفِ تنویر الحق کے کلام کا یہی مطلب ہے۔

قال في "العناية":

"فإن قلت: العبرة عندنا لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب، فكيف اختص عموم قوله عليه السلام: ((الماءُ طُهُوْرٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ)) بسببه الذي كان ورود الحديث في حقه هو بير بضاعة؟ قلت: إنما لا يخص عموم اللفظ بسببه، إذا لم يرد ما يخصصه مثله في القوة، و قد ورد هاهنا ما يخصصه، و هو يساويه في القوة، و هو حديث المستيقظ، و قوله عليه السلام: ((لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْماءِ الدَّائِمِ...إلخ))، و إنما خصصناه بهذين الحديثين؛ دفعا للتناقض، و ذلك لأن الحديثين إذا تعارضا، و جهل تاريخهما، يجعلان كأنهما وردا معا، ثم بعد ذلك إن أمكن العمل بهما يحمل كل واحد منهما على موضع يمكن، و إن لم يمكن العمل يطلب الترجيح، و إن لم يمكن الترجيح يتهاتران، و هاهنا أمكن العمل بها، بشهادة نقلة الأحاديث على ما قلنا، فعملنا كذلك لهذا، فكان هذا من باب الحمل لدفع التناقض، لا من باب التخصيص بالسبب"، اهـ. و هكذا في "البحر" ناقلا عن "السراج الهندي" و صاحب "المعراج".

لام تعریف میں اصل، عہد ہے یا استغراق؟

اور کہا توضیح میں: و منها، أي من ألفاظ العام المفرد المحلى باللام إذا لم يكن للمعهود. اور ایسا ہی سب کتابوں میں اصول کی لکھا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اسم معرف باللام میں اصل عہد خارجی ہے، تو جب تک کوئی قرینہ مقتضی عموم کا متحقق نہ ہوگا، ہرگز اس کو عام نہ کہیں گے۔ جیسا کہ کہا توضیح میں: اعلم أن لام التعريف إما للعهد الخارجي، أو الذهني، و إما للجنسية، أي للجنس، و إما لتعريف الطبيعة، لكن العهد هو الاصل، ثم الاستغراق، ثم تعريف الطبيعة؛ لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام، فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة. والفائدة الجديدة إما تعريف العهد، أو استغراق الجنس، و تعريف العهد أولى من الاستغراق؛ لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجا أو ذهنا، فحمل اللام على ذلك أولى من حمله على جميع الأفراد؛ لأن البعض متيقن، والكل محتمل، اهـ. اور کہا تلویح میں: إذا تمهد هذا فنقول: الأصل، أي الراجح هو العهد الخارجي، لأنه حقيقة التعيين و كمال التمييز ثم الاستغراق...إلى آخر ما قال من تحقيق و تدقيق، مع الجرح على بعض كلام صدر الشريعة. (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے "توضیح تلویح" سے جو یہ نقل کیا ہے: "اصل لامِ تعریف میں عہد ہے" اس کا معنی یہ ہے کہ فائدۂ جدیدہ کے حصول کے اعتبار سے لامِ عہد راجح ہے۔ چناں چہ اس کی دلیلِ مذکور اس پر دلالتِ صریحہ رکھتی ہے، اور جس جگہ شمولِ افراد مقصود ہو تو شمولِ افراد کے اعتبار سے لامِ استغراق کو ترجیح حاصل ہے۔

استغراق کی ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لامِ عہد میں لام کے مدخول کا مذکور، یا معلوم ہونا ضروری ہے، بخلاف استغراق کے، تو لامِ عہد کی دلالت قرینے کا محتاج ہوئی، اور لامِ استغراق بلاقرینہ دلالت کرنے والا ہوا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ شارع کے استعمالات میں استغراق ہی اصل ہے، اس لیے کہ شارع کا مقصود مکلفین کے لیے حکم کو عام کرنا ہے، جب کہ عہد خارجی اس کے منافی ہے۔

قال في "مسلّم الثبوت": و "شرحه" لبحر العلوم:

"ثم الراجح العهد الخارجي؛ لإفادته فائدة جديدة، و كون الذكر سابقا قرينة عليه، ثم الراجح الاستغراق؛ للأكثرية في موارد الاستعمال، خصوصا في استعمال الشارع"، اهـ[1].

و قال بحر العلوم في "شرحه":

"ثم المختار عند جماهير مشايخنا، بل مشايخ الشافعية و المالكية أيضا، بل والحنبلية أيضا على ما هو الظاهر، أن المدخول حقيقة في الاستغراق عند مقارنة اللام، كما أن بدونها للفرد المبهم" اهـ[2].

تو جس وقت استعمالات شارع میں "لام" واقع ہوا، اور اس میں عموم مقصود ہے، اور ائمۂ اربعہ کے نزدیک استغراق کا حقیقت ہونا مختار ہے، تو یہی راجح ہے۔ اور عہد خارجی کے راجح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ شارع کے استعمال کے علاوہ عہد راجح ہے، بشرطے کہ معہود پہلے مذکور ہو، یا مخاطب کو معلوم ہو۔ اور استعمال شارع میں لامِ استغراق راجح اور حقیقت ہے، لہٰذا ہمارے کلام اور صاحبِ تلویح کے کلام میں منافات لازم نہ ہوئی، اور مولف کا اعتراض دفع ہوا۔

---

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثانية، الفصل الثالث في تعريف الحقيقة و تقسيمها، مسئلة: اللام للإشارة إلى المعلومية، جلد: ۱، ص: ۲۳۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) فواتح الرحموت،، المقالة الثانية، الفصل الثالث في تعريف الحقيقة و تقسيمها، مسئلة: اللام للإشارة إلى المعلومية، جلد: ۱، ص: ۲۳۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

غرض کہ عہد خارجی بالاتفاق اصل ہوتا ہے اسم معرف باللام میں، جب تک کوئی قرینہ عموم کا نہ ہو،

پس ہم کہتے ہیں ساتھ توفیق اللہ کے: الماء طهور اس حدیث میں یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ پانی جس سے تم سوال کرتے ہو (یعنی پانی بیر بضاعہ کا) وہ پاک ہے، اور ظاہر ہے کہ پانی بیر بضاعہ کا قدر قلتین سے کم نہیں تھا، پس اس: الماء طهور سے پاکی اس پانی کی جو قلتین سے کم ہو، ثابت نہ ہوئی اور: الماء طهور کا حدیث قلتین سے تعارض نہ ہوا۔ اور واضح ہو کہ کئی حنفیوں کو بھی اس پر اقرار ہے کہ: الماء طهور میں عموم نہیں، بلکہ مراد اس سے پانی بیر بضاعہ کا ہے، ازاں جملہ حضرت مولف ظاہری حضرت قطب الدین خان صاحب دام اقبالہ کہ مقلد محمد شاہ کے ہیں، اپنے ترجمہ مشکاۃ مسمی بہ مظاہر حق میں فرماتے ہیں، تحت حدیث: الماء طهور کے، بعد بیان معنی بیر بضاعہ کے: پس پانی اس کا بہت تھا اور چشمہ دار تھا، بلکہ لکھا ہے علمانے کہ وہ جاری تھا اس وقت میں کہ راہ رکھتا تھا طرف باغ کے، مثل نہر جاری کے۔ اس کا حکم حضرت ﷺ سے پوچھا، جواب میں اس کے پانی کا حکم بیان فرمایا جو کہ مذکور ہوا۔ حاصل یہ کہ اس کی ظاہر عبارت سے کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ کنویں کا پانی پلید نہیں ہوتا، تھوڑا ہو یا بہت، بلکہ یہ جانے کہ یہ حکم پانی کثیر کا ہے۔ اور بعضے روایت میں ہمارے علما سے منقول ہے کہ کنواں چشمہ دار، حکم پانی جاری کا رکھتا ہے، انتہیٰ۔ اور اسی مظاہر حق میں تحت حدیث قلتین کے فرماتے ہیں: اور یہ جو حدیث بیر بضاعہ کی میں آیا ہے کہ: الماء طهور لا ينجسه شيء یعنی پانی پاک ہے، نہیں نجس کرتی کوئی چیز اس کو، اور اس کو دلیل اپنی ٹھہرایا اصحاب ظاہر نے مراد ساتھ اس پانی کے کہ کثیر ہے، انتهىٰ كلامه. اور ازاں جملہ ابراہیم حلبی حنفی ہیں، کہ شرح منیہ میں فرماتے ہیں: فعلم أن المراد به مورد النص، و هو بير بضاعة خاصة، انتهىٰ كلامه مختصرا. پس افسوس کا مقام ہے کہ تنویر الحق کے ترجمہ میں اپنی پہلی تحریر کو خواب خرگوش کر دیا، کیوں کہ وہاں تو اس حدیث میں عموم کو باطل کرتے ہیں، اور تنویر الحق میں بہ تقلید محمد شاہ کے ثابت کرتے ہیں! إنا لله و إنا إليه راجعون.

وازاں جملہ مولوی احمد علی سہارن پوری ہیں کہ بعض حواشی ترمذی میں فرماتے ہیں: فقال رسول الله ﷺ: إن الماء الالف واللام للعهد الخارجي، فتاو يله أن الماء الذي تسئلون عنه، فالجواب مطابقي لا عموم كلي، كما قاله مالك، اه. وازاں جملہ طحاوی ہیں کہ شرح معانی الآثار میں ایسا ہی کہتے ہیں۔ اور بہت علمائے حنفیہ نے یہ اقرار کیا ہے کہ یہ حدیث عموم پر نہیں، اگرچہ انھوں نے وجہ بالتخصیص پاک ہونے بیر بضاعہ کے، حدیث قلتین سے وہ نہیں بیان کی جو ہم نے بیان کی ہے۔ بلکہ کہا ہے کہ وہ بیر بضاعہ باغوں کی طرف جاری تھا، تو حکم میں نہر جاری کے ہوا۔ لیکن ہم نے سابق میں بہ ضمن تاویل حدیث زنجی کے ثابت کر دیا ہے کہ یہ بات یعنی جاری ہونا اس کا طرف باغوں کے غلط ہے، اور راوی اس کا واقدی ہے، کذاب، اور متروک اور واضع حدیثوں کا، اور مبطل حدیثوں کا، نزدیک ائمہ حدیث کے۔ کما مر عن التقريب للعسقلاني، و المختصر لنور الدين علي، و مجمع البحار لابن طاهر الحنفي. و بهذا التحقيق اندفع ما أورد على من قال بأن المراد من الماء في حديث الماء طهور لا ينجسه شيء، الماء الذي ورد عنه السوال، و هو ماء بير بضاعة، من أنه مخالف لقولهم: العبرة لعموم الألفاظ لا لخصوص المحل. و وجه الإندفاع غير خفي على من يعلم ألفاظ العام؛ لأنه إذا علم ألفاظ العام تيقن أن الماء في هذا الحديث ليس من ألفاظ العام، فإن كونه عاما موقوف على عدم كونه للعهد الخارجي الذي هو الأصل، و عدم كونه للعهد بلا قرينة العموم انتفاء الأصل، و هو كما ترى. فإذا تيقن أن الماء ليس من ألفاظ العموم في هذا الحديث جزم باندفاع الإيراد؛ لأنه بعد ثبوت عموم لفظ الماء، فافهم و لا تغتر من تمثيل بعض الأعلام بقاعدة: العبرة لعموم الألفاظ، بحديث الماء طهور، و بعد تحرير هذا التقريب رأيت ما في غنية المستملي شرح منية المصلي لإبراهيم الحلبي الحنفي في هذا التصوير، و وجدته موافقا لي ــــ

ـــفي التقرير، و هكذا نصه: و لا يقال: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب؛ لأنا نقول: لا نسلم عموم اللفظ، و إنما يكون لو كانت اللام للجنس أو للاستغراق، و هو ممنوع و لا دليل عليه بل هي للعهد؛ فإن الأصل أنه إذا أمكن جعل اللام للعهد لا تجعل لغيره، و قد أمكن هاهنا لذكره في السوال، فإن قول السائل: أنتوضأ من بير بضاعة، المراد به من ماءها قطعا، و دعوى كونه ﷺ استانف جوابا عاما يشتمل المسئول عنه وغيره، لا بد له من دليل، انتهىٰ كلام الحلبي.

اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث الماء طھور سے ہر پانی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے، تو کہا جائے گا کہ اس حدیث کے پانی عام سے وہ پانی جو کہ قلتین سے کم ہو مخصوص ہے۔ جیسا کہ نقل کیا ہے شیخ سلام اللہ حنفی نے بعض شافعیہ سے، چناں چہ کہا ہے محلی میں: ثم عموم حديث الماء طهور لا ينجسه شيء مخصوص بمفهوم حديث القلتين عند الشافعية، اھ. تو حدیث: الماء طھور کے یہ معنی ہوئے کہ ہر پانی جو کہ قلتین سے کم نہ ہو پاک ہے۔ اور اس میں بطلان عموم اقوی کا ساتھ حدیث ضعیف کے لازم نہیں آتا، جیسا کہ مولف نے کہا ہے۔ اس لیے کہ حدیث قلتین میں کسی طرح کا ضعف نہیں۔ اور یہ حدیث صحیح اور قوی اور جید ہے قابل عمل کے۔

تنبیہ: جب کہ ثابت ہو گیا کہ حدیث: الماء طھور کی اور حدیث قلتین کی معارض نہیں اور دونوں کا محل ایک ہی ہے تو وہ حدیثیں جو مولف نے اپنی سند میں پیش کی ہیں یعنی حدیث: و لوغ الكلب اور حدیث: إذا استيقظ، اور حدیث: نهي عن البول في الماء الدائم اور سوائے اس کے اور کچی پکی روایتیں جو دلالت کرتی ہیں پانی کے نجس ہونے پر، ان حدیثوں اور حدیث: الماء طھور میں، اسی طرح موافقت اور جمع کی جائے گی، جیسے کہ حدیث قلتین کو اس حدیث سے موافق اور جمع کیا تھا۔ پس باطل اور لغو ہو گیا مولف کا بیان کرنا دو وجہ کو، واسطے اسقاط حدیث: الماء طھور کو نقل کرنا ان دو وجہوں کا، اور رد کرنا اس کا، موجب حرج اوقات ہے، ہماری غرض بوجہ کامل حاصل ہو گئی، یعنی ثابت ہوا کہ حدیث قلتین ہی کی سزاوار ہے عمل کے، اور اس میں کسی طرح کا نقصان نہیں۔ اور مولف نے جو پانچ وجہ سے اس کا متروک ہونا بیان کیا تھا وہ سب باطل ہو گیا۔ جاء الحق و زهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا. اب حضرت مولف کی عشر فی عشر کی خدمت گذاری کی جاتی ہے۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ تنویر الحق سے اس اعتراف کے ساتھ کہ لام، عہد خارجی کے لیے ہے، نقل کر کے الزاماً کلام کیا ہے، ہم کو مضر نہیں؛ اس لیے کہ مولف تنویر الحق نے حدیثِ مذکور میں بعض کے اتباع میں "مظاہر الحق" میں یہ بات کہی تھی، نہ کہ تحقیقاً، اور اس جگہ بطور تحقیق کلام کیا ہے، فارتفع التناقض.

اور وہ جو لام کے عہد ہونے کی تائید میں مولوی احمد علی صاحب سہارن پوری کا کلام نقل کیا ہے، وہ ہمارے خلاف قابلِ حجت نہیں؛ اس لیے کہ ان کا علمی مرتبہ اس پایے کا نہیں کہ ان کا کلام ہم پر حجت ہو، خصوصاً جب کہ ہمارا کلام صاحبِ عنایہ، بحر الرائق اور معراج وغیرہ کے موافق ہو ــــ باقی رہا ابراہیم حلبی کا کلام تو اس کا جواب تحقیقِ سابق سے واضح ہو گیا کہ علی الاطلاق عہد کا راجح ہونا صحیح نہیں ہے، بلکہ باعتبار لغت، استعمال شارع کے علاوہ عہد مرجح ہے، اور استعمال شارع میں چوں کہ عمومِ احکام مقصود ہے، لہٰذا اکثر مرجح اور حقیقت لامِ استغراق ہی ہے،

جب تک کہ بعض کے ساتھ تعیین اور تخصیصِ حکم کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو، اس لیے کہ اہلِ اصول نے یہ قاعدہ معین کیا ہے: "العبرة لعموم اللفظ، لا لخصوص السبب"۔ پس احکامِ شرع میں موردِ حکم کے ساتھ صرف سائل کا سوال تخصیص حکم کے لیے قرینہ نہیں ہوتا۔ البتہ ممکن ہے کہ سائل کے سوال میں جو مسئول عنہ مذکور ہے، اس کی تعیین لامِ عہد سے کریں، تو یہ عہد کے لیے "لام" کے صحیح ہونے کا قرینہ ہوا، نہ کہ لزوم کا۔ اور عموم احکام من حیث الشرع اصل ہے، جب تک کہ تعیین کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو، لہٰذا اس جگہ تخصیص کے مدعی کو کوئی قرینۂ تخصیص بیان کرنا چاہیے، نہ کہ مدعیِ عموم کو، وہ تو اصل کے موافق کلام کرتا ہے۔

اور اگر بقرینۂ سوال، جواب میں اسی طرح تعیین ہوا کرے تو ہم کہتے ہیں کہ: حدیثِ قلّتین میں سائل نے صحرا کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا، اور اس میں درندے اور چوپائے پانی پیتے تھے، رسول اللہ ﷺ نے جواب میں فرمایا: "جب پانی بقدر قلتین ہو تو نجس نہیں ہوتا"۔ اس مقام پر چاہیے کہ "ماء" پر جو لامِ تعریف داخل ہے، وہ عہد کے لیے ہو، اور اس سے مراد وہی پانی ہو جس کے بارے میں سوال کیا گیا تھا۔ تو حضرات شافعیہ گھروں اور مساجد کے پانی کو اس حدیث کے حکم کے ساتھ کیوں پاک کہتے ہیں؟ اور حدیثِ مذکور کی عبارت النص میں کس طرح داخل کرتے ہیں؟ فما هو جوابكم فهو جوابنا.

دہ در دہ پانی کی طہارت اصل شرعی کی طرف راجع ہے

قال (صاحب التنوير): جب کہ نہ ہوئی کوئی تقدیر کسی امام کی پانی کے باب میں، فوق مقتضیٰ ان احادیث کے سوائے تقدیر ابو حنیفہ اور ان کے اتباع کے، اور اس عمل کے باطل ہونے پر اجماع منعقد تھا کہ مخالف ہو ائمہ اربعہ کے تو ابو حنیفہ اور ان کے اتباع کی تقدیر صحیح اور ان احادیث صحیحہ اور اجماع مذکور کے مطابق ہوئی، اور تقدیر یہ ہے کہ ابو بکر بن ابی شیبہ نے اپنی کتاب میں جس کا نام مصنَّف ہے، کہا: حدثنا أبو معاوية، عن عاصم، عن عكرمة، أنه قال: مر رسول الله ﷺ بغدير، فقالوا: يا رسول الله! إن الكلاب تلغ فيه والسباع، فقال رسول الله ﷺ للسبع ما أخذ في بطنه، و للكلب ما أخذ في بطنه، فاشربوا و توضؤوا. قال أبو حنيفة: لا بأس به إذا كان عشرا في عشر، مالم يتغير طعمه و ريحه و لونه، و توضؤوا به، اھ كلام أبي بكر. اور یہی مذہب ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا۔ اور ہدایہ میں یہ کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے، اور مذہبِ امام اعظم کے موافق مذہب امام احمد بن حنبل کا ہے نجاست رقیقہ میں، جیسا کہ ترجمۂ مشکاۃ میں لکھا ہے، جو شیخ کا ہے، اور ارکان اربعہ میں کہ مولانا عبد العلی کی ہے۔

أقول: اصل شبہہ ہمارا حنفیوں پر یہ تھا کہ تم نے جو حد پانی کثیر کی دہ در دہ اور اس کے مثل ٹھہرائی ہے، اس کی کیا اصل ہے، اور یہ اعتراض نہ تھا کہ قلتین کو نجس کیوں کہتے ہو؟ جس کے جواب میں مولف نے بزعم خود یہ زور شور و غوغاے عام کا سا کیا، سو ظاہر ہے کہ مولف نے ہمارے اصل اعتراض کا جواب نہ دیا، یعنی دہ در دہ کو دلیلِ شرعی سے ثابت نہ کیا، یعنی اس کے بیان سے اصل دہ در دہ کی ثابت نہ ہوئی، اس لیے کہ اولاً: تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہرگز نہیں کہ جو پانی بقدر عشر فی عشر ہو وہ کثیر ہے،

اور کسی حنفی نے علماے معتبرین سے یہ نہیں کہا کہ امام ابوحنیفہ اور امام یوسف دہ دردہ کے قائل تھے، بلکہ ان کا مذہب راے مبتلا بہ کی ہے۔ اور معنی اس کے یہ ہیں کہ اگر پانی استعمال کرنے والے کو اس بات کا یقین ہو کہ پلیدی اس تمام پانی میں، جس میں وضو کرتا ہے، ملی ہوئی ہے تو وضو وغیرہ نہ کرے۔ اور اگر ایسا ہو کہ ناپاکی ایک جانب میں پانی کے پڑی تھی، اور وہ ناپاکی دوسری جانب نہیں پہنچی تو اس دوسری جانب سے وضو کرنا یا غسل کرنا اس کو درست ہے۔ اور وہ جانب پانی کی پاک ہے۔ اور عشر فی عشر کی بنا اس پر ہے کہ امام محمد بن الحسن سے کسی نے سوال کیا تھا کہ حوض کبیر کے پانی کی کیا حد ہے؟ انھوں نے کہا: میری مسجد کی مقدار، پس انھوں نے مسجد کو ناپا تو اندرونی زمین اس کی ہشت در ہشت نکلی، اور بیرونی زمین اس کی دہ در دہ معلوم ہوئی، پس بعض نے دہ در دہ کو کالوحي من السماء سمجھ لیا، اور بعض نے ہشت در ہشت کو، اور متاخرین نے اسی پر جمود کر لیا، حالاں کہ امام محمد نے آخر کو اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے۔ اور قائل ہو گئے ہیں ساتھ قول ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے، یعنی اعتبار کیا ہے، راے مبتلیٰ بہ کو۔ غرض کہ یہ تقدیر دہ در دہ کی کسی امام کے نزدیک ائمہ اربعہ کے، یا ابو یوسف یا محمد کے، حق و ثابت نہیں۔ اور کوئی امام اس کا قائل نہیں۔ اور کچھ اس پر دلیل نہیں ما أنزل الله بها من سلطان. اسی واسطے اکابر حنفیہ سے بھی مروی ہے کہ امام ابوحنیفہ کا اور ابو یوسف کا مذہب، اعتبار راے مبتلی بہ کا ہے، نہ دہ در دہ۔ اور اسی کی طرف رجوع کیا ہے امام محمد نے، جیسا کہ کہا شمس الائمہ سرخسی نے مبسوط میں کہ یہی ظاہر المذہب اور یہی اصح ہے۔ چناں چہ بحر الرائق میں ذکر کیا ہے:

قال أبو حنيفة في ظاهر الرواية عنه: يعتبر فيه أكبر رأي المبتلى إن غلب على ظنه أنه بحيث يصل النجاسة إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضو، و إلا جاز. و ممن نص على انه ظاهر المذهب شمس الأئمة السرخسي في المبسوط، وقال: إنه الأصح، اھ. اور کہا امام ابوبکر رازی نے احکام القرآن فی سورۃ الفرقان میں: إن مذهب أصحابنا أن كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة أو غلب في الظن ذلك لا يجوز الوضوء به، سواء كان جار يا أو لا، اھ. اور کہا امام ابوالحسن کرخی نے اپنی مختصر میں: و ما كان من المياه في الغُدرانِ أوفي مستنقع من الأرض و وقعت فيه النجاسة نظر المستعمل في ذلك، فإن كان في غالب رأيه أن النجاسة لم تختلط بجميعه لكثرته تؤضأ من الجانب الذي هو طاهر عنده في غالب رأيه في إصابة الطاهر منه، و ما كان قليلا يحيط به العلم أن النجاسة قد وصلت إلى جميعه أو كان ذلك في غالب رأيه لم يتوضأ، اھ. اور کہا رکن الاسلام ابوالفضل عبدالرحمن کرمانی نے شرح ایضاح میں: و اختلفت الروايات في تحديدالكثير، و الظاهر عن محمد أنه عشر في عشر، و الصحيح عن أبي حنيفة أنه لم يوقت في ذلك بشيء، فإنما هو موكول إلى غلبة الظن في خلوص النجاسة، اھ. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: جب کہ نہ ہوئی کوئی تقدیر کسی امام کی پانی کے باب میں، الخ۔

قال مولف المعیار: اصل شبہہ ہمارا حنفیوں پر یہ تھا، الخ۔

اقول: و باللہ سبحانہ التوفیق، معترضین غیر مقلدین اور طاعنین امام اعظم کا دعویٰ یہ تھا کہ دہ در دہ حوض کی تطہیر میں حنفیوں کا مذہب کسی اصل شرعی کی طرف راجع نہیں ہے۔ بخلاف مسئلۂ قلتین میں شافعیہ کا مذہب، کہ وہ حدیث صحیح کے ساتھ ثابت ہے، لہٰذا مسئلۂ حوض میں بھی لوگوں کو اور مسائل کی طرح ائمۂ حنفیہ کی تقلید نہیں کرنی چاہیے۔ اس کے جواب میں مولفِ تنویر نے یہ بات ثابت کی کہ شافعیہ کا مذہب، قلتین کی طہارت میں کسی اصل صحیح، معتمد علیہ کی طرف راجع نہیں ہے، اس لیے کہ حدیثِ مذکور بوجوہ مذکور قابلِ حجت نہیں، اور دہ در دہ حوض کی

طہارت کا قول اصل صحیح شرعی پر معتمد ہے، کہ وہ مجتہد کا قول ہے، جو اس مقام میں سنت کی طرف راجع ہے، اور اس کا بیان کرنے والا ہے، کما سيجيء تفصيله.

اس پر مولفِ معیار کا یہ کہنا کہ "اس جگہ صاحبِ تنویر کا قلتین پر اعتراض کرنا بے محل ہے، ہمارے اصل شبہے کا جواب نہیں ہے" مولف کا یہ قول خود بے محل اور بے موقع ہے، اس لیے کہ حدیثِ قلّتین کے ضعف کا بیان معترضین کے دعوے کے ایک جز کو باطل کرنے کے لیے ہے۔ اور یہ ثابت کرنا کہ دہ در دہ کی مقدار، قولِ مجتہد کی طرف راجع ہے، جو سنت سے ماخوذ ہے، جزو ثانی کو باطل کرنے کے لیے ہے۔

اور یہ دعویٰ کرنا کہ "ہم کو فقط تقدیر عشر فی عشر پر اعتراض کرنا مقصود ہے، اور اثبات قلتین سے کچھ غرض نہیں" ہم نے مدعی سے قبول کیا، لیکن ہم نے صرف اس معترض کا جواب نہیں دیا ہے، بلکہ جو کوئی قلتین کو ثابت کرنے والا، اور دہ در دہ کی مقدار کا منکر ہے، ہم اس کا جواب دیتے ہیں۔ اس کے ضمن میں صرف مقدار مذکور کے منکر کا شبہہ بھی دفع ہو جائے گا۔ اس تقدیر پر مذکورہ مقدار کا منکر خود غوغائے عبث کرتا ہے، اس کو اپنی بات کے جواب میں نظر کرنا چاہیے، اور شے زائد، قلتین کو ثابت کرنے والے کا جواب ہے، اس کو غوغا کیوں کہتا ہے؟

اب آئیے اصل مدعا پر! کہ تقدیر عشر فی عشر جو حنفیہ کے نزدیک معتبر ہے، اس کی بنا اس پر ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی بلکہ اکثر علما رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ زیادہ پانی جو ٹھہرا ہوا ہے، وقوعِ نجاست سے نجس نہیں ہوتا، جب تک کہ اس کا مزہ یا رنگ یا بو متغیّر نہ ہو، اور تھوڑا پانی تغیر کے بغیر نجس ہو جاتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل وہ احادیث صحیحہ ہیں جن کی تفصیل اس مقام پر اختصار اور عدمِ حاجت کے سبب نہیں کی جاتی۔

قال ابن حجر في "فتح الباري" تحت حديث ولوغ الكلب:

"و هذا كله محمول على الماء القليل عند أهل العلم، على اختلافهم في حد القليل، و قد تقدم قول من لا يعتبر إلا التغير و عدمه" اهـ[1].

پھر اس امر میں اختلاف واقع ہوا کہ آب کثیر کیا ہے، اور آب قلیل کیا ہے؟ امام شافعی فرماتے ہیں کہ بقدر قلتین کثیر ہے، اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں: کثیر وہ ہے جس میں نجاست کا اثر ایک جانب سے دوسری جانب نہ پہنچے، پھر روایت مشہورہ میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین سے اثر نہ پہنچنے کی علامت یہ ہے کہ ایک کنارے کے حرکت دینے

(۱) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، ج: ۱، ص: ۱۳۲، دار أبي حيان، قاهره، مصر.

سے دوسری جانب پانی حرکت نہ کرے۔ متاخرین نے نجاست پہنچنے کی علامت میں اختلاف کیا، بعض نے جیسے ابو نصر بن محمد بن سلام اس کی تفسیریوں کی ہے کہ: پانی کے کنارے غسل کرنے سے جو کدورت پیدا ہوئی وہ دوسری جانب تک نہ پہنچے۔ اور ابو حفص کبیر جو امام محمد کے شاگرد خاص ہیں، وہ فرماتے ہیں: زعفران وغیرہ (یعنی کوئی رنگین چیز) اس میں ڈالی جائے تو اگر رنگ ایک جانب سے دوسری جانب نہ پہنچے تو یہ نجاست کے نہ پہنچنے کی علامت ہے۔ اور ابو سلیمان جوزجانی فرماتے ہیں: جس جگہ نجاست واقع ہوئی، اگر پانی کا عرض وطول ازروے مساحت عشر فی عشر ہو، تو یہ نجاست نہ پہنچنے کی علامت ہے۔ اور اگر اس سے کم ہے تو پہنچنے کی علامت۔ اور نوادر میں ایک روایت امام محمد سے بھی یہی ہے۔ اور بعض بلکہ اکثر علماے مُرجّحین (جو فی الجملہ مجتہد ہیں) انھوں نے اسی روایت کو اختیار کیا ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا ہے۔

قال في "الفتاویٰ التتارخانية" ناقلا عن "المحيط" وغيره:

"يجب أن يعلم أن الماء الراكد إذا كان كثيرا، فهو بمنزلة الماء الجاري، لا يتنجس جميعه بوقوع النجاسة في طرف منه، إلا أن يتغير لونه، أو طعمه، أو ريحه، علىٰ هذا اتفق العلماء، و به أخذ عامة المشايخ – رحمهم الله تعالىٰ–، و إن كان قليلا فهو بمنزلة الحباب والأواني، يتنجس بوقوع النجاسة فيه، و إن لم يتغير أحد أوصافه، و قال مالك رحمه الله تعالىٰ: لا يتنجس مالم يتغير أحد أوصافه. و قال الشافعي رحمه الله تعالىٰ في ما دون القلتين مثل قولنا، و إذا بلغ قلتين أو زيادة مثل قول مالك رحمه الله تعالىٰ، ثم لابد من حد فاصل بين القليل والكثير، فنقول: إذا كان الماء بحيث يخلص بعضه إلىٰ بعض بأن تصل النجاسة من الجزء المستعمل إلى الجانب الآخر، كان قليلا، و إن كان لا يخلص كان كثيرا، و إذا اشتبه الخلوص، فالجواب فيه كالجواب في ما إذا لم يخلص، ثم اتفقت الروايات عن أبي حنيفة، و أبي يوسف، و محمد – رحمهم الله تعالىٰ– في الكتب المشهورة: أن الخلوص يعتبر بالتحريك إذا حُرِّك طرف منه، و إن لم يتحرك الطرف الآخر فهو مما لا يخلص، و إن تحرك الطرف الآخر فهو مما يخلص، فيستدل بوصول الحركة إلى الجانب الآخر علىٰ أن النجاسة وصلت إليه، و بعدم وصول الحركة على أن النجاسة لم تصل إليه. والمتاخرون اعتبروا الخلوص بشيء آخر، فعن أبي نصر بن محمد بن سلام رحمه الله تعالىٰ، أنه قال: إن كان الماء بحال لو اغتسل فيه يتكدر الجانب الذي اغتسل فيه، و وصلت الكدرة إلى الجانب الآخر، فهو مما يخلص

بعضه إلىٰ بعض. و أبو حفص الكبير اعتبر الخلوص بشيء آخر، و هو الصبغ، فقال: يلقى فيه الصبغ من جانب فإن أثر الصبغ من الجانب الآخر فهو مما يخلص بعضه إلىٰ بعض. و أبو سليمان الجوزجاني رحمه الله تعالىٰ كان يقول: إن كان عشرا في عشر فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض، و إن كان أقل فهو مما يخلص. و عن محمد رحمه الله تعالىٰ في "النوادر" أنه سئل عن هذه المسئلة، فقال: إن كان مثل مسجدي هذا فهو لا يخلص بعضه إلىٰ بعض، فلما قام مسح المسجد فكان ثمانا في ثمان في رواية، و عشرا في عشر في رواية، و اثني عشر في اثني عشر في رواية. و عامة المشايخ أخذوا بقول أبي سليمان، و قالوا: إذا كان عشرا في عشر فهو كثير. و في "شرح الطحاوي": و عليه الفتوىٰ" اهـ مع بعض اختصار[1].

اب محل غور ہے کہ متاخرین نے نجاست پہنچنے کی علامت میں اپنے فہمِ اجتہادی سے جو اختلافات کیے ہیں، یہ سب حقیقت میں مذہبِ امام ابو حنیفہ کی تفسیریں ہیں، اس لیے کہ ماءِ کثیر کے بارے میں امامِ اعظم کا اصل مذہب یہ تھا کہ ایک جانب سے دوسری جانب تک خلوصِ نجاست نہ ہو۔ اور اس عدمِ خلوص کی پہچان خود امامِ اعظم اور صاحبین نے ایک جانب سے دوسری جانب تک حرکت کے پہنچنے کو قرار دیا ہے۔ لیکن اس بیان سے بھی اجمال کا رفع، خصوصاً عوام مقلدین کی نظر میں کما ینبغي نہ ہوا۔ اس لیے کہ قوت محرک کے مطابق تحریک اور صدمۂ تحریک باہم مختلف ہوتی ہے، ایک تحریک وہ ہے جس سے دو گز تک بھی حرکت نہ پہنچے گی، اور ایک وہ ہے جس سے پچاس گز تک صدمہ پہنچے گا۔ پس مقلد کے نزدیک قوت تحریک کی مقدار متعیّن نہ ہوئی جس سے ایک جانب سے دوسری جانب تک نجاست کے پہنچنے اور نہ پہنچنے میں فرق کر سکے۔ لہٰذا مجتہدین متاخرین نے اس مذہبِ مجمل اور قولِ مبہم کی تفسیریں کیں۔ بعض نے کہا کہ اسے رنگین چیز کے ذریعہ معلوم کرو۔ بعض نے کہا: کدورت پہنچنے سے دریافت کرو۔ بعض نے کہا: یہ امر مساحت کے ساتھ متعیّن ہو گا۔ یعنی دہ در دہ کی مقدار میں ایک جانب سے دوسری جانب تک نجاست نہیں پہنچتی۔ یعنی متوسط تحریک جس وقت متوسط حرکت دینے والے سے واقع ہو، تو صدمۂ تحریک دس شرعی گز تک پہنچتا ہے۔ اب عوام مقلدین میں سے کسی کو پانی کی اس مقدار میں (جس میں ایک جانب سے دوسری جانب کی طرف نجاست نہیں پہنچتی) اختلاف تحریک اور حرکت دینے والوں کی قوت کے سبب کوئی شبہہ باقی نہ رہا۔ اور امام ہمام کا قولِ مجمل، مفصل ہو گیا۔ اور وہ لوگ جو اس مقام میں قولِ امام کے مفسر ہیں، سب مجتہدین اربابِ تخریج ہیں، ان کے لیے جائز ہے کہ امام کے قولِ مجمل کی تفسیر کریں، کما مر سابقاً.

(۱) فتاوىٰ تتارخانية، كتاب الطهارة، الفصل الرابع، ج:۱، ص:۱۲۷، ۱۲۸، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

اور چوں کہ ہم نے اس سے پیش تر ابن ہمام وغیرہ کے کلام سے طبقات مجتہدین کو نقل کر دیا ہے، لہٰذا دوبارہ بیان کی حاجت نہیں۔ ہاں کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی "کتب نوادر" سے جو ایک روایت منقول ہے، وہ بھی ان کے موافق ہے، اگرچہ امام محمد کا اس سے رجوع منقول نہیں ہے، لیکن رجوع سے ان اکابر کا کچھ حرج نہیں۔ کیوں کہ یہ حکم ان کے فہمِ اجتہادی پر مبنی ہے۔ امام محمد ان کے موافق ہوں یا نہ ہوں، اس لیے کہ علامہ شامی نے در مختار کے قول، جس میں اکبر رائے مبتلی بہ کی روایت نقل کرنے کے بعد استدراک کر کے صاحبِ "النہر الفائق" علامہ عمر بن نجیم کی تحقیق کے مطابق متاخرین کی درست رائیں ذکر کی ہیں، ابن ہمام، ابن امیر حاج اور ابن نجیم وغیرہ کا اکبر رائے مبتلی بہ کا قبول کرنا نقل کر کے اس پر استدراک کیا ہے، اور علامہ شیخ الاسلام سعد الدین دیری سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے متاخرین کی تحقیق کے مطابق جنھوں نے عشر فی عشر کا اعتبار کیا ہے، اکابر فقہا کے کلام سے سو نقلیں، نقل کی ہیں۔ اور کہا ہے: مقلدین میں سے کسی کے لیے اس کی مخالفت درست نہیں؛ اس لیے کہ یہ حضرات اربابِ تخریج تھے، یہ لوگ جو فتویٰ دیں ہم مقلدین کو اسی پر عمل کرنا واجب ہے۔

اب پہلے در مختار کی عبارت سنو! پھر اس پر علامہ شامی کا کلام ملاحظہ کرو!

قال في "الدر المختار":

"والمعتبر في مقدار الراكد، أكبر رأي المبتلىٰ به فيه، فإن غلب علىٰ ظنه عدم خلوص النجاسة إلىٰ جانب الآخر جاز، و إلا لا، هذا ظاهر الرواية عن الإمام، و إليه رجع محمد، و هو الأصح، كما في "العناية" وغيرها، و حقق في "البحر": أنه المذهب، و به يعمل، و أن التقدير بعشر في عشر لا يرجع إلىٰ أصل يعتمد عليه، و رُدّ ما أجاب به صدر الشريعة، لكن في "النهر": و أنت خبير بأن اعتبار العشر أضبط، و لاسيما في حق من لا رأي له من العوام، فلذا أفتىٰ به المتاخرون الأعلام، اهـ[1].

قال العلامة الشامي:

"لكن في "النهر"...إلخ. قد تعرض لهذا في "البحر" أيضا، ثم رده بأنه إنما يعمل بما صح من المذهب، لا بفتوى المشايخ، والوجه مع صاحب "البحر" و إذا اطلعت علىٰ كلامه جزمت بذلك، أفاده الطحطاوي. أقول: و هو الذي حُطّ عليه

(۱) در مختار، كتاب الطهارة، باب: المياه، ج؛ ۱، ص: ۳۰۳- ۳۰۵، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان

كلام المحقق ابن الهمام، و تلميذه العلامة ابن أمير حاج، لكن ذكر بعض المحشين عن شيخ الإسلام العلامة سعد الدين الديري، في رسالته "القول الراقي في حكم ماء الغساقي": أنه حقق فيها ما اختاره أصحاب المتون من اعتبار العشر، و رد فيها على من قال بخلافه ردا بليغا، و أورد نحو مائة نقل ناطقة بالصواب، إلى أن قال:

ـ و إذا كنت في المدارك عزا ثم أبصرت حاذقا لا تمارى
و إذا لم تر الهلال ، فسلم لأناس رأوه بالأبصار

و لا يخفى أن المتأخرين الذين أفتوا بالعشر، كصاحب "الهداية" و "قاضي خان" وغيرهما من أهل الترجيح، هم أعلم بالمذهب منا، فعلينا اتباعهم، و يؤيده ما قدمه الشارح في رسم المفتي: و أما نحن فعلينا اتباع ما رجحوه، و ما صححوه، كما لو أفتونا في حياتهم" اهـ[1].

اور علامہ عمر بن نجیم صاحبِ "نہر الفائق" نے صاحبِ "بحر الرائق" پر رد کیا ہے، اور فرمایا: "امام ابو اللیث وغیرہ اہلِ ترجیح سے یہی منقول ہے کہ متاخرین کے قول پر فتویٰ دیا جائے اور یہی عامہ ٔمتاخرین کا مختار ہے۔ اور کرمانی سے نقل کیا: امام محمد سے ظاہر الروایہ یہی ہے۔ اور "کافی" کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کیا اور کہا ہے: اس میں ضبط نہیں ہو سکتا، خصوصاً عوام مومنین کے لیے، جو صاحبِ فہم ورائے نہیں ہیں۔ اور صاحبِ "بحر" کے اس کلام کو (مذہبِ امام پر ہی عمل کیا جائے اور امام ابو حنیفہ سے عشر فی عشر کی روایت مروی نہیں) منع کیا۔ اور کہا کہ: فقہائے اہلِ ترجیح کی اکثر تفریعات عشر فی عشر پر مبنی ہیں، تو اگر انھوں نے عشر فی عشر کے قول کو مختار نہ کہا ہوتا، تو ان کی تفریعات کیوں کر صحیح ہوتیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اہلِ ترجیح پر واجب نہیں کہ قولِ امام ہی پر فتویٰ دیں، بلکہ مومنین کے لیے جیسی مناسب مصلحت دیکھیں اس پر فتویٰ دیں، كما قال في "النهر الفائق":

"ثم هذا، أعني: اعتبار العشر هو مختار عامة المتأخرين، قال أبو الليث: و عليه الفتوى. و قال الكرماني في إيضاحه: إنه الظاهر عن محمد، إلا أن المصرح به في غير موضع أن الظاهر عن الإمام، — و هو الصحيح— التفويض إلى رأي المبتلى به، و في "كافي الحاكم الشهيد" عن أبي عصمة: يوقت بعشرة في عشرة، ثم رجع إلى قول الإمام، و قال: لا أوقت فيه شيأ. و أنت خبير بأن اعتبار العشر أضبط، و لاسيما في حق من لا رأي له من العوام، فلذا اختاره الأئمة الأعلام. و قوله في "البحر": إنه لا يعمل إلا بما يصح عن الإمام، و لم يصح عنه اعتبار العشر، بل و

(۱) رد المحتار، كتاب الطهارة، باب: المياه، ج؛۱، ص: ۳۰۵، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

لا عن محمد لما علمت، ممنوع، بأنه لو كان كما قال لما ساغ لهم الخروج عن ذلك المقال، كيف و قد اعترف بأن أكثر تفار يعهم على اعتبار العشر في العشر؟ قال و لو فرع على اعتبار غلبة الظن، فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة كثير أو كبير" اهـ[1].

اب محل انصاف ہے کہ جس وقت امام ابو سلمہ، ابو سلیمان جوزجانی، امام طحاوی، فقیہ ابو اللیث سمرقندی، قاضی خان، صاحبِ ہدایہ اور صاحبِ کنز وغیرہ مجتہدین فی المسائل و اصحاب تخریج اور عامۂ متاخرین کسی امر پر مومنین کی مصلحت کے موافق، سہولت اور عموم بلویٰ کی رعایت میں اپنی قوتِ اجتہادی سے قولِ امام کی تفصیل اور تعیین کرکے فتویٰ دیں، تو ان اکابر مجتہدین کے مقابلے میں ابن ہمام اور صاحبِ بحر وغیرہ کا قول کب قابل اعتبار و لائقِ قبول ہے؟ باں کہ یہ حضرات، باب رسم المفتی میں اس کے معترف ہو چکے ہیں، کہ ہم کو ان اکابر ہی کے فتوے کے موافق فتویٰ دینا چاہیے۔ اور ان کے فتوے کے مقابل ہمارے فتوے کا کچھ اعتبار نہیں۔ پس یہ جو مولفِ معیار "مبسوط، مختصر کرخی اور شرح ایضاح" سے نقل کرتا ہے: "ظاہر الراویہ امام ابو حنیفہ سے بھی یہی ہے کہ معرفت خلوص نجاست حوالہ کرتے تھے، اوپر رائے مبتلی بہ کے انتہیٰ" — ہم کو کچھ مضر نہیں، اس لیے کہ ہم نے اس کو تسلیم کرکے کہہ دیا کہ: مجتہدین فی المسائل اور اصحاب ترجیح نے خلوص نجاست کی تعیین "عشر فی عشر" کے ساتھ اپنے فہمِ اجتہادی سے کی ہے، اور عامۂ مومنین کے لیے اضبط اور ان کی مصلحت کے لیے اوفق بھی یہی ہے۔

علاوہ ازیں اس کا ظاہر الروایہ ہونا اعتبار تحریک کے ظاہر الروایہ ہونے کے منافی نہیں ہے، چناں چہ "فتاویٰ تتارخانیہ" سے دونوں کا ظاہر الروایہ ہونا ظاہر ہے۔ پس "عشر فی عشر" کا اعتبار باعتبار تحریک تفسیر اور تعیین ہے، اور وہ اعتبارِ تحریک مذہبِ امام ہے، پس عشر فی عشر جو اس کی تعیین ہے بعینہ مذہبِ امام ہوا۔

اور کہا حاکم شہید نے اپنی کتاب 'کافی' میں: (الذي هو جمع كلام محمد) قال أبو عصمة: كان محمد بن الحسن يوقت عشرة في عشرة ثم رجع إلى قول أبي حنيفة، و قال: لا أوقت فيه شيأ، اهـ. اور کہا امام اسبیجابی نے شرح مختصر طحاوی میں: ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند أصحابنا هو الخلوص، و هو أن يخلص بعضه من جانب إلى جانب، و لم يفسر الخلوص في رواية الأصول و سئل عن محمد عن حد الحوض، فقال: مقدار مسجدي، فذرعوه فوجدوه ثمانية، و به أخذ محمد بن سلمة، و قال بعضهم: مسحوا مسجد محمد، و كان داخله ثمان وخارجه عشرا في عشر، ثم رجع محمد إلى قول أبي حنيفة، وقال: لا أوقت فيه شيأ، اهـ. اور معراج الدرایہ میں کہا ہے: الصحيح عن أبي حنيفة أنه لم يقدر في ذلك شيأ، و إنما هو موكول إلى غلبة الظن في خلوص النجاسة من طرف إلى طرف، و هذا أقرب إلى التحقيق؛ لأن المعتبر عدم وصول النجاسة و غلبة الظن في ذلك يجري مجرى اليقين في وجوب العمل، كما إذا أخبر واحد بنجاسة الماء وجب العمل بقوله، و ذلك يختلف

(۱) النهر الفائق، كتاب الطهارة، ج:۱، ص:۷٤، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

بحسب اجتهاد رأيه و ظنه، اھ. اور ایسا ہی کہا ہے شرح جمع الجوامع اور مجتبی میں۔ اور کہا غایۃ البیان میں:

ظاهر الرواية عن أبي حنيفة اعتباره بغلبة الظن، و هو الأصح، اھ. اور ینابیع میں کہا ہے: قال أبو حنيفة: الغدير العظيم هو الذي لا يخلص بعضه إلى بعض، و لم يفسره في ظاهر الرواية، و فوضه إلى رأي المبتلى به، و هو الصحيح، و به أخذ الكرخي، انتهى.

خاتم المتاخرین ابن نجیم حنفی بعد نقل کرنے روایت مذکورہ کے، بحر الرائق میں فرماتے ہیں: و هكذا في أكثر كتب أئمتنا بهذه النقول المعتبرة من مشايخنا المتقدمين مذهب إمامنا الأعظم أبي حنيفة و أبي يوسف و محمد رحمهم الله، فتعين المصير إليه، و أما ما اختاره كثير من مشايخنا المتأخرين بل عامتهم، كما نقله في معراج الدراية من اعتبار العشر في العشر، فقد علمت أنه ليس مذهب أصحابنا، فإن قلت: في الهداية و كثير من الكتب الفتوىٰ على اعتبار العشر في العشر، و اختاره أصحاب المتون، فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب؟ قلنا: لما كان مذهب أبي حنيفة التفويض إلى رأي المبتلى به، و كان الرأي يختلف، بل من الناس من لا رأي له اعتبر المشايخ العشر في العشر توسعة و تيسيرا على الناس، فإن قلت: هل يعمل بما صح من المذهب، أو بفتوى المشايخ؟ قلت: يعمل بما صح من المذهب، فقد قال الإمام أبو الليث في النوازل: سئل أبو نصر في مسئلة وردت عليه، ما تقول رحمك الله، وقفت عندك كتب أربعة، كتاب إبراهيم بن رستم وآداب القاضي عن الخصاف، و كتاب المجرد، و كتاب النوادر من جهة هشام، هل يجوز لنا أن نفتي منها أو لا، و هذه الكتب محمودة عندك؟ فقال: ما صح عن أصحابنا فذلك علم محبوب، مرغوب فيه، مرضي به. و أما الفتيا فإني لا أرى لأحد أن يفتي بشيء لا يفهمه و لا يحتمل أثقال الناس. فإن كانت مسائل قد اشتهرت و ظهرت، و انجلت عن أصحابنا رجوت أن يسع الاعتماد عليها في النوازل، اھ. و على تقدير عدم رجوع محمد عن هذا التقدير فما قدر به لا يستلزم به تقديره به إلا في نظره، و هو لا يلزم غيره، بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل. وليس هذا من قبيل الأمور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد. إليه أشار في فتح القدير و يؤيده ما في شرح الزاهدي عن الحسن، و الأصح عنده ما لا يخلص بعض الماء إلى البعض بظن المبتلى به، و اجتهاده، و لا يناظر المجتهد فيه، اھ. فعلم من هذا أن التقدير بعشر لا يرجع إلى أصل شرعي يعتمد عليه، كما قاله محي السنة. فإن قلت: قال في شرح الوقاية: إنما قدر به بناء على قوله ﷺ: من حفر بيرا فله حولها أربعون ذراعا، فيكون له حريمها من كل جانب عشرة، ففهم من هذا أنه إذا أراد آخر أن يحفر في حريمها بير يمنع، لأنه ينجذب الماء إليها، و يفسد الماء إليها، و ينقص الماء في البير الأولىٰ. و إن أراد أن يحفر بير بالوعة يمنع أيضا لسراية النجاسة إلى البير الأولى و تنجس ماءها و لا يمنع في ما وراء الحريم، و هو عشر في عشر، فعلم أن الشرع اعتبر العشر في العشر في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة تسري فيحكم بالمنع. قلت: هو مردود من ثلاثة أوجه: الأول: أن يكون حريم البير عشرة أذرع من كل جانب قول البعض، و الصحيح أنه أربعون من كل جانب، كما سياتي، إن شاء الله تعالىٰ. الثاني: أن قوام الأرض أضعاف قوام الماء، فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم. الثالث: أن المختار المعتمد في البعد بين البالوعة والبير نفوذ الرائحة فإن تغير لونه أو ريحه أو طعمه يتنجس، و إلا فلا، كذا في الخلاصة، و فتاوى قاضي خان وغيرهما. و صرح في التاتار خانية: إن اعتبار العشر في العشر على اعتبار حال أراضيهم، و الجواب يختلف باختلاف صلابة الأرض و رخاوتها، انتهى. اور کہا اشباہ والنظائر میں: و منها حد الماء الكثير الملحق بالجاري، الأصح تفويضه إلى رأي المبتلى به لا التقدير بشيء من العشر في العشر و نحوه، اھ. اور صاحب تفسیر نیشاپوری نے لکھا ہے کہ تقدیر عشر فی عشر کی محض لا اصل ہے، اس کی دلیل شرع سے ثابت نہیں ہوتی۔ (معیار الحق)

"کافی" اور "غایۃ البیان" کا حال بھی اسی طرح ہے کہ مولفِ معیار ان کے قول کو "بحر الرائق" سے نقل کرتا ہے۔ اور صاحبِ "بحر" کے کلام کا باقی جواب "نہر الفائق" کی عبارت اور علامہ سعد الدین دیری کے کلام سے واضح ہوچکا ہے۔ اس لیے ہم تفصیل میں تطویل کو ترک کرتے ہیں۔

اور "اشباہ ونظائر" کے قول کو مولف نے بلا وجہ نقل کیا۔ وہی صاحبِ "بحر" "اشباہ" کے مولف ہیں۔ ان کا جواب "بحر الرائق" سے منقول کلام میں دیا گیا۔ وہی جواب "اشباہ" کے قول کا بھی ہے۔

اور اگرچہ اس تحقیق سے مولف کے باقی کلام کا جواب بطرز اجمال، منصف عاقل کے اوپر واضح ہوچکا ہے، لیکن بہ نظرِ احتیاط کچھ اور بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔

اور کہا مولانا بحر العلوم عبد العلی حنفی نے ارکان اربعہ میں: ثم اختلفت الروايات في تحديد الغدير العظيم: ففي ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة: عدم التقدير، و حمل التفويض إلى رأي المبتلى به، كما هو دأبه الشريف في أمثال هذا. فإن غلب على الظن أنه لا يقبل النجاسة توضأ و إلا لا. و في الروايات الأخر: يعتبر التحريك، و قدره المتأخرون بالمساحة، انتهى مختصرا. اور کہا شیخ عبد الحق محدث دہلوی نے شرح مشکاۃ میں: و ظاهر الرواية عن أبي حنيفة غلبة الظن، إن غلب الظن وصول النجاسة إلى الطرف الآخر لم يتوضأ، وإلا توضأ، و اعتبر أبو سليمان الجوزجاني الكثير بالمساحة، واختاره المتأخرون، فقوم اعتبروا ثمانية في ثمانية، و قوم بخمسة عشر في خمسة عشر، والأكثرون بعشر في عشر، انتهى مختصرا.

اور شیخ عبد الحق نے ترجمہ فارسی مشکاۃ میں بھی دہ در دہ کو مذہب متاخرین ہی کا قرار دیا ہے، اگرچہ امام کا مذہب تحریک کو ٹھہرایا ہے، لیکن ہم کو اس کی تحقیق منظور نہیں کہ مذہب امام کا اعتبار تحریک ہے، یا اعتبار رای مبتلی بہ۔ ہمارا مقصود تو اثبات اس امر کا ہے کہ ابو حنیفہ کا مذہب تحدید دہ در دہ کی نہیں۔ سو وہ اس کلام سے شیخ کے جو ترجمہ مشکاۃ میں ہے، بھی ثابت ہوتا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں: ونزد امام ابو حنیفہ واصحاب او اگر آب آں قدر بود کہ بہ جنبانیدن اجزاء او از ہم جدا نہ گردد، کثیر است۔ و إلا قلیل۔ و نزد متاخرین مشائخ بہ مساحت قرار یافتہ، و بعض غلبۂ ظن معتبر دارند، اگر ظن غالب وصول نجاست بجانب دیگر ست وضو نہ کنند، و إلا بکنند، انتہی مختصرا۔ اور ایسا ہی برہان الدین صاحب ہدایہ نے کہا ہے، یعنی دہ در دہ کو قول بعض مشائخ کا قرار دیا ہے، نہ ابو حنیفہ کا، اگرچہ فتویٰ دینا اس پر کہا ہے، لیکن صاحب بحر نے اس کو بھی رد کر دیا ہے، یعنی ثابت کیا ہے کہ ہم کو عمل کرنا اور فتوی دینا اس پر نہ چاہیے، جیساکہ عن قریب عبارت بحر الرائق میں گذرا۔ علاوہ یہ کہ ہم کو اس سے بحث نہیں کہ فتوی حنفیوں کا کس پر ہے؟ غرض یہی ہے کہ دہ در دہ مذہب ابو حنیفہ کا نہیں، سو وہ ہدایہ سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ جیساکہ کہا ہدایہ میں: والغدير العظيم الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك طرفه الآخر، إذا وقعت نجاسة في أحد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر؛ لأن الظاهر أن النجاسة لا تصل إليه، إذ أثر التحريك في السراية فوق أثر النجاسة. ثم عن أبي حنيفة أنه يعتبر التحريك بالاغتسال، و هو قول أبي يوسف، و عنه التحريك باليد، وعن محمد بالتوضي، ووجه الأول أن الحاجة إليه في الحياض أشد منها إلى التوضي. و بعضهم قدّروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس توسعة للأمر على الناس، و عليه الفتوى، اهـ. (معیار الحق)

یہ جو مولف نے کلام بحر العلوم اور ''شرح مشکاۃ'' شیخ عبد الحق دہلوی سے نقل کیا: ''ظاہر الروایہ امام سے یہی ہے کہ مبتلیٰ بہ کی اکبر رائے کا اعتبار کرتے تھے، اور روایات آخر میں یہ ہے کہ تحریک کا اعتبار کرتے تھے''۔ ہمارے مدعا کے مخالف نہیں۔ اس لیے کہ اعتبار تحریک کی وہ روایت جو خود مولف، امام سے نقل کرتا ہے، اگرچہ بزعم مولف ظاہر الروایہ نہیں ہے، لیکن ہم نے ''تتارخانیہ'' سے نقل کر دیا کہ وہ بھی ظاہر الروایہ ہے۔ اور امام ابوسلمہ، امام ابو سلیمان جوزجانی، فقیہ ابو اللیث، قاضی خان اور صاحبِ ہدایہ وغیرہ مجتہدین اور اصحاب ترجیح کا مختار ہے، اور عشر فی عشر اس کی تعیین اور تفسیر ہے، یعنی ان اکابر نے محرکِ متوسط سے قوتِ متوسطہ کے ساتھ جب تحریکِ متوسط ملاحظہ کیا، تو دیکھا کہ اس صورت میں نجاست کا اثر ایک جانب سے دوسری جانب تک دس ذراع شرعی سے کم تر میں پہنچتا ہے، اور دس ذراع کی مقدار میں نہیں پہنچتا، اور شیخ عبد الحق کا کلام، مولف کے نقل کرنے سے یہ امر ظاہر ہے کہ اعتبار تحریک بھی امام سے مروی ہے، تو زیادہ تر ہماری تائید، مولف کے اقرار سے ہوگئی۔

مذہب متاخرین بھی در حقیقت مذہبِ امام اعظم ہے

اور سب سے سخت حجت اور دلیل اوپر نہ ہونے دہ در دہ کے مذہب ابو حنیفہ کا، اقرار جناب مترجم تنویر مولف ظاہری کا، یعنی نواب محمد قطب الدین خان صاحب کا ہے۔ اور یہی کافی ہے واسطے الزام کے۔ تو سنو کہ آپ نے مظاہر حق ترجمہ مشکاۃ میں صاف اقرار کیا ہے کہ مذہب امام اعظم کا تحدید پانی کثیر میں تحریک ہے، جیسا کہ شیخ عبد الحق کے ترجمہ میں، اور ہدایہ میں گذرا۔ اور دہ در دہ کی تقدیر بعضے متاخرین کے نزدیک ہے۔ چناں چہ تحت حدیث قلتین کے فرماتے ہیں: پس آگے اختلاف کیا ہے ائمہ اربعہ نے بیچ مقدار قلیل و کثیر کے۔ امام مالک تو کہتے ہیں کہ جس پانی کا رنگ، مزہ، بو متغیر نہ ہو، نجاست کے پڑنے سے وہ کثیر ہے، اور جو متغیر ہو جائے وہ قلیل۔ اور امام شافعی اور احمد کہتے ہیں کہ جو مقدار قلتین کے ہو، کثیر ہے، اور اگر کم ہو قلیل ہے۔ اور امام اعظم اور ان کے مذہب والے کہتے ہیں کہ اگر پانی اس قدر ہو کہ ایک طرف کے ہلانے سے دوسری طرف نہ ہلے، وہ کثیر ہے، و إلا قليل. اور بعضے متاخرین نے دہ در دہ کو کثیر کہا ہے، انتھیٰ كلام النواب مولانا قطب الدين نقلا عن مظاهر الحق. (معیار الحق)

اور یہ جو مولف جا بجا کہتا ہے: ''عشر فی عشر کا اعتبار مذہبِ امام میں نہیں ہے، مذہب متاخرین میں ہے'' اور اس کا مقصود یہ ہے کہ جس وقت یہ مذہبِ امام نہ ٹھہرا تو اس پر عمل کرنا، مذہبِ امام کو چھوڑ دینا ہوگا۔ اور چوں کہ یہ متاخرین، مجتہد مطلق صاحبِ مذہب نہیں ہیں، تو ان کا قول شریعت کی چاروں دلیلوں سے خارج ہوگا، اور بدعت سیئہ قرار پائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ: ہنوز مولفِ معیار کو اصطلاحات فقہا پر اطلاع نہیں، ورنہ متاخرین کے مذہب کو مذہبِ امام سے علاحدہ نہ سمجھتا۔ اور ادلۂ اربعہ سے خارج ہونے کا وہم نہ کرتا۔ یہ جو فقہا کے درمیان زباں زد ہے

"یہ امام ابو یوسف کا مذہب ہے، یا امام محمد کا، یا امام زفر کا، یا متاخرین کا" اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب نہیں ہے۔ اور ان کے مذہب کے مخالف ہے، بلکہ ان اکابر کا مذہب بعینہ امام کا مذہب ہے۔ اور ان اکابر کی طرف مذاہب کی نسبت کرنے، اور امام کی طرف نسبت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ سے جو ان کے اصول مجتہدہ اور قواعدِ مقررہ کے موافق کسی مسئلۂ خاص میں کئی رائیں مذکور ہوئیں۔ اور انھوں نے انھیں ذکر کرنے کے بعد اپنے تلامذہ سے اپنے نزدیک کسی رائے کا مختار ہونا بیان فرمایا، پھر کبھی تو ایسا ہوا کہ ان کے تلامذہ اس اختیار میں امام کے شریک اور مساعد ہوئے، تو کہا جاتا ہے: یہ مذہب، امام اور ان کے اصحاب کا متفق علیہ ہے۔

اور کبھی ایسا ہوا کہ امام کے مجتہدین تلامذہ نے قوتِ دلیل کے ادراک کے سبب امام کی مختار رائے کے خلاف کسی دوسری رائے کو پسند کیا، اور اس امر میں بھی امام کی جانب سے وہ صاحبین مجاز تھے، تو اس صورت میں امام کی مختار رائے کو مذہب ابو حنیفہ، اور تلامذہ کی پسندیدہ اور مختار رائے کو مذہب ابی یوسف، مذہب محمد اور مذہب زفر وغیرہ کہا گیا۔

اور کبھی ایسا ہوا کہ بعض اقوال کی تفصیل اور تعیین امام اور تلامذۂ امام کے قول میں مذکور نہ تھی، بعض متاخرین مجتہدین نے جو قواعدِ شرع کے موافق امام کے قولِ مجمل کی تفسیر اور تعیین کی لیاقت رکھتے تھے، انھوں نے اس کی تفسیر اور تعیین کی۔ اور اس قول کے مجمل ہونے کے وقت اس پر عمل، تعیین محتملات کے بغیر تھا، اور جب متاخرین نے اس کی تفصیل اور تعیین کر دی اور اس کو علامات وغیرہ کے ساتھ واضح کر دیا تو پھر اس پر عمل بر سبیلِ امتیاز اور تعیین ہوا۔ جیسا کہ مسئلۂ حوض میں ائمۂ ثلاثہ سے ایک روایت ظاہرہ باعتبارِ تحریک منقول ہے۔ اور جب تک ان کے تلامذہ نے بقوت اجتہادی اس کی تعیین نہیں کی تھی، تو عمل باعتبار تحریک ہی تھا۔ جب ان کے تلامذہ مثلاً ابو سلیمان جوزجانی اور ابو سلمہ وغیرہ نے اس کے ابہام کو دور کر دیا، یعنی مراتب تحریک اور قوت محرک کے اختلاف کے اعتبار سے جو اثر نجاست کے پہنچنے میں شبہہ ہوتا تھا کہ کبھی تو بیس گز تک نجاست کا اثر پہنچ جاتا تھا، اور کبھی دس گز تک بھی نہیں پہنچتا تھا، اس اشتباہ کو بلحاظ توسط تحریک اور قوت محرک باعتبار مساحت عشر فی عشر رفع کر دیا، کہ اب عوام و خواص مومنین میں سے کسی کو ایک جانب سے دوسری جانب تک نجاست کے اثر پہنچنے میں اشتباہ نہیں رہا، تو اس جگہ اس ایضاح و تفصیل کی صورت کو کہیں گے کہ یہ مذہبِ متاخرین ہے۔ اور ابہام و اجمال کی صورت کو کہیں گے کہ یہ مذہبِ ائمۂ ثلاثہ ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا ہوا کہ امام نے اپنے زمانے میں ایک حکم اختیار کیا اور ان کے بعد والوں نے مثلاً ان کے تلامذہ یا متاخرین نے اسی مسئلے میں جو امام کا مختار نہ تھا، زمانہ اور احوال مومنین کے بدل جانے کے سبب دوسرے حکم کو ارفق للناس اور اصلح للمومنین سمجھا، تو ایسی صورت میں مثلاً کہا گیا کہ: یہ مذہبِ متاخرین ہے، اور وہ مذہبِ امام۔

اب غور کرو کہ اس تقدیر پر مذہب متاخرین مثلاً مذہبِ امام سے کب علاحدہ ہے؟ بلکہ اقوالِ غیرِ امام جو حقیقت میں قولِ امام پر مبنی ہیں، اور ان کے تمہیدی قواعد پر معتمد ہیں، سب مذہبِ امام میں شامل ہوں گے، کہ وہ شریعت کی چاروں دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے، اور ہرگز بدعت نہ ہوں گے۔

قال العلامة الشامي في حاشيته على "الدر المختار":

"و أما إذا حكم الحنفي بمذهب أبي يوسف، أو محمد، أو نحوهما من أصحاب الإمام، فليس حكما بخلاف رأيه، — در — أي: لأن أصحاب الإمام ماقالوا بقول إلا قد قال به الإمام، كما أوضحت ذلك في شرح منظومي في "رسم المفتي" عند قولي فيها:

و اعلم بأن عن أبي حنيفه جاءت روايات غدت منيفه
اختار منها بعضها، والباقي يختار منها سائر الرفاق
فلم يكن لغيره جواب كما عليه أقسم الأصحاب اهـ[1].

و قال في "الدر المختار":

"فحينئذ قال لأصحابه: إن توجه لكم دليل، فقولوا به، فكان كل ياخذ برواية عنه، و يرجحها، اهـ[2].

قال عليه العلامة الشامي:

"أي: فليس لأحد منهم قول خارج عن أقواله، و لذا قال في "الولوالجية" من كتاب الجنايات: قال أبو يوسف: ما قلت قولا خالفت فيه أبا حنيفة إلا قولا قد كان قاله. و روي عن زفر، أنه قال: ما خالفت أبا حنيفة في شيء إلا قد قاله، ثم رجع عنه. فهذا إشارة إلىٰ أنهم ما سلكوا طريق الخلاف، بل قالوا ما قالوا عن اجتهاد و رأي، اتباعا لما قاله استاذهم أبو حنيفة. و في آخر "الحاوي القدسي": وإذا أخذ بقول واحد منهم يعلم قطعا أنه يكون به آخذاً بقول أبي حنيفة، فإنه

(۱) رد المحتار، كتاب القاضي، مطلب: في قضاء القاضي بغير مذهبه، ج:٥، ص: ٤٠٧، ٤٠٨، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ.

(۲) الدر المختار، مقدمة الكتاب، ج:١، ص: ٦٧، دار الفكر، بيروت، لبنان.

روي عن جميع أصحابه من الكبار، كأبي يوسف، و محمد، و زفر، والحسن أنهم قالوا: ما قلنا في مسئلة قولا إلا و هو روايتنا عن أبي حنيفة، و أقسموا عليه أيمانا غلاظا، فلم يتحقق إذاً في الفقه جواب و لا مذهب إلا له كيف ما كان، و ما نسب إلیٰ غيره إلا بطريق المجاز للموافقة، اھ. فإن قلت: إذا رجع المجتهد عن قول، لم يبق قولا له، بل صرح في قضاء "البحر": بأن ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه، و أن المرجوع عنه ليس قولا له، و فيه عن "التوشيح" أن ما رجع عنه المجتهد لا يجوز الأخذ به، فإذا كان كذلك فما قاله أصحابه مخالفين له فيه ليس مذهبه، فحينئذ صارت أقوالهم مذاهب لهم، مع أنا التزمنا تقليد مذهبه دون مذهب غيره، و لذا نقول: إن مذهبنا حنفي، لا يوسفي، و نحوه. قلت: قد يجاب بأن الإمام لما أمر أصحابه بأن ياخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها عليه الدليل، صار ما قالوه قولا له؛ لابتنائه علیٰ قواعده التي أسسها لهم، فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه، فيكون من مذهبه أيضا. و نظير هذا ما نقله العلامة بيري في أول شرحه علی "الأشباه" عن شرح "الهداية" لابن الشحنة، و نصه: إذا صح الحديث، و كان علیٰ خلاف المذهب عمل بالحديث، و يكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به، فقد صح عنه أنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي. و قد حكى ذلك ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة، و نقله أيضا الإمام الشعراني عن الأئمة الأربعة. و لا يخفیٰ أن ذلك لمن كان أهلا للنظر في النصوص، و معرفة محكمها من منسوخها، فإذا نظر أهل المذهب في الدليل، و عملوا به، صح نسبته إلى المذهب؛ لكونه صادرا بإذن صاحب المذهب؛ إذ لا شك أنه لو علم ضعف دليله رجع عنه، و اتبع الدليل الأقویٰ. و لذا رد المحقق ابن الهمام علیٰ بعض المشايخ حيث أفتوا بقول الإمامين، بأنه لا يعدل عن قول الإمام إلا لضعف دليله" اھ[1].

اب اس میں غور کرو کہ مولوی قطب الدین صاحب نے کیا صریح کہہ دیا کہ دہ در دہ مذہب ابو حنیفہ کا نہیں، بلکہ بعضے متاخرین کا ہے، اور پھر تنویر الحق میں بہ تقلید محمد شاہ کے کہہ دیا کہ دہ در دہ ہی مذہب ہے ابو حنیفہ اور ان کے اتباع کا، و اللہ اعلم. اس اختلاف اور تعارض کا سبب معلوم نہیں ہوتا۔ آیا پہلے تحریر مظاہر حق سے ان کو سہو واقع ہوئی، یا جان بوجھ کر ایسے تعصب میں گرفتار ہوئے، یا مظاہر حق میں تقلید شیخ عبد الحق کی کی تھی، اور تنویر الحق میں محمد شاہ کی تقلید اختیار کی ہے۔ پس جب کہ اتنے ائمہ حنفیہ کی تصریحات سے بلکہ خود مولف ظاہری یعنی مولوی قطب الدین خان صاحب کی مظاہر حق کی عبارت سے ثابت ہوا کہ دہ در دہ کسی کے نزدیک متقدمین سے معتبر نہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو لوگ متاخرین اس کے قائل ہیں، ان کے پاس بھی کوئی دلیل شرعی اس پر نہیں ہے۔ اور یہ دہ در دہ کسی اصل شرعی کی طرف رجوع نہیں کرتا۔ جیسا کہ کلام سے خاتم المتاخرین ابن نجیم حنفی کے، جو بحر الرائق سے منقول ہوا، گذر چکا ہے۔ (معیار الحق)

(۱) رد المحتار، مقدمة الكتاب، ج:١، ص:٦٧، ٦٨، دار الفكر، بيروت، لبنان.

اور مولف نے جو الزاماً ترجمۂ مشکاۃ سے مذہبِ امام ابو حنیفہ کے آب کثیر کی تحدید کی تحریک کے ساتھ مولفِ تنویر الحق کا اعتراف نقل کیا ہے، اس کا جواب تحقیق سابق سے واضح ہو گیا کہ دہ در دہ جو متاخرین کا مختار ہے، اعتبار تحریک کی تعیین اور تفسیر اس سے مخالف روایت نہیں، لہٰذا مولفِ تنویر کا اقرار اس کے مدعا کے مخالف نہیں۔ اور منصفین پر خوب واضح ہوا ہوگا کہ مولفِ معیار نامناسب کلمات کے ذکر اور اہل علم کی شان سے بعید اقوال کے ساتھ ہویٰ و نفس کا مقلد اور گمراہ ہے، یا صاحبِ تنویر الحق، **مولوی محمد شاہ** کی تقلید کے ساتھ۔ اور مولف نے جن امور میں صاحبِ تنویر پر طعنے کیے ہیں، اس کا کچھ حال معرض بیان میں آچکا، اور کچھ آئے گا۔ انصاف پسند خود ہی حق کو باطل سے ممتاز کر لے گا۔ اور دعووں و بیجا ہفوات کے کلمات زبان پر لانا، اہل علم کے پیشہ سے بعید ہے، اور جب ظاہر ہو گیا کہ عشر فی عشر کا مختار ہونا جو علماے متاخرین سے واقع ہوا، بعینہ مذہبِ امام ہے۔ اور مجتہد مطلق کے اقوال میں داخل ہے، جس کا قول شرعی حجتوں سے ایک حجت ہے، تو بدعت کیوں کر ہو گا؟

اولیاے کرام کے اذکار و اشغال بدعت نہیں

تو قول مولانا شہید فی سبیل اللہ، مہاجر الی اللہ، عالم ربانی، حافظ قرآنی، محی سنت، عالم نبیل، مولانا و مقتدانا مولوی اسماعیل دہلوی کا کہ یہ تحدید عشر فی عشر یعنی دہ در دہ کی، بدعت حقیقیہ ہے، ثابت اور مصدق ہو گیا۔ اور وہ قول مولوی اسماعیل صاحب کا یہ ہے جو ایضاح الحق میں فرماتے ہیں: مسئلۂ خامسہ: استحسانات اکثر متاخرین از فقہا و صوفیہ کہ محض بنا بر ظن حصول بعضے منافع دینیہ و مصالح شرعیہ، بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیہ عبادات یا معاملات اختراع می نمایند، یا تحدید اصلے از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث می کنند، مثل تحدید کلمۂ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد، و ضربات، و جلسات، و تحدید ماء الکثیر بہ عشر فی عشر، ہمہ از قبیل بدعات حقیقیہ است، انتہیٰ مختصرا غایة الاختصار. و مر تمامه في جواب الباب الثاني في جملة الروايات الدالة على عدم الالتزام بمذهب معين. اور جو کہ مولف نے مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ سے نقل کیا ہے کہ امام اعظم دہ در دہ کے قائل تھے، اس سے خود مولف کا اقرار ثابت ہوتا ہے کہ کسی عالم حنفی المذہب نے اپنی کتاب میں یہ مذہب، امام اعظم کا نقل نہیں کیا؛ اس لیے کہ اگر کسی کتاب حنفی میں یہ مذہب امام کا منقول ہوتا، تو جناب مولف اپنی کتابوں معتبرہ کو جیسے منیہ، قنیہ، شرح وقایہ، ہدایہ، کنز، در مختار، بحر الرائق، و فتاویٰ قاضی خان، فتاوی عالم گیری، جس کو کالوحی من السماء جانتے ہیں، چھوڑ کر اپنے مذہب کو ابو بکر کی کتاب سے جو مذہب حنفی سے بالتفصیل واقف نہیں، بلکہ وہ ایک محدث ہے، نہ حنفی نہ شافعی، کیوں نقل کرتے؟ اس باب میں غور کرنا چاہیے، اور اسی سے سمجھ لینا چاہیے کہ امام اعظم دہ در دہ کے قائل نہیں۔ اور منشا لکھنے ابو بکر بن ابی شیبہ کا یہ ہے کہ اس کو التزام ہے رد اور طعن کرنے کا ابی حنیفہ پر۔ اسی لیے ان کے بعض اتباع کو عشر فی عشر کا قائل دیکھ کر یہ سمجھا کہ ابو حنیفہ بھی اس کے قائل ہوں گے، اس پر پہلی حدیث عکرمہ کی، متضمن پاک ہونے مطلق حوضوں کے جن میں کُتّے اور درندے پانی پی جاویں مخالف حنفی مذہب کے نقل کی، بعد اس کے بہ طور طعن کے حنفیوں کے مشہور مذہب کو امام اعظم کا مذہب سمجھ کر نقل کر دیا۔ اور در اصل یہ طعن ابو بکر کا، ابو حنیفہ پر درست نہیں، کیوں کہ وہ عشر فی عشر کے قائل نہیں، جیسا کہ سب اکابر حنفیہ نقل کرتے چلے آئے ہیں، چناں چہ سابق عبارتیں سبکی گذریں، اور جو کہ مولف نے اخیر میں کہا ہے کہ یہی ہے

مذہب امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا، اور امام محمد کا، اور کہا ہدایہ میں اس پر فتوی ہے، انتہیٰ۔ اس میں بڑی فریب بازی کی ہے، اور دروغ گوئی اختیار کی، اس لیے کہ ہدایہ میں تو اسی قدر ہے کہ اس پر فتوی ہے، اور اس میں یہ نہیں کہا ہے کہ یہی مذہب امام ابو حنیفہ کا اور ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ بلکہ اس عشر فی عشر کو بعض مشائخ کا مذہب ٹھہرایا ہے۔ جیسا کہ عن قریب عبارت ہدایہ کی نقل کی گئی ہے۔ تو مولف محمد شاہ کی دروغ گوئی اور چالاکی کو دیکھو کہ دونوں امر یعنی عشر فی عشر مذہب ہونا امام اعظم اور صاحبین کا، اور فتویٰ ہونا اس پر ہدایہ کی طرف نسبت کرتا ہے! نعوذ باللہ من ھذہ الخیانۃ.

اور جو کہ مولف نے بعد اس کے کہا کہ موافق مذہب امام اعظم کے مذہب ہے امام احمد بن حنبل کا بیچ نجاست رقیقہ کے، اور اس کو نسبت کیا ہے طرف ترجمہ مشکاۃ شیخ عبد الحق کے، اور ارکان اربعہ مولوی عبد العلی کے۔ تو ظاہر ہے کہ غرض مولف کی یہی ہوگی کہ امام احمد بن حنبل بھی قائل ہیں دہ در دہ کے، بیچ نجاست رقیقہ کے۔ اور یہ محض غلط اور کذب صریح اور بہتان ہے مولانا عبد العلی پر، اور شیخ عبد الحق پر۔ کیوں کہ مولوی عبد العلی نے اور شیخ نے ہرگز نہیں کہا کہ امام اعظم اور احمد بن حنبل نجاست رقیقہ میں دہ در دہ کا مذہب رکھتے ہیں، بلکہ مولوی عبد العلی کے کلام سے جو ارکان اربعہ سے نقل کیا گیا ہے، اور شیخ کے کلام سے جو ترجمہ مشکاۃ سے اور اس کی شرح سے نقل کیا گیا ہے، صاف معلوم ہوتا ہے کہ دہ در دہ مذہب امام اعظم کا نہیں۔ چہ جائے کہ امام احمد بھی اس مذہب میں ان کے موافق ہوں۔ تو دیکھو کہ جناب مولف نے کس قدر جھوٹ لکھنا اختیار کیا ہے، اور حوالے جھوٹے دیے ہیں اس مقام میں! مولف کی دیانت سے مطلع ہونا چاہیے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ دہ در دہ کی حد چاروں اماموں کے خلاف ہے، تو بزعم مولف جو قائل ہیں اس بات کے کہ جو کچھ مخالف ہے ائمہ اربعہ کے، وہ باطل ہے بالاجماع، یہ تحدید عشر فی عشر کی باطل ہوئی، اور قول مولوی اسماعیل شہید کا کہ تحدید دہ در دہ کی بدعت حقیقی ہے، خوب ثابت ہوا۔ (معیار الحق)

اس بیان سے مولوی اسماعیل کا وہ قول باطل ہوا جو اس نے "ایضاح الحق" میں "عشر فی عشر" کی تحدید کو "بدعت سیئہ" قرار دیا ہے۔ بلکہ جملہ اولیاے کرام جو انبیا کے بعد عمدہ ترین مخلوقات ہیں، ان کے افعال جواذ کار، اشغال اور مجاہدات کے باب میں بہترین اشغال ہیں، انھیں بدعت حقیقی ٹھہرایا، اور تمام ائمۂ دین اور اساطین شرع متین کو مبتدع اور ضال بنایا۔ نعوذ باللہ منھا، و من جمیع ما کرہ اللہ تعالیٰ.

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کی شان میں معترض کی گستاخی

اور اگر بطور محال فرض بھی کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین قائل ہیں عشر فی عشر کے، تو ان کا قائل ہونا مقابل خصم کیا حجت ہے؟ جس حالت میں شافعی کی حدیث مرفوع پر مولف نے اتنی لے دے کی، اور اس کے مذہب کو بزعم خود ضعیف کر دیا، اور امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا قول اگر چہ بے دلیل ہو، مثل قرآن کے ہے، اور وہ کیا نبی ہیں کہ جناب مولف نے قول ان کا بے دلیل نقل کر دیا؟ یا قول صاحب ہدایہ کا کہ اس پر فتوی ہے، مثل حدیث اور قرآن کے نقل کر کے خوش ہو گئے! مردانگی تو یہ تھی کہ جس طرح حدیث کو رسول اللہ ﷺ کی جس پر شافعی کا عمل ہے، رد کر دیا تھا، اسی طرح وہ دہ در دہ کو کسی حدیث سے، یا قرآن یا اجماع شرعی سے، یا قیاس سے ثابت کرتے۔ مجرد مذہب کا معرض استدلال اور محل ترجیح بالدلائل میں پیش کرنا، شان اور شعار اہل علموں کے نہیں۔ کچھ تو شرم اور لحاظ چاہیے! خیر یہ تو الماضی لا یذکر، آئندہ پھر جناب مولف کی خدمت میں التماس ہے کہ دہ در دہ کو کسی دلیل شرعی سے دو برس، یا چار برس، یا دس برس میں ثابت کر کے ہم مشتاقوں کو مسرور و ممتاز فرمائیں۔ الحمد للہ أولا و آخرا، و ظاهرا و باطنا، علی ما أرانا الحق في تحقیق حدیث القلتین، الصحیح الثابت المروي عن رسول اللہ سید الثقلین، صلی اللہ علیه و آله و صحبه الطالبین للحسنیین.

تنبیہ: جواب دینا آئندہ کلام مولف کا حرفاً حرفاً نقل کر کے موجب تضییع اوقات ہے، اور راقم کو اشتغال علمی سے کہاں فرصت ہے کہ سب کی توجیہات رکیکہ وضعیفہ اور دلائل نامرضیہ کو نقل کرے، اس لیے حاصل کلام کو اس کے مع تمام متمسکات کے اپنی عبارت وجیز و مختصر میں بیان کر کے ہر ایک بات کا بخوبی جواب دیں گے۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار کا باقی کلام جو اس باب میں واقع ہوا اس کا معقول جواب اس کلام منقول سے ظاہر ہے، لفظ بہ لفظ بیان کی حاجت نہیں۔ لیکن اتنی بات پھر ضروری ہے کہ یہ جو کہا ہے کہ: "اگر بطور فرضِ محال فرض بھی کیا جائے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین عشر فی عشر کے قائل ہیں، تو ان کا قائل ہونا خصم کے لیے کیا حجت ہے، الخ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم بے علم، مدعیِ اجتہاد جس کی بے علمی اور نافہمی ابتدائے کتاب سے یہاں تک ناظرین منصفین پر جابجا واضح ہو چکی، اس کے لیے کب زیبا ہے کہ امام اعظم اور صاحبین کی نسبت، زبان پر گستاخی اور بے ادبی کے الفاظ لائے۔ اور بلا شبہہ امام اعظم نبی نہیں ہیں، اور نہ ان کا کلام وحی، لیکن وحی کا بیان کرنے والا اور کلامِ نبی کا مفسر ضرور ہے۔ اور مجتہدین متاخرین کا فتویٰ بعینہ اس امام کا مذہب ہے، جو شرع مطہر کو ظاہر کرنے والا ہے۔ مجتہدین مذہب کے فتوے کو امام اعظم کا غیر قرار دینا، اور مجتہد مطلق کے کلام کو خلاف قرآن وحدیث ٹھہرا کر موردِ لعن وطعن بنانا کیا فہم ہے، اور کون سی دیانت؟ اور چوں کہ معترض نے پہلے خود کہا تھا کہ "عشر فی عشر مذہب متاخرین ہے، نہ مذہبِ امام" اس لیے یہ امر ثابت کیا گیا کہ یہ بعینہ مذہبِ امام ہے۔ اور مذہبِ امام سے خارج نہیں۔ اور اگر پہلے سے معترض کے دل کا حال واضح ہو جاتا کہ در پردہ اسے مذہبِ امام اعظم سے انکار ہے، اور اسے اپنے اجتہاد کا دعویٰ ہے، اور جملہ ائمۂ دین اور صالحین مجتہدین پر طعن کرنا مقصود ہے، تو اس کا جواب ابتدا سے اسی طور پر دیا جاتا۔ اور اب جو مولف نے اپنے دل کا حال بیان بھی کیا تو درازیِ بحث کے بعد! لہٰذا تفصیل جواب میں جو ناظرین کے لیے ملول کا باعث ہوگی، ہم اتنی بات پر اکتفا کرتے ہیں کہ "اعتبار اولي الابصار" جو مجتہدین کے اجتہاد کو شامل ہے، اور بحکم آیت کریمہ: ﴿فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِي الْاَبْصَارِ﴾ مامور بہ اور واجب ہے، اس کا قبول کرنا واجب، اور غیر مجتہد کو اس پر عمل کرنا لازم ہے، کما مر في أول مبحث التقليد.

پاک پانی کب نجس ہوتا ہے؟

احکام اجتہادیہ کے ماخذ بیان کرنا نہ ہمارا منصب ہے، اور نہ اس میں کلام کرنا خصم کا مرتبہ۔ لیکن چوں کہ مولفِ معیار نے ملکۂ اجتہاد کے حصول کے خیال خام کی بنا پر دعوے کے کلمات ادا کیے، اور امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کی شان میں گستاخیاں کی، لہٰذا چیزے چیزے بطور مشت نمونہ خروارے حکم مذکور کا ماخذ معرض بیان میں لاتا ہوں، اور تفصیل کلام جو باعثِ تطویل ہے دوسرے محل کے لیے موقوف رکھتا ہوں۔

بغور سن لو کہ جس پانی میں نجاست مخلوط ہو، یقیناً وہ پانی حدیثِ صحیحین کے مطابق نجس ہے، جو ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

قال: قال رسول الله ﷺ: « لَا يَبُوْلَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِيْ لَا يَجْرِيْ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ» اھ [۱].

و عن جابر قال: « نَهىٰ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ أَنْ يُّبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ» رواه مسلم [۲].

و عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه قال: قال رسول الله ﷺ: « إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِيْ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ » متفق عليه [۳]. و في رواية مسلم:

قال: « طُهُوْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيْهِ الْكَلْبُ أَنْ يَّغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ، أُوْلَاهُنَّ بِالتُّرَابِ»، اھ [۴].

اور اس بات پر اجماع منعقد ہے کہ جس پانی میں نجاست مخلوط ہو، اور پانی کے تینوں اوصاف میں کسی کو بدل دے، وہ پانی نجس ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ اس کی اجماعی نجاست، قطعی طور پر اختلاط نجاست کے سبب ہے، جو تینوں اوصاف میں سے کسی ایک کے تغیر کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔

قال في "البحر": إن العلماء أجمعوا علىٰ أن الماء إذا تغير أحد أوصافه بالنجاسة، لا يجوز الطهارة به، قليلا كان الماء أو كثيرا، جار يا كان أو غير جار، هكذا نقل الإجماع في كتبنا. و ممن نقله أيضا الإمام النووي في "شرح المهذب" عن جماعات من العلماء" اھ [۵].

تو جس وقت پانی میں ایک خاص جگہ میں نجاست واقع ہوئی تو نجاست کے اختلاط یقینی کے سبب وہ خاص جگہ قطعاً نجس ہوگی۔ پھر اگر یہ پانی اس قدر ہے کہ ایک جگہ نجاست پڑ کر تمام پانی میں یقیناً یا ظناً مختلط ہو جاتی ہے۔ جیسے آب سبوچہ [۶] یا پیالے میں، تو یہ تمام پانی نجس ہو گیا، اور اس میں یہ احتمال ممکن نہیں ہے کہ اس کی بعض جگہ کو نجس کہیں، اور بعض کو طاہر۔ اور پانی کی یہ مقدار اہل علم کے نزدیک "قلیل" کہلاتی ہے۔ اور اگر وہ پانی اس قدر ہے کہ

(۱) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، ج:۱، ص: ۳۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) الصحيح لمسلم، باب النهي عن البول في الماء الراكد، ج ۱، ص: ۱۳۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۳) الصحيح لمسلم، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، ج ۱، ص: ۱۳۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۴) الصحيح لمسلم، باب النهي عن البول في الماء الراكد، ج ۱، ص: ۱۳۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۵) البحر الرائق، كتاب الطهارة، ج:۱، ص: ۱۳۷، زكريا بك ڈپو، ديو بند.

(۶) سبوچہ: چھوٹا گھڑا، ٹھلیا

ایک جگہ میں واقع شدہ نجاست سب میں مختلط نہیں ہوتی، تو جس جگہ نجاست واقع ہوئی وہ نجس ہوگی، اور جس جگہ نجاست مختلط نہیں ہوئی وہ اپنی طہارت پر باقی رہے گی۔ اس لیے کہ اس میں وقوعِ نجاست یقینی نہیں ہے۔

باقی رہا اس بات میں کلام کہ پانی کی وہ کون سی مقدار ہے جس میں ایک جگہ کی پڑی ہوئی نجاست سب میں مختلط نہیں ہوتی۔ اور یہی مقدار اہل علم کے عرف میں "کثیر" ہے۔ اور شارع کی جانب سے عمومِ بلویٰ کے سبب اس کے بعض محل میں وقوعِ نجاست کے باوجود ایسے پانی سے تمام اطراف میں عین نجاست کے محسوس نہ ہونے کی تقدیر پر طہارت اور وضو کی اجازت ہے، کما یظهر من حديث بير بضاعة وغيره.

اس سلسلے میں امام مالک نے فرمایا: جب تک وقوعِ نجاست سے پانی کے تینوں اوصاف میں سے کوئی وصف متغیر نہ ہو، اس میں نجاست یقینی نہ ہوئی، اور وہ پانی احادیث کے قرائن و شواہد کو دیکھتے ہوئے کثیر ہے — امام شافعی نے فرمایا: اگر پانی بقدر قلتین ہو تو کثیر ہے، ورنہ قلیل۔ و قد مر استدلالهم، و ما عليه من الكلام — امام ابو حنیفہ نے فرمایا: جو پانی ایسا ہو کہ مبتلیٰ بہ کے گمان میں ایک جگہ پڑی ہوئی نجاست سب میں مختلط نہیں ہوتی، تو وہ کثیر ہے، ورنہ قلیل — اور ایک روایت یہ ہے: اگر دو کناروں میں سے کسی ایک کے حرکت دینے سے اس پانی کی دوسری جانب متحرک نہیں ہوتی تو وہ کثیر ہے، ورنہ قلیل — اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امام اعظم کی رائے میں امام مالک اور امام شافعی کی حدیث مستند، مذکورہ بالا اسباب کی بنا پر قابلِ حجت نہ رہی، اور ان احادیث کا وجود و عدم، ماءِ کثیر کے بیانِ مقدار میں مساوی ہوا، تو بالضرور اپنی قوتِ اجتہادی سے عادت ظاہرہ کے موافق، کثرت و قلت کی تعیین کرنے کی حاجت واقع ہوئی، تو اس لیے اس امر کو یا تو مبتلیٰ بہ کے غلبۂ ظن کے حوالے کیا، کیوں کہ جس وقت بیانِ شارع سے قلت و کثرت کی تعیین نہ ہوئی تو موافقِ عادت، قلت و کثرت کی تعیین کو ہر مکلف مبتلا بہ کے حوالے کیا گیا۔ شریعت مطہرہ میں اس کی بکثرت نظیریں موجود ہیں، جیسے قبلہ کے عدمِ تعیین کے وقت تحری، یا اپنی قوتِ اجتہادی کے مطابق اعتبار تحریک کے ساتھ قلت و کثرت کی تعیین، اس سبب سے کہ جس وقت پانی میں نجاست واقع ہوتی ہے، تو اس کا محل وقوع سے تجاوز کرنا حرکت کے ساتھ ہوتا ہے، اعتبار تحریک سے اس کا انتقال ایک محل سے دوسری جگہ معلوم ہوگا — پھر ناقدینِ مذہبِ امام اعظم نے ان دونوں روایتوں میں غور فرمانے کے بعد ملاحظہ کیا کہ اس میں ابھی اجمال و ابہام باقی ہے۔ اور اس اشتباہ و ابہام کے سبب مقلدین کا مقصد حاصل نہ ہوگا، اس لیے کہ پہلی روایت میں تو یہ اشتباہ ہے کہ "اکبر رائے، اصحاب رائے و تدبر کے لیے ہوتی ہے"۔ پھر اس میں ازمان و اشخاص کے اعتبار سے اختلاف واقع ہوتا ہے، اور عوام الناس صاحبِ رائے و تدبر نہیں ہوتے۔ اور نہ مراتب قوت و ضعف کو پہچانتے ہیں۔ بلکہ ان کو جس قدر فہم ہوتا ہے، اس میں بھی اپنے فہم پر اعتماد نہیں کر سکتے، لہٰذا روایتِ تحریک کو اختیار کرنا، جو ایک امر محسوس اور امام سے ظاہر الروایہ ہے، انسب و اولیٰ ہوا۔

قال في "البحر":

"فإن قلت: إن في "الهداية" و كثير من الكتب: أن الفتوىٰ على اعتبار العشر في العشر، و اختاره أصحاب المتون، فكيف ساغ لهم ترجيح غير المذهب؟ قلت: لما كان مذهب أبي حنيفة التفويض إلىٰ رأي المبتلىٰ به، و كان الرأي يختلف، بل من الناس من لا رأي له اعتبر المشايخ العشر في العشر؛ توسعةً و تيسيراً على الناس اهـ[1].

و قال العلامة الشامي:

"ذكر في "الهداية" وغيرها: أن الغدير العظيم ما لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر، و في "المعراج": أنه ظاهر المذهب. و في "الزيلعي": قيل: يعتبر بالتحريك، و قيل: بالمساحة، و ظاهر المذهب الأول، و هو قول المتقدمين، حتىٰ قال في "البدائع" و"المحيط": اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك، و هو أن يرتفع و ينخفض من ساعته، لا بعد المكث، و لا يعتبر أصل الحركة. و في "التاتارخانية": أنه المروي عن أئمتنا الثلاثة في الكتب المشهورة. و هل المعتبر حركة الغسل، أو الوضوء، أو اليد؟ روايات، ثانيها أصح، و لا يخفىٰ عليك أن اعتبار الخلوص بغلبة الظن أمر باطني، يختلف باختلاف الظانين، و تحرك الطرف الآخر أمر حسي مشاهد، لا يختلف، مع أن كل منها منقول عن أئمتنا الثلاثة في ظاهر الرواية، و لم أر من تكلم علىٰ ذلك"، اهـ مختصراً[2].

لیکن اعتبارِ تحریک میں پھر یہ اجمال باقی رہا کہ محرک، اور تحریک کی قوت وضعف کے اعتبار سے تحریک بھی مختلف ہوتی ہے، پھر اس کی تعیین کیوں کر ہوگی؟ لہٰذا مذہب کو بیان کرنے والے اور مجتہد مُرجّحین نے محرک متوسط سے، متوسط حرکت کا اندازہ کرکے عدمِ وصول کی مسافت کو عشر فی عشر کے ساتھ معین کیا، تاکہ کسی کو اشتباہ اور ابہام نہ رہے۔ پس یہ "عشر فی عشر" کا اعتبار جو مذہبِ امام کا بیان ہے، اور وہ مذہب احادیث صحیحہ مذکورہ سے ماخوذ تھا بعینہ احادیث مذکورہ سے ماخوذ ہوا — اس کی مثال ایسی ہے کہ شارع نے یہ حکم دیا کہ جس پانی میں یقیناً یا ظناً نجاست مختلط ہو وہ پانی نجس ہے، اب مجتہدینِ مذہب نے نجاست کے اختلاط کی علامت تین مشہور اوصاف میں سے کسی ایک کے تغیر کو قرار دیا، اور اس پر اجماع کیا کہ اختلاط نجاست کے ساتھ جس پانی کے تینوں اوصاف میں سے کوئی وصف متغیّر ہو وہ پانی نجس ہے۔

---

(۱) البحر الرائق، كتاب الطهارة، ج:۱، ص:۱۳۹، زكريا بك ڈپو، ديو بند.

(۲) رد المحتار، كتاب الطهارة، مطلب: لو أدخل الماء من أعلى الحوض...إلخ، ج:۱، ص:۳۰٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

اس مقام پر اگر یہ کہا جائے: نجاست کے یقینی ہونے کے لیے اوصاف ثلاثہ میں کسی ایک کا بدلنا جسے مجتہدین نے علامت قرار دیا، یہ کسی آیت اور معتبر حدیث صحیح سے ثابت نہیں، پس مجتہدین کا اجماع بلاسند اور بلا داعی ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہدین نے یہ علامتیں اپنے فہم سلیم کے طریقے کے ساتھ متعیّن کی ہیں، اس میں الگ سے آیت و حدیث وارد ہونے کی حاجت نہیں۔ البتہ اس مقام پر داعیِ اجماع وہ احادیث ہیں جن سے یہ امر ثابت ہے کہ جس پانی میں یقینی یا ظنی طور پر نجاست مختلط ہو تو وہ نجس ہوتا ہے — اسی طرح جن اشیا میں احکامِ شرع وارد ہیں، اور ان میں شارع کی جانب سے علامتیں مذکور نہیں ہیں، مثلاً باب حیض میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک محلِ مخصوص (یعنی رحم) سے خون کا ظاہر ہونا عورت کو حائض بنادیتا ہے، اور امام محمد کے نزدیک جب تک وہ خون محسوس نہ ہو اس پر احکامِ حیض جاری نہیں ہوتے — اسی طرح الوانِ حیض میں جس وقت عورت نے محلِ حیض کی رطوبت کا رنگ کپڑے پر سپید پایا اور خشک ہونے کے بعد وہ زرد ہو گیا، تو یہاں پر عورت کے پاک ہوجانے کا حکم کیا جائے گا، اور اگر عورت نے ابتدا میں کپڑے پر سرخی یا زردی پائی اور خشک ہوجانے کے بعد وہ کپڑا سپید ہو گیا، تو اس جگہ عورت پر احکام حیض جاری کیے جائیں گے۔

قال في "البحر":

"و أما ركنه: فهو بروز الدم من محل مخصوص، حتىٰ تثبت الأحكام به، و عند محمد: بالإحساس به، و ثمرته تظهر في ما لو توضأت، و وضعت الكرسف، ثم أحسّت بنزول الدم إليه قبل الغروب، ثم رفعته بعده، تقضي الصوم عنده، خلافا لهما اھ [1]۔

و فيه أيضا:

"و في "التجنيس": امرأة رأت بياضا خالصا على الخرقة، مادام رطبا فإذا يبس اصفر، فحكمه حكم البياض؛ لأن المعتبر حال الرؤية، لا حالة التغير بعد ذلك، و كذا لو رأت حمرة، أو صفرة فإذا يبست ابيضت، يعتبر حالة الرؤية، لا حالة التغير بعد ذلك" اھ [2]۔

اب اگر کوئی کہے: کس آیت و حدیث سے خون کے ظاہر ہونے یا محسوس ہونے کو حائض ہونے کی علامت قرار دیا، یا کس آیت و حدیث سے رُویت کا اعتبار کیا، نہ کہ حالت بدلنے کا؟ تو اس کا یہ کہنا سراسر لغو ہے؛ اس لیے کہ

(۱) البحر الرائق، كتاب الطهارة، باب الحيض، ج:۱، ص: ۳۳۲، زكريا بك ڈپو، ديو بند.
(۲) البحر الرائق، كتاب الطهارة، باب الحيض، ج:۱، ص: ۳۳٤، زكريا بك ڈپو، ديو بند.

مجتہدین نے یہ عادات و قرائن، مومنین کی عادات کے موافق احکامِ منصوصہ سے بیان فرمائے ہیں۔ تو جس طرح صرف زبان عرب سے الفاظِ منصوصہ، لوازمِ تراکیب اور معانیِ ترکیبیہ کو مجتہدین معلوم کرتے ہیں، اسی طرح اثرِ نجاست کا پہنچنا یا نہ پہنچنا، اور اس کی تحدید ظاہر کو اپنے حس کامل سے معلوم کر کے عشر فی عشر کو ماء کثیر قرار دیا؛ لہٰذا یہ مذہب بعینہ مذہب امام ہے، اور احادیث مذکورہ سے ماخوذ ہے۔

قال في "البحر":

"و قول النووي: بأن حدها ما حده رسول الله ﷺ، الذي أوجب الله طاعته، و حرم مخالفته، و حدهم، يعني: الحنفية يخالف حده ﷺ، مع أنه حد بما لا أصل له، و لا ضبط فيه، مدفوع بأن ما استدللتم به ضعيف، كما تقدم، و ما سرنا إليه يشهد له الشرع و العقل، أما الشرع: فقد قدمنا الأحاديث الواردة في ذلك، و أما العقل: فإنا نتيقن بعدم وصول النجاسة إلى الجانب الآخر، أو يغلب على ظننا، و الظن كاليقين، فقد استعملنا الماء الذي ليس فيه نجاسة يقينا" اهـ [۱].

ہم پھر کہتے ہیں: مولفِ معیار اور قلتین کی طہارت کے باقی قائلین کو عشر فی عشر کی طہارت کے ثبوت کے لیے علاحدہ اصل کی طلب ہے، اور قلتین کے باب میں صرف حدیثِ مذکور سے طہارت کا حکم کرتے ہیں، تو قلتین کو طاہر قرار دینے والوں کے نزدیک مقدارِ قلتین میں ۹ر قول منقول ہیں، جن کو ابن المنذر نے نقل کیا ہے، اس کے بعد مقدارِ قلتین کی تعیین رطل کے ساتھ قرار پائی ہے، پھر اس میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے، کما قال في "فتح الباري":

"لكن لعدم التحديد وقع الاختلاف بين السلف في مقدارهما على تسعة أقوال، حكاها ابن المنذر، ثم حدث بعد ذلك تحديدهما بالأرطال، و اختلف فيه أيضا" [۲].

اب اقوال میں سے جو قول مولفِ معیار وغیرہ کے نزدیک قابل قبول ہو اس پر مولف، حدیث، یا آیت، یا اجماع سے دلیل پیش کرے، اس کے بعد ہم بھی عشر فی عشر پر علاحدہ نص پیش کریں گے، اور اگر اس پر مولف کو علاحدہ نص کی حاجت نہیں، تو ہم کو بھی عشر فی عشر پر علاحدہ نص کی حاجت نہیں۔

(۱) البحر الرائق، كتاب الطهارة، ج:۱، ص: ۱۵۰، زكريا بك ڈپو، ديو بند.

(۲) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب البول في الماء الدائم، ج: ۱، ص: ٦٣٢، دار أبي حيان، قاهره، مصر.

فجر کے وقت مستحب کا بیان

قال: (صاحب التنویر) مسئلہ دوسرا:بیچ بیان وقت مستحب فجر کے،الخ۔

أقول: ہمارے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے یوں ثابت ہے کہ آں حضرت اکثر نماز فجر کی،غلس میں پڑھا کرتے تھے،اور یہ تغلیس مروی ہے بہت صحابہ سے،جو رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں،ان میں سے ہیں:ابن عمر،انس بن مالک،جابر،ابو ہریرہ،سہل بن سعد،علي،عائشہ،ام سلمہ،قیلہ بنت مخرمہ رضي اللہ تعالیٰ عنہم،کما قال في "المحلی"، و "الجامع للترمذي". اور بہت طرق اور اسانید سے یہ تغلیس ثابت ہے،اور بہت حدیثیں اس مضمون کی وارد ہیں،ازاں جملہ یہ کہ روایت ہے عائشہ سے: كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ صلاة الفجر متلففات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن، حين يقضين الصلاة، لا يعرفهن أحد من الغلس. روایت کی یہ حدیث بخاری،[رقم: ٥٧٨] مسلم،[رقم: ٦٤٨] امام مالک، ترمذی،ابوداود،نسائی اور ابن ماجہ وغیرہم نے،ساتھ اسانید صحیحہ کے،باتفاق معانی کے،اگرچہ لفظوں میں بعض روایتیں مختلف ہیں۔ مثلاً بعض روایتوں میں "ينقلبن" ہے،اور بعض میں "يرجعن" اور بعض میں "ينصرف النساء" و على هذا القياس. غرض کہ اس حدیث میں کسی طرح کا ضعف نہیں۔اور حاصل معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ آں حضرت ﷺ کے ساتھ جو عورتیں اپنی چادروں میں لپٹی ہوئیں فجر کی نماز میں حاضر ہوتیں تو وہ ایسے غلس میں نماز پڑھ کر اپنے گھروں کو چلتیں کہ اس وقت اتنی تمیز کسی کو نہ ہوتی کہ یہ عورتیں ہیں یا مرد۔اور یہی معنی حق ہیں عدم امتیاز میں۔جیسا کہ کہا عینی حنفی نے شرح بخاری میں: و قيل: معنى ما يعرفهن أحد: ما يعرف أعيانهن، و هذا بعيد، و الأوجه أن يقال: ما يعرفهن أحد، أي نساء هن أم رجال، اهـ. اور کہا امام نووی نے شرح مسلم میں: معناه: ما يعرفن أ نساءٌ هن أم رجال،و قيل: ما يعرف أعيانهن، و هذا ضعيف،اهـ. و هكذا في المحلى و فتح الباري مع ماله و ما عليه. (معیار الحق)

قال مولف المعیار: ہمارے نزدیک رسول اللہ ﷺ سے یوں ثابت ہے،الخ۔

اقول: مولف معیار نے جو یہ کہا: "اس تغلیس کو روایت کیا بہت سے صحابہ نے" ہم کو اس کا انکار نہیں،روایاتِ تغلیس کو ہم تسلیم کرتے ہیں،لیکن ہر مروی حدیث کا محمل جداگانہ ہے،اور بلحاظ ان محامل کے مولف کا مدعا ثابت نہیں ہوتا۔اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی حدیث جو عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے:

"كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله ﷺ...إلخ."

"یعنی مومن عورتیں نماز فجر میں اپنی چادریں لپیٹے ہوئے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حاضر ہوتی تھیں، پھر تکمیلِ نماز کے بعد گھروں کو واپس ہوتی تھیں،اور تاریکی کے سبب انھیں کوئی پہچانتا نہ تھا"۔

واضح ہو کہ غلس،آخرِ شب کی تاریکی کو کہتے ہیں،پھر مجازاً اُس کا استعمال اس تاریکی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جو بعد صبح باقی رہتی ہے۔

قال الطيبي: "و الغلس: ظلمة آخر الليل، ثم أنه يستعمل على اتساع فيما بقي منه بعد الصباح" اهـ.

پھر یہ تاریکی جو طلوع فجر کے بعد ہوتی ہے،بند اور بلند مکانوں میں زیادہ ہوتی ہے،اور دیر تک برقرار رہتی ہے،بہ نسبت کھلے اور پست مکانات کے۔چناں چہ یہ امر مشاہد ہے کہ بند مسجد کے اندر خوب اندھیرا ہوتا ہے،جب کہ صحن مسجد اور میدان میں روشنی پھیل جاتی ہے،تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا یہ فرمانا:" عورتیں چادریں لپیٹی ہوئی اپنے گھروں کی

طرف واپس ہوتی تھیں اور تاریکی کے سبب ان کو کوئی پہچانتا نہ تھا" — بایں معنی ہے کہ مسجد شریف کے اندر تاریکی زیادہ ہوتی تھی، اور بہ نسبت صحن کے زیادہ دیر تک رہتی تھی، تو جس وقت وہ عورتیں نماز سے فارغ ہو کر اپنے گھروں کی طرف لوٹتی تھیں، تو اندرون مسجد غلس (یعنی تاریکی) کے سبب مسلمانوں کی جماعت میں سے کوئی ان کو پہچانتا نہ تھا۔ اب اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس وقت بیرون مسجد بھی تاریکی باقی رہتی تھی، کہ مولف کا استدلال تمام ہو۔

قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير":

"فالأولىٰ حمل التغليس علىٰ غلس داخل المسجد؛ لأن حجرتها رضي الله تعالىٰ عنها كانت فيه، و كان سقفه عريشا مقاربا، و نحن نشاهد الآن أنه يظن قيام الغلس داخل المساجد، و أن صحنه قد انتشر فيه ضوء الفجر، و هو الإسفار" اهـ [1].

اسفار کے مستحب ہونے کے دلائل

غلس کو اندرون مسجد کی تاریکی پر حمل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی نے باسانید صحیحہ متعدّدہ رافع بن خدیج سے روایت کیا:

"سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَم لِلْأَجْرِ» "[2].

اور ایک روایت میں ہے:

"«نَوِّرُوْا بِالْفَجْرِ»"[3].

اور اس حدیث کو حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی روایت کیا ہے۔

اور بعض روایات میں وارد ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"«نَوِّرْ يا بِلَالُ! بِالْفَجْرِ قَدْرَ مَا يُبْصِرُ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِمْ»"[4].

اور نسائی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "«أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ»"[5].

اور ترمذی نے روایت کیا (اور کہا: یہ حدیث حسن ہے)، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«أَسْفِرُوْا فَإِنَّهُ أَعْظَم لِلْأَجْرِ»

اس کے علاوہ اسفار کے حکم میں بہت سی روایات صحیحہ وارد ہیں، ترمذی نے حدیث مذکور کے تحت فرمایا:

---

(۱) فتح القدير، كتاب الصلاة، فصل في استحباب التعجيل، ج: ۱، ص: ۲۲۸، مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر گجرات.

(۲) شرح معاني الآثار، باب الوقت الذي يصلي فيه الفجر أيّ وقت هو؟ ج: ۱، ص: ۱۳۲، مكتبه ملت.

(۳) شرح معاني الآثار، باب الوقت الذي يصلي فيه الفجر أيّ وقت هو؟ ج: ۱، ص: ۱۳۲، مكتبه ملت.

(٤) المعجم الكبير للطبراني، ج، ٤، ص: ۳۷۵، رقم الحديث، ٤٢٨٨/ مسند الشافعي، الباب الاول في مواقيت الصلاة، ص: ۱۷۲، وص: ۹۷۸، رقم الحديث، ۱۵۱، و ۹۲۰.

(٥) سنن النسائي، كتاب المواقيت، باب: الإسفار، ج: ۱، ص: ٦٤.

"قد رأیٰ غیر واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ و التابعين الإسفار بصلاة الفجر" ۱؎۔

ابو بکر بن ابی شیبہ نے "مصنف" میں فرمایا: "اسفار" مغیرہ بن شعبہ، تمیم، علی، حسن بن علی، ابو درداء، اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے مروی ہے۔ (یہ سب جلیل القدر اصحاب رسول ہیں)۔ اور تابعین میں ابراہیم نخعی، عبد الرحمن بن یزید، زید بن اسلم، سوید بن علقمہ، سعید بن جبیر اور اعمش وغیرہم اس اسفار کو نقل کرتے ہیں۔ تو جب ان احادیث صحیحہ سے نماز فجر میں اسفار کا حکم وارد ہوا اور بیش تر جلیل القدر صحابہ اور تابعین مجتہدین کا عمل اس کے مطابق ہوا تو بالضرور تغلیس کے بارے میں مروی حدیث کو تاویل پر محمول کرنا ہوگا۔ اور تاویلِ مذکور نسخ اختیار کرنے سے بہتر اور اسلم ہے، کما ذهب إليه بعض المحققين.

اور سیاق حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور عورتوں کا نماز فجر میں، اور فارغ ہونا ان کا نماز سے اور پھرنا ان کا، حالت غلس میں مدامی تھا۔ اور رسول اللہ ﷺ ہمیشہ نماز فجر کی، غلس ہی میں پڑھتے، کما یدل علیه قولها: کن یشهدن ثم ینقلبن أو یرجعن لا سیما اسمیة الجملة المصدرة بأن المخففة من المثقلة التي وردت في رواية من عدا الشیخین أعني مالکا، و الترمذي و أبا داؤد، و النسائي، و ابن ماجه. (معیار الحق)

پس مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے: "سیاق حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور نسا کا نماز فجر میں، اور فارغ ہونا ان کا نماز سے اور پھرنا ان کا حالت غلس میں امر مدامی تھا، انتہیٰ" — اور اس سے اس کا مقصود یہ ہے کہ حدیثِ تغلیس کے منسوخ ہونے کا قول سیاق حدیث کے منافی ہے۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ: تمھارا یہ کلام — بر تقدیرِ تسلیم — قائلین نسخ پر وارد ہوگا، نہ کہ تاویل مذکور کے قائلین پر۔ اس لیے کہ جنھوں نے غلس کو اندورن مسجد کی تاریکی پر محمول کیا، وہ لوگ اس حالت کے دوام کو مسلّم رکھتے ہیں، اور جو لوگ حدیث غلس کو منسوخ کہتے ہیں، وہ کہہ سکتے ہیں کہ: حدیثِ مذکور کے سیاق سے رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ تک دوام حکم معلوم ہونا ممنوع ہے، بلکہ حدیثِ مذکور میں جملہ فعلیہ (جو تجدد اور حدوث پر دلالت کرتا ہے) وارد ہے، اور وہ دوام کے منافی ہے۔ اور بعض روایات میں جو "إن المخففة من المثقلة" کے ساتھ جملہ اسمیہ واقع ہے، تو اس کے باوجود کہ جملہ اسمیہ کے لیے حیات نبوی ﷺ تک دوام بمعنی ہمیشگیِ حکم لازم نہیں، اور حرف تحقیق حکم کی تاکید کرتا ہے، اس کو دوام حکم سے کوئی علاقہ نہیں، علی تقدیر التسلیم کہا جاتا ہے کہ: "شیخین" کی روایت غیر شیخین کی روایت پر مقدم ہوتی ہے، کما هو مسلّم عند الخصم، و سیجيء. لہٰذا تجدد جو جملہ فعلیہ سے سمجھا جاتا ہے، (جو شیخین کی روایت میں واقع ہے) اس دوام سے مرجح ہوگا، جو غیر شیخین کی روایت سے مفہوم ہے۔ اور وہ دوام جو غیر شیخین سے مروی ہے، شیخین کے تجدد مذکور کے بمقابل کالعدم ہوگا۔

(۱) جامع ترمذي، أبواب الصلاة، باب: ما جاء في الإسفار بالفجر، ج: ۱، ص: ۲۲، مجلس برکات.

ہاں کہ ایک روایت صحیحہ میں صاف آ گیا ہے کہ آں حضرت ﷺ نے تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کر کے ادا کی ہے، اور باقی تمام عمر غلس میں پڑھتے رہے، جیسا کہ روایت کیا ابوداؤد نے اپنی سنن میں ابو مسعود سے: إنه ﷺ صلى الصبح مرة بغلس ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها، ثم كان صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات، لم يعد إلى أن يسفر. پس اس واسطے کہ سیاق سے حضرت عائشہ کے بھی مواظبت معلوم ہوتی ہے، اور حدیث ابو مسعود سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت نے تمام عمر سوائے ایک مرتبہ کے، غلس ہی میں پڑھی ہے۔ کہا فتح الباری میں: و حديث عائشة تقدم في أبواب ستر العورة، و لفظه أصرح في مراده في هذا الباب من جهة التغليس بالصبح، و أن سياقه يقتضي المواظبة على ذلك، و أصرح ما أخرجه أبو داؤد من حديث أبي مسعود، أنه ﷺ أسفر بالصبح مرة ثم كانت صلاته بعد بالغلس حتى مات لم يعد إلى أن يسفر، اھ.

اگر اعتراض کرو کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس لیے کہ ایک راوی اس کا یعنی اسامہ بن زید ضعیف ہے۔ کہا نسائی اور دارقطنی نے کہ قوی نہیں۔ اور کہا احمد نے کہ کچھ نہیں۔ اور کہا ابو حازم نے کہ اس سے احتجاج نہیں چاہیے۔ تو جواب اس کے دو ہیں: اول یہ ہے کہ اس حدیث کو صحیح کہا ہے ابن خزیمہ نے، اور سکوت کیا ہے اس پر جرح کرنے سے ابوداؤد نے، جب کہ نقل کیا اس نے اس حدیث کو اپنی سنن میں۔ اور کہا بیہقی نے کہ اس حدیث کے سب راوی ثقات ہیں۔ اور کہا خطابی نے کہ یہ حدیث صحیح ہے اسناداً، اور راوی اسکا اسامہ بن زید ایسی ثقاہت سے متصف ہے کہ بخاری کے راویوں میں سے ہے۔ اور تحقیق کہا ائمہ محدثین نے کہ جس راوی سے بخاری اور مسلم روایت کریں، یا بخاری اکیلا ہی روایت کرے تو اس راوی کے حق میں کسی طعن اور جرح کرنے والوں کا قول مقبول نہیں، اگر چہ وہ طاعنین کتنے ہی ہوں۔ جیسا کہ کہا محلی حنفی میں: و قد أخرج أبو داؤد و صححه ابن خزيمة من طريق أسامة بن زيد الليثي عن ابن شهاب عن عروة عن بشير بن أبي مسعود عن أبيه أنه ﷺ صلى الصبح مرة بغلس، ثم صلى مرة أخرى، فأسفر بها، ثم كان صلاته بعد ذلك التغليس حتى مات، و لم يعد إلى أن يسفر. و قد سبق تخريجه. فإن قيل: فيه أسامة بن زيد الليثي و قد قال فيه النسائي و الدار قطني: ليس بقوي، و قال أحمد: ليس بشيء، و قال أبو حازم: لا يحتج به. قلنا: الحديث مما صححه ابن خزيمة، و سكت عليه أبو داؤد، و ما سكت هو عليه لا ينزل عن درجة الحسن، قال البيهقي: رواته كلهم ثقات، و خبر الإسفار مختلف في إسناده و متنه. و قال الخطابي: هو حديث صحيح اسنادا، و أسامة من رجال البخاري و قد قالوا: من روى عنه الشيخان أو أحدهما لا ينظر للطاعنين فيه، و إن كثروا، اھ.

پس جب کہ امام بخاری رئیس المنتقدین نے اسامہ بن زید سے روایت کی تو جرح کسی کا کیا ضرر کرتا ہے؟ دوسرا یہ کہ فرض کیا کہ بخاری کے رواۃ پر جرح مقبول ہے، لیکن پھر بھی وہ جرح مقبول ہوتا ہے، جو کہ بابیان سبب ہو، جیسا کہ شرح نخبہ اور حاشیہ علوی میں کہا ہے: لأنه إن كان غير مفسر، أي لم يبين سببه مثل قولهم: "فلان ضعيف" و "فلان ليس بشيء" أو نحو ذلك، مقتصرا على ذلك لم يقدح في من ثبت عدالته؛ لأن الناس يختلفون في ما يجرح و ما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناءً على أمر اعتقده جرحا، و ليس بجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه، اھ. اور کہا مسلم الثبوت میں: أكثر الفقهاء و المحدثين لا يقبل الجرح إلا مبينا و لو حكما، كما عن علماء هذا الشان، بخلاف التعديل، اھ. اور کہا نووی نے مقدمہ شرح صحیح مسلم میں: لا يقال: الجرح مقدم على التعديل؛ لأن ذلك فيما إذا كان الجرح ثابتا مفسرا بسبب، و إلا لم يقبل الجرح، اھ. (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ''ایک روایت میں صاف آ گیا ہے کہ آں حضرت ﷺ نے تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فجر کی نماز اسفار کر کے ادا کی ہے، اور باقی تمام عمر غلس ہی میں پڑھتے رہے'' — **اولاً:** اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث قابلِ حجت نہیں، اس لیے کہ اسامہ بن زید اللیثی جو اس حدیث کے روایوں میں سے ہے، قابلِ حجت نہیں ہے۔ نسائی، دار قطنی، امام احمد اور ابو حازم سے خود مولفِ معیار ان کا غیر محتج اور ضعیف ہونا نقل کرتا ہے۔

امام بخاری کے راویوں پر جرح مقبول ہے یا نہیں؟

اور یہ جو اس کے جواب میں "محلی" سے نقل کیا ہے: "ابن خزیمہ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابوداؤد نے اس پر سکوت کیا ہے، بیہقی نے کہا ہے کہ: راوی سب اس کے ثقہ ہیں، اور خطابی نے کہا کہ: اسامہ بن زید ایسے ثقہ ہیں کہ صاحبِ بخاری نے ان کو اپنے شیوخ سے گردانا ہے، اور محدثین کہتے ہیں کہ جس راوی سے بخاری روایت کرے تو اس پر کسی جارح کا جرح مقبول نہیں، چاہے جرح کسی قدر ہو، اھ مختصراً".

اس کا جواب یہ ہے کہ محض ابن خزیمہ کی تصحیح اور ابوداؤد کے سکوت سے حدیث کی صحت ثابت نہیں ہوتی، البتہ دیگر ائمۂ حدیث اگر حدیث کا ضعیف ہونا نقل نہ کرتے تو قول صحت مقبول ہوتا، اور نسائی، دارقطنی، امام احمد اور ابوحازم وغیرہ کی تضعیف کی صورت میں ابن خزیمہ کی تصحیح کیا مفید ہوگی؟ جب کہ محدثین کا یہ قاعدہ ہے کہ تعدیل پر اس جرح کو ترجیح حاصل ہے، جس میں سبب کا بیان ہو، اور اسامہ بن زید کے بارے میں ایسا جرح وارد ہے، جو بیانِ سببِ ضعف کو شامل ہے، کما سیجيء نقله من "التقریب".

اسی طرح عدمِ جرح سے ابوداؤد کا سکوت (کہ وہ تعدیل ضمنی ہے) ائمۂ مذکورین کے جرح صریح کے مقابل نہیں ہوسکتی — اور ایسے ہی بیہقی کا قول: "اس حدیث کے سب راوی ثقہ ہیں" مذکورہ ائمہ کے مقابل کب لائق سماع ہے؟

اور خطابی نے جو یہ کہا کہ: "اسامہ بن زید رواۃ بخاری میں سے ہیں، اور جن سے بخاری روایت کرے، ان کے حق میں جرح کسی کا مسموع نہیں ہے، انتہٰی — یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں بلکہ یوں ہے کہ جن رواۃ سے امام بخاری اپنی "صحیح" میں اصول کے درمیان روایت کریں، اور ان پر جارح سببِ جرح کے بیان کے بغیر جرح کرے، تو وہ جرح مقبول و مسموع نہ ہوگا۔ اور اگر جرح بیان سبب کے ساتھ ہو، تو مقبول ہے۔

قال الشيخ ابن حجر في "هدي الساري":

"و قبل الخوض فيه ينبغي لكل منصف أن يعلم أن تخريج صاحب الصحيح لأي راوٍ كان، مقتض لعدالته عنده، و صحة ضبطه، و عدم غفلته، و لاسيما ما انضاف إلىٰ ذلك من إطباق جمهور الأئمة علىٰ تسمية الكتابين بـ"الصحيحين"، و هذا معنىً لم يحصل لغير من خرج له في الأصول، فأما إن خرج له في المتابعات والشواهد والتعاليق، فهذا بتفاوت درجات من أخرج له منهم في الضبط وغيره، مع حصول اسم الصدق لهم، و قد كان الشيخ أبو الحسن المقدسي يقول في الرجل الذي يخرج عنه

في الصحيح: هذا جاز القنطرة، يعني بذلك أنه لا يلتفت إلىٰ ما قيل فيه. قال الشيخ أبو الفتح، القشيري في "مختصره": و هٰكذا نعتقد، و به نقول، و لا نخرج عنه إلا بحجة ظاهرة و بيان شاف، يزيد في غلبة الظن على المعنى الذي قدمناه. قلت: فلا يقبل الطعن في أحد منهم إلا بقادح واضح، اهـ مختصراً [1].

اولاً: توخصم نے یہ ثابت نہیں کیا کہ اسامہ بن زید سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں اصولِ احادیث میں روایت کیا، کہ وہ تعدیل مذکور کو لازم ہو۔

ثانیاً: یہ کہ بخاری کے رواۃ پر طعن کا مقبول نہ ہونا ان احادیث میں ہے جن پر ائمۂ جرح و تعدیل میں سے کسی نے تنقید نہیں کی، اور جن پر ائمۂ مذکورین نے تنقید کی، یا بخاری اور مسلم کے درمیان روایت میں تنافی واقع ہوئی، تو ان احادیث کو مطلقاً صحیح اور مقبول، اور ان کے رواۃ کو فقط بخاری کی روایات میں ہونے کے سبب ثقہ اور ثبت نہیں کہہ سکتے۔

قال الشيخ ابن حجر في "شرح نخبة الفكر":

"الخبر المحتف بالقرائن أنواع: منها: ما أخرجه الشيخان في "صحيحيهما" مما لم يبلغ حد التواتر؛ فإنه احتف به قرائن، منها: جلالتهما في هذ االشان، و تقدمهما في تمييز الصحيح علىٰ غيرهما، و تلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، و هذا التلقي وحده أقوىٰ في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن حد التواتر، إلا أن هذا يختص بما لم ينتقده، - أي: لم يزيفه- أحد من الحفاظ مما في الكتابين؛ لفقد الإجماع على التلقي، اهـ [2].

مع ہذا ابن خزیمہ وغیرہ کی تصحیح میں یہ ہے کہ "ابوداؤد اپنی سنن میں اس حدیث کا شاذ ہونا بلکہ اس کا منکر ہونا بیان کرتے ہیں، بایں طور کہ اس حدیث کو زہری سے معمر، مالک، ابن عیینہ، شعیب بن حمزہ، لیث بن سعد اور ان کے علاوہ دوسروں نے روایت کیا، جس میں بیان اوقات کی زیادت کا ذکر نہیں۔ اسی طرح ہشام بن عروہ اور حبیب بن ابی مرزوق نے روایت معمر کے مثل عروہ سے روایت کیا"، کما قال:

"حدثنا محمد بن سلمة المرادي، حدثنا ابن وهب، عن أسامة بن زيد الليثي، أن ابن شهاب أخبره، أن عمر بن عبد العزيز كان قاعدا على المنبر، فأخر العصر شيأ، فقال له عروة بن الزبير: أما أن جبرئيل عليه السلام قد أخبر محمدا ﷺ بوقت الصلاة، فقال له عمر: أعلم ما تقول، فقال عروة: سمعت بشير بن أبي مسعود يقول:

(۱) هدي الساري، الفصل التاسع، ص: ۳۸٤، مكتبة الغزالي، دمشق.
(۲) شرح نزهة النظر، باب: أنواع الخبر المحتف بالقرائن، ص: ۸۱، ۸۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

سمعت أبا مسعود الأنصاري يقول: سمعت رسول الله ﷺيقول: ((نَزَلَ جِبْرِيْلُ، فَأَخْبَرَنِيْ بِوَقْتِ الصَّلَاةِ، فَصَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ، ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَهُ)) يحسب بأصابعه خمس صلوات، فرأيت رسول الله ﷺ صلى الظهر حين تزول الشمس، و ربما أخر ها حين يشتد الحر، و رأيته يصلي العصر والشمس مرتفعة بيضآء، قبل أن تدخلها الصفرة، فينصرف الرجل من الصلاة، فيأتي ذا الحليفة قبل غروب الشمس، و يصلي المغرب حين تسقط الشمس، و يصلي العشاء حين يسود الأفق، و ربما أخرها حتیٰ يجتمع الناس، و صلى الصبح مرة بغلس، ثم صلیٰ مرة أخرى، فأسفر بها، ثم كان صلاته بعد ذلك التغليس حتیٰ مات، و لم يعد إلیٰ أن يسفر".

قال أبو داؤد: و رویٰ هذا الحديث عن الزهري معمر، و مالك، و ابن عيينة، و شعيب بن أبي حمزة، و الليث بن سعد وغيرهم، لم يذكروا الوقت الذي صلیٰ فيه، و لم يفسروه. و كذالك أيضا رویٰ هشام بن عروة، و حبيب بن أبي مرزوق، عن عروة نحو رواية معمر و أصحابه، إلا أن حبيبا لم يذكر بشيرا" اه[۱].

زیادتِ ثقہ کی تحقیق

اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ابوداؤد نے اس روایت میں اسامہ بن زید کا تفرد بیان کیا ہے، اور ثقہ کی زیادت مقبول ہے ـــ اس لیے کہ اولاً: تو اسامہ بن زید کا ثقہ اور غیر مجروح ہونا ممنوع ہے۔ ابن حجر نے "تقریب" میں ان پر جرح مبین کیا ہے، کما قال:

"أسامة بن زيد بن اسلم العدوي، مولاهم المدني، ضعيف من قبل حفظه، من السابعة، مات في خلافة المنصور، اه[۲].

اب جب کہ اسامہ بن زید جرح مبین کے ساتھ مجروح ہوئے تو ان کا شیوخ بخاری سے ہونا تعدیل کے لیے مفید نہیں، کما مر. اور ان کی زیادت قابل قبول نہ ہوگی، بلکہ شذوذ و نکارت میں داخل ہوگی، کیوں کہ اوثق کی روایت کے مخالف ہے۔ لہذا رد کی جائے گی، اور اوثق کی روایت قبول کی جائے گی، کما قال في "شرح نخبة الفكر":

(۲) سنن أبي داؤد، كتاب الصلاة، باب: في المواقيت، ج:۱، ص: ۱٦۹، دار المعرفة، بيروت.

(۱) تقريب التهذيب، ذكر من اسمه أبيّ إلى من اسمه إسحاق، ج: ۱، ص: ۳۹، دار الفكر، بيروت، لبنان.

”و إما أن تکون منافية، بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرىٰ، فهذه هي التي يقع الترجيح بينها و بين معارضها، فيقبل الراجح، و يرد المرجوح“اھ (۱).

اور روایت اوثق کی مخالفت کا بیان یہ ہے کہ وہ زیادت جس میں اسامہ بن زید منفرد ہے، اس میں یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر ایک مرتبہ غلس میں، پھر دوسری مرتبہ اسفار میں پڑھی، پھر اس کے بعد ہمیشہ غلس ہی میں پڑھتے رہے، اور کبھی اسفار کی طرف رجوع نہ فرمایا — اور ترمذی کی حدیث صحیح جس کے تمام راوی ثقہ ہیں، اس میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ نماز فجر میں اسفار کیا۔ اور نیز کسی سائل نے اوقات نماز سے سوال کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ایک دن پانچوں نمازیں اول اوقات میں اور دوسرے روز پانچوں نمازیں آخر اوقات میں ادا فرمائیں، اور اس طریقے سے اس سائل کو اوقات کی تعلیم فرمائی، کما قال:

”حدثنا أحمد بن منيع و الحسن بن صباح البزار، و أحمد بن محمد بن موسىٰ — المعنىٰ واحد— قالوا: حدثنا إسحاق بن يوسف الأزرق، عن سفيان، عن علقمة بن مرثد، عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، قال: أتى النبي ﷺ رجل، فسأله عن مواقيت الصلاة، فقال: ((أَقِمْ مَعَنَا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ، فَأَمَرَ بِلَالاً، فَأَقَامَ حِيْنَ طَلَعَ الْفَجْرُ، ثُمَّ أَمَرَهُ، فَأَقَامَ حِيْنَ زَالَتِ الشَّمْسُ، فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ، فَصَلَّى الْعَصْرَ وَالشَّمْسُ بَيْضَاءُ مُرْتَفِعَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْمَغْرِبِ حِيْنَ وَقَعَ حَاجِبُ الشَّمْسِ، ثُمَّ أَمَرَهُ بِالْعِشَاءِ، فَأَقَامَ حِيْنَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ أَمَرَهُ مِنَ الْغَدِ، فَنَوَّرَ بِالْفَجْرِ...إلخ)) (۲).

اب ہم کہتے ہیں: اسامہ بن زید کی زیادت جس میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ہی مرتبہ نمازِ فجر اسفار میں پڑھی، پھر کبھی اسفار کی طرف عود نہیں کیا، ترمذی کی اس روایت کے خلاف ہے، جس میں دو مرتبہ اسفار کی صراحت ہے، اور دونوں روایتوں میں موافقت ممکن نہیں ہے، لہذا ضعف کے سبب اسامہ بن زید کی زیادت رد کی جائے گی، اور راویوں کے ثقہ ہونے کے سبب ترمذی کی روایت قبول کی جائے گی — اور یہ بھی کہنا ممکن ہے کہ نماز فجر میں ایک ہی مرتبہ اسفار کرنا (جس کو اسامہ بن زید نقل کرتے ہیں) وہ ہے کہ وقت فجر کے آخر حصے میں تکمیل نماز ہوئی، اور اس کے بعد نماز کی ادائگی کا وقت باقی نہ رہا، چناں چہ سیاق حدیث اس پر دال ہے؛ اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ابتدائے وقت اور انتہائے وقت کی تعلیم کی تاکہ ہر نماز کے ہر وقت کی مدت معلوم ہو جائے۔

---

(۱) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، باب: زيادة الثقة مقبولة، ص: ۳۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) جامع الترمذي، أبواب الصلاة، باب: ماجاء في مواقيت الصلاة عن النبي ﷺ، ج:۱، ص:۲۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

لہذا بالضرور اسفار میں وقت فجر کا آخری حصہ مراد لیا جائے گا۔ تو اس اسفار سے پہلے ہر مرتبہ غلس اضافی ہوگا۔ پس ہم نے تسلیم کرلیا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے اسفار میں ایک ہی مرتبہ نماز پڑھی ہوگی اور بار دیگر ایسے اسفار کی طرف عود نہ فرمایا ہوگا، لیکن اس سے یہ لازم نہ آیا کہ وہ اسفار جو اسفار مذکور سے قبل اور غلس اضافی ہے، اس میں کبھی نہیں ادا فرمائی۔ اور ہم نماز فجر کو اسفار میں بمعنی وقت فجر کے جزو اخیر میں مستحب نہیں کہتے، **بلکہ ہمارے نزدیک وہ اسفار مستحب ہے، کہ نماز فجر چالیس آیات سے ادا کرے، بعدِ ادا اتنا وقت باقی رہے کہ اگر نماز فجر میں فساد آجائے تو غسل یا وضو کرکے پھر چالیس آیت سے ادا کرسکے۔** کما قال في "الدر المختار" وغیرہ:

"والمستحب للرجل الإبتداء في الفجر بإسفار، والختم به، هو المختار بحيث يرتل أربعين آية، ثم يعيده بطهارة لو فسد" اھ (۱).

> اور ظاہر ہے کہ جارحین اسامہ کے نے بیان سبب کا نہیں کیا، یہی کہا: ليس بالقوي، و ليس بشيء، و لا يحتج به، اھ. اور یہ معتبر نہیں، کما قالاہ. پس ان حدیثوں سے ثابت ہوگیا کہ حضرت کا فعل یہی تھا کہ ہمیشہ غلس میں نماز پڑھتے، اسفار میں فقط ایک ہی دفعہ پڑھی ہے کہ بعد اس کے تمام عمر کبھی اسفار میں نہیں پڑھی۔ اور بھی یہی مذہب ہے بہت سے صحابہ کا، اور تابعین کا جن میں سے ہیں ابوبکر، اور عمر، اور ابن الزبیر، اور ابوموسی اشعری، اور عمر بن عبدالعزیز اور بھی مذہب ہے امام مالک کا اور امام شافعی اور امام احمد کا، اور اسحاق اور جمہور ائمہ کا، جیسا کہ کہا ترمذی نے:
> حديث عائشة حديث حسن، و هو الذي اختاره غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم أبو بكر، و عمر، و من بعدهم من التابعين، و به يقول الشافعي و أحمد و إسحاق، و يستحبون التغليس بصلاة الفجر، اھ. اور کہا امام نووی نے شرح مسلم میں: و هو مذهب مالك و الشافعي، والجمهور، اھ. اور کہا محلی میں: و عن أبي موسى و ابن الزبير و عمر بن عبدالعزيز أنهم كانوا يغلسون، اھ. (معیار الحق)

تو اُس اسفار کی بہ نسبت (یعنی وقت فجر کے جزو اخیر کے) اسفار کا یہ مرتبہ جو ہمارے یہاں مستحب ہے، غلس اضافی میں داخل ہوگا، تو اسامہ بن زید کی روایت بتقدیر تسلیم صحت بھی ہمارے مدعا کے خلاف نہ ہوئی، اور مولفِ معیار کا یہ کلام باطل ہوا "جارحینِ اسامہ، سبب جرح کے بیان کرنے والے نہیں ہیں، تو جرح ان کا مقبول نہ ہوگا، انتہی" — اس لیے کہ **اولاً:** تو "تقریب التہذیب" سے جرح مبین منقول ہوچکا۔

ثانیاً: بہ تسلیم صحت، ہمارے مدعا سے منافات لازم نہ ہوئی، اور تغلیس جس طرح صحابۂ کرام اور تابعین کا مذہب ہے، اسی طرح اسفار بہت سے صحابہ و تابعین کا مذہب ہے۔ کما مر نقله. باوجودے کہ غلس مذکور جو صحابہ کی طرف منسوب ہے اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ غلس اضافی ہو، اور حنفیہ کے اسفار کے ساتھ جمع ہوجائے۔ اور کبھی کبھی اس غلس میں نماز ادا کرنا، جو حنفیہ کے اسفار مستحب کے ساتھ جمع نہ ہو، (جیسا کہ بعض صحابۂ

---

(۱) الدر المختار، كتاب الصلاة، مطلب في طلوع الشمس من مغربها، ج: ۲، ص: ۲۳، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

کرام مثلاً حضرت ابوبکر وغیرہم رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے منقول ہے) بیان جواز پر محمول ہو سکتا ہے، نہ کہ اختیار مستحب پر۔ اور مولف نے کسی صحیح حدیث سے یہ امر ثابت نہ کیا کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا غلس حقیقی میں نماز ادا فرمانا بطور دوام تھا، سوا اس کے کہ حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سیاق کو اس پر دال گردانا ہے۔ اور ہم اس کا جواب پیش تر دے چکے — اور نیز علیٰ تقدیر التسلیم حدیثِ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں مذکور، غلس کو ہم نے اندرونِ مسجد غلس پر حمل کیا، تو اس کے دوام کو تسلیم کرنا بھی ہمارے اسفار مستحب کے مخالف نہیں، کما مر مفصلاً۔

حدیث تغلیس منسوخ ہے

اور جناب مولف کو یہ دعویٰ ہے کہ حدیث غلس میں نماز پڑھنے کی منسوخ ہے اس حدیث ابن مسعود کی سے: ما رأیت رسول اللہ ﷺ صلی صلاۃ إلا لمیقاتها، إلا صلاتین: صلاۃ المغرب والعشاء بجمع، و صلی الفجر یومئذ قبل میقاتها. مع ان روایات ابن مسعود کے جو یزید بن عبد الرحمن سے اس مضمون میں مولف نے نقل کی ہیں، اور حدیث: أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر سے، و ما في معناه. اور روایت ہے ابراہیم نخعی سے کہ کہا: ما اجتمع أصحاب محمد ﷺ علی شيء ما اجتمعوا علی التنویر.

پس جواب یہ ہے کہ دعویٰ نسخ کا صریح البطلان ہے؛ اس لیے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقیناً ضرور چاہیے۔ جیسا کہ کہا مسلم الثبوت و نخبۃ الفکر وغیرہما میں، حالاں کہ یہاں معاملہ برعکس ہے، یعنی جس کو منسوخ کہتے ہو، یعنی غلس، اس کا موخر ہونا اور اس پر مداومت رسول اللہ کی، سند صحیح سے ثابت ہے۔ جیسا کہ ابھی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا کہ "حدیث تغلیس حدیث ابنِ مسعود، اور حدیث: أسفروا بالفجر وغیرہ سے منسوخ نہیں ہے، اس لیے کہ ناسخ کا متاخر ہونا یقیناً ضرور ہے، حال آں کہ یہاں جس کو منسوخ کہتے ہو (یعنی حدیثِ غلس) اس کا موخر ہونا اور اس پر مداومت رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی، بسند صحیح ثابت ہے، جیسا کہ ابھی سنن ابی داؤد سے منقول ہو چکا"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم بوضاحت تمام بیان کر چکے کہ ابو داؤد کی مذکورہ روایت شاذ بلکہ منکر ہے، اور اسامہ بن زید مجروح بجرح مبین ہیں، تو ان سے مروی حدیث کی صحت کے کیا معنی؟ اور اس سے ثبوت دوام کیوں کر ہوا؟ اور حدیثِ غلس کا احادیث: أسفروا بالفجر وغیرہ سے موخر ہونے کو مولف معیار نے کہیں کسی قول ضعیف سے بھی ثابت نہیں کیا۔ چہ جائے کہ حدیث صحیح ہو۔ بلکہ وہ حدیثِ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جس کو برہانِ تغلیس گردانا ہے، اس سے تغلیس ثابت نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ اندرون مسجد غلس پر محمول ہے۔

اور اگرچہ حدیث: أسفروا بالفجر وغیرہ کے ساتھ حدیثِ تغلیس کے منسوخ ہونے کی توجیہ راقم کو پسند نہیں، لیکن چوں کہ مولفِ تنویر الحق نے بعض محققین کے اتباع میں اس کو اختیار کیا ہے، لہٰذا ان کے کلام کی توضیح اور ان کے مراد کی وضاحت کے لیے اس میں کلام کیا جاتا ہے۔ ناظرین منصفین بہ نظرِ انصاف ملاحظہ فرمائیں!

نسخ کے قائلین کہتے ہیں: حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے غلس میں نماز پڑھنے پر دال ہے، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے منسوخ ہے، کہ وہ فرماتے ہیں: "میں نے رسول

اللہ ﷺ کو کبھی نہیں دیکھا کہ انھوں نے کبھی وقت معتاد کے علاوہ نماز پڑھی ہو، سوائے دو نمازوں کے: ایک تو نماز مغرب وعشا مزدلفہ میں، اور ایک نماز فجر مزدلفہ میں۔ یہ صحیحین (۱) کی حدیث کے مضمون کا خلاصہ ہے۔

نسخ کا بیان یہ ہے کہ یہ امر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مزدلفہ میں فجر کی نماز طلوع فجر کے بعد ادا فرمائی، لیکن وقت معتاد سے پہلے، یعنی غلس میں۔ چناں چہ مسلم کی روایت میں اس کی تصریح موجود ہے[۲]۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز فجر کا وقت معتاد اسفار تھا، اور مزدلفہ میں وقت وقوف کے امتداد کی وجہ سے غلس میں پڑھی۔ تو تغلیس کے ثبوت کی تقدیر پر حدیث مذکور کے ساتھ، حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نسخ کا حکم کیا جائے گا، یعنی عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دیکھنے سے پہلے وقت فجر میں تغلیس معمول بہ ہوگی، لیکن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو مزدلفہ کے علاوہ کبھی حالت غلس میں نماز پڑھتے نہیں دیکھا، تو بالضرور نماز فجر کا غلس میں ادا کرنا (جو حدیث عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مفاد ہے) منسوخ ہوگا، ورنہ اسفار پر مداومت، جو حدیث ابنِ مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مفہوم ہے کیوں کر بن سکے گی؟

قال ابن الهمام في "فتح القدير":

"و حديث ابن مسعود رضي الله عنه في "الصحيحين" ظاهر في ما ذهبنا إليه، و هو قوله: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة، إلا لميقاتها، إلا صلاتين: صلوة المغرب والعشاء بجمع، و صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها. مع أنه كان بعد الفجر، كما يفيد لفظ "البخاري": "صَلَّى الْفَجْرَ حِيْنَ بَزَغَ الْفَجْرُ" فعلم أن المراد قبل ميقاتها الذي اعتاد الأداء فيه؛ لأنه غلس يومئذ ليمتد وقت الوقوف. في لفظ" مسلم": "قبل ميقاتها بغلس" فأفاد أن المعتاد كان غير التغليس" اهـ (۳).

اگر یہ کہا جائے کہ اس کلام سے تغلیس کا منسوخ ہونا بعید ہے، اس لیے کہ امر منسوخ کا ورود نسخ سے قبل متحقق ہونا ضروری ہے، اور حدیث ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ میں صراحت ہے کہ میں نے کبھی رسول اللہ ﷺ کو نماز کے وقت معتاد کے علاوہ نماز پڑھتے نہیں دیکھا، سوائے مزدلفہ کے۔ اور تم نے فجر میں اسفار کو وقت معتاد قرار دیا، تو حدیث ابنِ مسعود سے قبل تغلیس کا تحقق کہاں ہوا کہ اس حدیث سے منسوخ ہوتی؟

---

(۱) و نصه: عن عبدالله، قال: ما رايت النبي ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء...إلخ، صحيح البخاري، كتاب المناسك، باب: متى يصلي الفجر بجمع، ج: ۱، ص:۲۲۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور./ الصحيح لمسلم، كتاب الحج، باب: الإفاضة...إلخ، ج: ۱، ص: ٤١٧، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۱) و نصه: "و صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها بغلس"/ الصحيح لمسلم، كتاب الحج، باب: الإفاضة...إلخ، ج: ۱، ص: ٤١٧، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) فتح القدير، كتاب الصلاة، فصل: في استحباب التعجيل، ج: ۱، ص: ۲۲۸، مركز اهل سنت، بركات رضا، پور بندر، گجرات.

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ نسخ کی تاویل یہ ہے کہ یہ امر محتمل ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے دیکھنے سے پہلے نماز میں تغلیس واقع ہوئی ہو، لیکن جن وقتوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے دیکھا ہمیشہ اسفار ہی رہا۔ لہٰذا خواہی نہ خواہی تغلیس (جو ان کی پہلی روایت سے واقع ہوگی وہ) منسوخ ہوگی۔ اسی سبب سے کہ نسخ کی تاویل بن سکتی ہے، ابن ہمام نے نسخ کی توجیہ کو بعید کہا ہے، نہ یہ کہ نسخ بن ہی نہیں سکتا۔

> جیسا کہ ثابت کیا گیا، تو واجب ہوا حمل کرنا حدیث ابن مسعود کا جمعا بین الدلیلین اس پر کہ اس دن نماز میں داخل ہوئے ہوں گے بہ مجرد طلوع فجر کے، باوجودے کہ غلس دور نہیں ہوئی ہو؛ اس لیے کہ غلس کے معنی تاریکی آخر شب کی، ملی ہوئی روشنی صبح سے، ہیں۔ جیسا کہا محلی میں: والغلس بقايا ظلمة الليل يخالطها بياض الفجر، نقله عياض عن الأزهري والخطابي، اهـ. و هكذا في عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني الحنفي. اور جن حدیثوں کو مولف نے سند پکڑا ہے، ان سے ہرگز نسخ ثابت نہیں ہوتا۔ حدیث ابن مسعود سے اس لیے ثابت نہیں ہوتا کہ جب کہ ثابت ہوئی مواظبت رسول اللہ ﷺ کی تغلیس پر، اور ظاہر ہے کہ وہ آنی اور قلیل سی نہیں، بلکہ تا تنویر کامل وہ تاریکی باقی رہتی ہے، اور اس کی بدایت بھی ہے، اور نہایت بھی ہے، اور اس میں تقدیم فعل بھی ممکن ہے، تاخیر بھی ممکن ہے۔ اسی واسطے کہا فتح الباری میں: و أما حديث ابن مسعود الذي أخرجه المصنف وغيره أنه قال: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة في غير وقتها غير ذلك اليوم، يعني الفجر يوم المزدلفة، محمول على أنه دخل فيها مع طلوع الفجر من غير تاخير، و أن في حديث زيد بن ثابت و سهل بن سعد ما يشعر بتاخير يسير، لا أنه صلاها قبل أن يطلع الفجر، اهـ. اور کہا محلی حنفی میں: و أجاب عنه الحافظ وغيره بأنه محمول على أنه دخل فيها مع أول طلوع الفجر، و كان المعتاد التاخير منه بحيث لا يفوت التغليس، والله أعلم، اهـ. اور مؤید ہے اس تاویل کی حدیث صحیح بخاری کی عبدالرحمن بن یزید سے: قال: خرجت مع عبدالله إلى مكة، ثم قدمنا جمعا، فصلى الصلاتين، كل صلاة و حدها بأذان وإقامة، والعشاء بينهما، ثم صلى الفجر حين طلع الفجر، قائل يقول: طلع الفجر، و قائل يقول: لم يطلع الفجر، الحديث.
>
> الحاصل: وہ حدیث جس میں ابن مسعود نے مقام مزدلفہ میں ایک دفعہ نماز پڑھی تھی اور کہا تھا کہ ایسا ہی ایک دفعہ اس مقام میں رسول اللہ نے پڑھی تھی اور سوا اس کے کبھی اپنے وقت معتاد سے مجاوزت نہیں کی، وہ غلس ابتدائی تھی اور جس پر رسول خدا کو مواظبت تھی، وہ غلس موخر، غلس ابتدائی سے تھی، پس کہاں رہا تعارض قول ابن مسعود میں اور احادیث غلس میں؟ اور کیوں کر بے دلیل ناسخ ہوگا قول ابن مسعود کا حدیث تغلیس کو؟ (معیار الحق)

لہٰذا مولف معیار نے جو یہ کہا کہ: "حدیث ابن مسعود سے اس لیے نسخ ثابت نہیں کہ جس وقت مداومت علی التغلیس ثابت ہو چکی، تو واجب ہے حمل کرنا حدیث مذکور کا اس پر، کہ اس دن بہ مجرد طلوع فجر داخل ہوئے ہوں گے نماز میں، اور وقت معتاد اس کے بعد ہوگا، لیکن تغلیس ہی میں، اور غلس امر ممتد ہے، اس میں تقدم اور تاخر ممکن ہے، اھ حاصل كلامه" — مدفوع ہے، اولاً: اس لیے کہ "صحیح مسلم" کی روایت میں بصراحت بیان ہو چکا کہ اس دن وقت معتاد سے قبل نماز فجر غلس میں پڑھی تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت معتاد اسفار تھا، لیکن مزدلفہ میں غلس میں پڑھی، لہٰذا مولف معیار کی توجیہ "صحیح مسلم" کی روایت کے مفاد کے مخالف ہوئی۔

ثانیاً: اس لیے کہ تغلیس پر مداومت (جس کے ثبوت کا دعویٰ کیا ہے) اس سے قبل مولف کے کلام سے اصلاً پایہ ثبوت کو نہیں پہنچا، کما مر. تو اس طور پر دونوں دلیلوں کے درمیان جمع و تطبیق جو مداومت تغلیس کے ثبوت پر مبنی تھا، کس طرح صحیح ہو گا؟

اسفار کو غلس کے ساتھ مقید کرنا احادیث کے خلاف ہے

ایسا ہی حدیث: أسفروا بالفجر و ما في معناه سے بھی نسخ حدیث تغلیس کا ثابت نہیں ہوتا؛

اس لیے کہ جب کہ ثابت ہوئی حدیث غلس کی روایت شیخین وغیرہما سے اور معارض ہوئی اس کے، حدیث اسفار کی جو شیخین نے نقل نہیں کی، اور قاعدہ وقت تعارض کے درمیان دو حدیثوں کے، نزدیک اہل حدیث کے یہ ہے کہ اولاً تو ان کو آپس میں جمع اور موافق کریں، اور اگر موافق نہ ہو سکیں تو دیکھیں کہ دونوں میں سے کون از راہ تاریخ موخر ہے، پس آخر کو ناسخ سمجھ کر اختیار کریں۔ اور اگر تاریخ بھی معلوم نہ ہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دیں۔ اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو دونوں کے عمل سے متوقف رہیں، اور رجوع کریں طرف ما دون کے۔ جیسا کہ کہا شرح نخبہ میں: و إن عورض بمثله فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف أو لا، فإن أمكن الجمع، فهو النوع المسمى بمختلف الحديث، و إن لم يمكن الجمع فلا يخلو إما أن يعرف التاريخ أو لا، فإن عرف و ثبت المتأخر به، أو بأصرح منه، فهو الناسخ. و الآخر المنسوخ، و إن لم يعرف التاريخ فلا يخلو إما أن يمكن ترجيح أحدهما بوجه من وجوه الترجيح أو لا، فإن أمكن الترجيح تعين المصير إليه و إلا فلا، فصار ما ظاهره التعارض واقعا على هذا الترتيب الجمع إن أمكن، فباعتبار الناسخ والمنسوخ، فالترجيح إن تعين، ثم التوقف عن العمل بأحد الحديثين، اهـ.

پس بنا بر اس قاعدہ کے اگر دونوں حدیثوں میں موافقت اور جمع کرو تو ممکن ہے کئی وجہ سے: وجہ اول: یہ کہ مراد اسفار سے ظہور صبح کا ہے اس انداز پر کہ کسی کو شک نہ رہے، باوجودے کہ تاریکی بھی باقی رہے۔ جیسا کہ کہا فتح الباری میں: و أما ما رواه أصحاب السنن و صححه غير واحد، من حديث رافع بن خديج، قال: قال رسول الله ﷺ: أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر، فقد حمله الشافعي وغيره على أن المراد بذلك تيقن طلوع الفجر، اهـ. اور کہا ترمذی نے اپنی جامع میں بطور حکایت کے: الشافعي و أحمد و إسحاق: إن معنى الإسفار أن يضح الفجر فلا يشك فيه، و لم يرد أن معناه تاخير الصلاة، اهـ. پھر اس تاویل پر عینی اور شیخ ابن ہمام حنفیوں نے اعتراض کیا ہے کہ رفع شک اور تیقن صبح کا، تو مدار ہے صحت نماز کا، پھر کیا معنی ایسے إسفار کے أعظم للأجر ہونے کے؟ لیکن بعض منصف حنفیوں نے ہی جواب بھی دیا ہے کہ مدار صحت کا تو مطلق تیقن ہے، خواہ چند آدمیوں کو ہو، اور مدار بڑائی اجر کا اس حدیث میں نزدیک ائمہ کے یہ ہے کہ ایسا ظہور صبح کا ہو کہ ہر ایک شخص بے غور و تامل کے پہچان لے۔ چناں چہ ابوداؤد کے انعقاد باب سے صاف واضح ہوا: باب وقت الصبح: حدثنا إسحاق بن إسماعيل، نا سفيان، عن ابن عجلان، عن عاصم بن عمر بن قتادة بن نعمان، عن محمود بن لبيد، عن رافع بن خديج، قال: قال رسول الله ﷺ: أصبحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم أو أعظم للأجر، انتهى ما رواه أبو داؤد. و قوله: أصبحوا بالصبح، قال في النهاية: أي صلوها عند طلوع الصبح، يقال: أصبح الرجل، إذا دخل في الصبح، قلت: بهذا يعرف أن رواية من روى هذا الحديث بلفظ: أسفروا بالفجر مروية بالمعنى و أنه دليل أفضلية التغليس بها على التاخير، أي الإسفار، كما في المرقاة. پس بنا بر اس روایت کے اجر عظیم تغلیس میں بھی ثابت ہے، اور نماز غلس ہی میں پڑھنی مرجح ہوئی۔ اور کہا بیہقی نے کہ عمل اسفار کا اس حدیث میں یعنی جو کہ مدار بڑائی اجر کا ہے، یہی ہے کہ یقیناً معلوم ہو جائے ورنہ نفس صحت تو قبل تبین یقینی کے، واسطے اس شخص کے جو اپنی جانچ اور مہارت سے وقت پہچان لے، بھی ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ کہا محلی میں: و أجاب الأولون عن حديث الإسفار بأجوبة: أحدها: ما حكاه الترمذي عن الشافعي و أحمد و إسحاق: أن معنى الإسفار أن يصلي الفجر فلا يشك فيه، و لم يرد أن معناه تاخير الصلاة، و رد بأنه يأباه تعليله بأعظمية الأجر، فإن الصلاة قبل تيقن الوقت فاسدة لا أجر لها أصلا. قلت: لعل مراد الأئمة بدأ الصبح و تيقنه لكل واحد من غير تعمق النظر في الأفق، لا التيقن مطلقا؛ فإنه لا صلاة عند الشك في الوقت إجماعا. قال عياض في تفسير الحديث: أي صلوها بعد تبين وقتها و سطوع ضوء الفجر، و لا تبادروا أول مبادئ الفجر قبل تبينه و قال البيهقي: والطريق الصحيح أن يحمل حديث الإسفار على تبين الفجر و إن كان يجوز الدخول فيها من القيم بالاجتهاد قبل التبين، اهـ. (معیار الحق)

اور یہ جو معیار میں کہا ہے: "حديث أسفروا بالفجر، و ما في معناه سے بھی نسخ تغلیس نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ جب حدیثِ تغلیس ثابت ہوئی بروایت شیخین، اور حدیث اسفار جو مروی ہے غیر شیخین سے اس کے معارض ہوئی، اور قاعدہ وقت تعارض حدیثین کے یہ ہے کہ اولاً تو ان کو جمع کریں، اور اگر جمع نہ ہوسکے تو تاریخ کو دیکھیں پس جس کی تاریخ موخر ہو اس کو ناسخ کہیں، اور اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو ایک کو دوسرے پر ترجیح دیں، اگر ترجیح بھی نہ ہوسکے تو دونوں کے عمل میں توقف کریں۔ تو یہاں تو دونوں حدیثوں میں جمع بھی ممکن ہے، کئی وجہ سے: اولاً یہ کہ مراد اسفار سے ظہور صبح کا ہے، اس طور پر کہ کسی کو شک، طلوع فجر میں نہ رہے، باوجودے کہ تاریکی بھی باقی ہو، پس بنابر اس تاویل کے اجر عظیم تغلیس میں بھی رہا، اور نماز غلس میں پڑھنا، مرجح ہوئی، اھ مختصرا"۔

اولاً: اس کا **جواب یہ ہے:** یہ معنی غلس، مقابلِ اسفار کے نہ ہوں گے۔ بلکہ غلس کے ساتھ جمع ہوں گے، پھر مذکورہ طریقے پر تغلیس اور اسفار کو جمع کرنے کی صورت میں اس اسفار کے علاوہ میں نماز فجر مستحب نہ ہوگی، اور حدیث: أسفروا بالفجر و ما في معناه، جس کا مفاد یہ تھا کہ اسفار کے جس حصے میں نماز فجر ادا کرے تو مامور بہ کی اتباع ہوجائے گی، اسے اس اسفار مخصوص کے ساتھ مقید کرنا ہوگا جو غلس کے ساتھ دونوں دلیلوں کے درمیان جمع و توفیق کے لیے حدیثِ تغلیس کے سبب جمع ہوتا ہے، پس ہم کہیں گے: تمھاری یہ تاویل حدیث: أسفروا بالفجر میں تو ممکن ہے، اس لیے کہ اس میں کوئی کلیہ کا کلمہ نہیں، لیکن ان احادیث کے منافی ہے، جن میں اس امر کی صراحت ہے کہ اسفار کے جس حصے میں نماز ادا کی جائے تو زیادت اجر کا سبب ہو۔ اب یہاں پر اسفار کی تخصیص اس اسفار کے ساتھ جو غلس کے ساتھ جمع ہوجائے کیوں کر صحیح ہوگی؟ جیساکہ روایت "طحاوی" میں وارد ہے:

«أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ، فَكُلَّمَا أَسْفَرْتُمْ فَهُوَ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ» أو قال: (لِأُجُوْرِكُمْ)، اھ [1].

اور جیساکہ "صحیح ابن حبان" میں وارد ہے:

"« كُلَّمَا أَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ، كَانَ أَعْظَمَ لِأُجُوْرِكُمْ، أَوْ لِأَجْرِهَا» [2].

اور جیساکہ "جامع الاصول" میں نسائی سے روایت کیا ہے:

"إِنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَالَ: « مَا أَسْفَرْتُمْ بِالصُّبْحِ، فَإِنَّهُ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ » " اھ (۳).

ان احادیث میں بغور ملاحظہ کرو! ان کا مفاد یہ ہے کہ اسفار کے جس حصے میں تم نماز فجر ادا کروگے، تو زیادت اجر کا موجب ہوگا، ابتدا میں ہو یا انتہا میں۔ پس اسفار کو اس اسفار کے ساتھ مقید کرنا جو غلس کے ساتھ جمع ہو، ان احادیث کے صراحۃً خلاف واقع ہوگا۔

(۱) شرح معاني الآثار، باب: الوقت الذي يصلي فيه الفجر...، ج: ۱، ص: ۱۳۲، مكتبة ملت،

(۲) صحيح ابن حبان، باب: ذكر لفظة تعلق بها من جهل صناعة الحديث، ج: ٤، ص: ٣٥٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(۳) جامع الأصول، الفرع الرابع في أول الوقت بالصلاة، ج: ٥، ص: ٢٧٠، دار الكتب العلمية، بيروت./ سنن النسائي، كتاب الصلاة، باب: الإسفار، ج: ۱، ص: ٦٥.

قال العلامة ابن نجيم في "البحر":

"و حمله علىٰ تبين طلوع الفجر ياباه ما في" صحيح ابن حبان":« كُلَّمَا أَصْبَحْتُمْ بِالصُّبْحِ، فَهُوَ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ » أطلقه، فيشمل الإبتداء والانتهاء" اھ(۱).

ثانیاً: یہ کہ جب تم نے اسفار کو اسفارِ اضافی پر محمول کیا جو غلس ابتدائی سے موخر ہو اور فی نفسہ غلس کے ساتھ جمع ہو جائے، تو ہم کہتے ہیں: علی التسلیم یہ معنی حنفیہ کے مذہبِ مختار کے مخالف ہیں، اس لیے کہ **اسفار کی حد جو اکثر حنفیہ کا مختار ہے، یہ ہے کہ نماز فجر ایسے وقت میں شروع کرے کہ چالیس آیت کی قراءت سے نماز ادا کرے، اور اگر بالفرض کسی وجہ سے فساد نماز معلوم ہو تو دوبارہ اتنا وقت فجر باقی ہو کہ طہارت ، غسل وغیرہ سے فارغ ہو کر مسنون قراءت کے ساتھ نماز ادا کرے۔**

قال في "الدر المختار" وغيره:

" والمستحب للرجل الابتداء في الفجر بالإسفار، والختم به، و هو المختار بحيث يرتل أربعين آية، ثم يعيده بطهارة لو فسد" اھ (۲) .

اور تجربہ و مشاہدہ سے ہر عاقل جانتا ہے کہ ایسے وقت میں تاریکی ہوتی ہے اور ستارے ظاہر ہوتے ہیں، چناں چہ یہی امر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے:

قال في "جامع الأصول":

"كتب، أي: عمر رضي الله تعالىٰ إلىٰ عماله أن صلاة الظهر إذا كان الفيء ذراعا، والعصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية، والمغرب إذا غربت الشمس، والعشاء إذا غاب الشفق، والصبح والنجوم بادية مشتبكة" اھ(۳) .

توحنفیہ کا مذہب مختار غلس اضافی کے منافی نہ ہوا۔

ثالثاً: یہ کہ تمھارے نزدیک جب اسفار کے معنی بلا تامل و تعمق فجر کا ظاہر ہونا قرار پائے، اور تمھارے زعم کے مطابق اس کے ساتھ غلس جمع ہوا، تو حاصل کلام یہ ہوا کہ تغلیس مستحب اور اسفار مستحب دونوں باہم منافی نہیں، بلکہ دونوں کا مفاد ایک ہے، تو چاہیے کہ تغلیس کے استحباب کا قول کرنے والے اس اسفار مع الغلس سے پہلے (کہ وہ غلس محض ہوگا) نماز کو مستحب نہ کہیں، جب کہ حال یہ ہے کہ وہ مطلق غلس میں نماز کو مستحب کہتے ہیں۔ اور غلس کے بعض افراد کی تخصیص نہیں کرتے؛ لہٰذا توجیہ مذکور ان کے مذہب کے موافق نہ ہوگی۔

(۱) بحر الرائق، كتاب الصلاة، ج۱ ص: ٤٢٩، زكريا بك ڈپو، ١٤٢٩ھ.
(۲) الدر المختار، كتاب الصلاة، مطلب في طلوع الشمس من مغربها، ج: ۲، ص: ۲۳، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(۳) جامع الأصول، الفرع الأول إلخ، ج: ۵، ص: ۲۲۸، دار الكتب العلمية، بيروت.

رابعًا: یہ کہ تمھارا نسخ کی معرفت کو تاخرِ تاریخ کے درمیان حصر کرنا بھی صحیح نہیں، بلکہ کبھی نسخ کو تاخر تاریخ سے، اور کبھی نصِ ناسخ کے نفس مضمون سے ، اور کبھی علم تاریخ کے بغیر، تاخر نص صحابی کے جزم ویقین سے معلوم کیا جاتا ہے، کما قال في "شرح نخبة الفكر":

"و يعرف النسخ بأمور: أصرحها: ما ورد في النص، كحديث بريدة في "صحيح مسلم": ((كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُوْرِ، أَلَا! فَزُوْرُوْهَا؛ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ)). و منها: ما يجزم الصحابي بأنه متأخر، كقول جابر رضي الله تعالىٰ عنه: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مسته النار. أخرجه أصحاب السنن. و منها: ما يعرف بالتاريخ" اھ [۱]۔

پس ممکن ہے کہ حدیثِ تغلیس کو، صحابہ کی ایک بڑی جماعت کے تنویر کے اوپر اجماع کے سبب منسوخ کہیں، کہ وہ جزم کے ساتھ منسوخ ہونے کی علامت ہے، کما نقل عن إبراهيم النخعي، و سيجيء تفصيله.

کسی محدث کا حدیث نقل کرنا اس حدیث کی تصحیح اور راوی کی تعدیل ہے

> اور حدیث طبرانی وغیرہ کی: نور يا بلال بالفجر قدر ما يبصر القوم مواقع نبلهم. جو عینی نے شرح بخاری میں، اور مولف نے بواسطہ محلی کے تنویر الحق میں نقل کی ہے، یہ حدیث بدون تصحیح کسی امام کے ائمۂ حدیث میں سے حجت نہیں؛ اس لیے کہ نفس محلی ہی میں جس سے مولف نے نقل کی ہے، کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اسناداً: حديث الطبراني بسند ضعيف، انتهى ما في المحلى. پس کس طرح بے تصحیح کسی محدث کے اس کو قبول کیا جائے؟ تو یہ حدیث مانع اور مبطل نہ ہوگی اس محمل کو جو بیان ہوا وجہ اول میں۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے: "حدیث طبرانی" وغیرہ کی: ((نَوِّرْ يَا بِلَالُ! بِالْفَجْرِ قَدْرَ مَا يُبْصِرُ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِمْ)) جو عینی نے شرح بخاری میں نقل کی ہے، بے تصحیح کسی امام کے ائمۂ حدیث میں سے حجت نہیں۔ اس لیے کہ "محلی" میں کہا ہے: یہ حدیث اسناداً ضعیف ہے، پس بے تصحیح کسی محدث کے کس طرح قبول کی جائے، انتہی"۔

مولف کا یہ کلام طریقۂ بحث و تحقیق سے خارج ہے، اس لیے کہ حجت ہونے کے لیے محدثین کے قواعد کے مطابق حدیث کی صحت چاہیے، اور جب "طبرانی" نے حدیثِ مذکور کی روایت کی، اور مولف نے کوئی لائقِ سماع جرح اس پر نہ کیا، تو اس کے حجت ہونے کے لیے کسی محدث کی کیا ضرورت ہے؟ "طبرانی" جیسا محقق اس کو روایت کرتا ہے، اور اس پر کوئی جرح بھی وارد نہیں — اور صاحبِ "محلی" کا اس حدیث کو ضعیف کہنا، جیساکہ مولف نے نقل کیا، علی التسلیم مضر نہیں، اس لیے کہ صاحبِ "محلی" اربابِ جرح و تعدیل اور تنقیدِ احادیث کے ماہرین سے نہیں ہیں، جب کہ "طبرانی" کے علاوہ ابن عدی اور حافظِ حدیث

---

(۱) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، باب: الناسخ والمنسوخ، ص: ٤٦، ٤٧، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

جلال الدین سیوطی (جو ائمۂ حدیث میں سے ہیں) اس حدیث کو نقل کرتے ہیں۔ اور کسی محدث کا کسی حدیث کو نقل کرنا اس حدیث کی تصحیح اور اس کے رواۃ کی تعدیل ہے۔ چناں چہ خود مولفِ معیار اس بات کو نقل کر چکا ہے، اور اسے تسلیم کرتا ہے۔

و قال الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني في "إرشاد الساري": "لأن تخريج صاحب الحديث لراوٍ كان مقتضيا لعدالته عنده، و صحة ضبطه، و عدم غفلته" اه [1].

اور اہل علم میں سے کسی نے حدیث کی صحت اور لائقِ حجت ہونے کے لیے کسی محدث کی تصحیح کو شرط نہیں گردانا، البتہ اس کا عدل، تام الضبط سے باتصال سند، غیر معلل ولاشاذ، منقول ہونا، صحت کے لیے کافی ہے، کما قال في "شرح نخبة الفكر":

"و خبر الآحاد بنقل عدل، تام الضبط، متصل السند، غير معلل و لا شاذ، هو الصحيح لذاته" اه [2].

اور یہ شرائط صحیح لذاتہ میں ملحوظ ہیں، جو اخبار آحاد کی اعلیٰ قسم ہے، اور حسن لذاتہ، اور حسن لغیرہ میں یہ شرائط بھی ضروری نہیں، جب کہ یہ تمام قسمیں حجت شمار کی جاتی ہیں۔ ان اقسام میں شرائط معتبرہ کے اعتبار کے بعد کسی محدث کی تصحیح، شرط نہیں۔ مولف نے کسی شرط معتبر پر کوئی جرح نہ کیا، اور حجت ہونے کے لیے کسی محدث کی تصحیح کو شرط قرار دیا! معلوم نہیں کہ اس امر جدید کی ایجاد کہاں سے کی!

قال الشيخ سراج أحمد الحنفي في ترجمته للترمذي:

"و در تاویل شافعی و غیرہ نظر است؛ زیرا کہ قد أخرج "الطبراني" و "ابن عدي" من رواية هدير بن عبدالرحمن، سمعت جدي رافع بن خديج، يقول: قال رسول الله ﷺ لبلال: ((يا بِلَالُ! نَوِّرْ بِصَلَاةِ الصُبْحِ حَتّٰى يُبْصِرَ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِمْ مِنَ الإِسْفَارِ)) و روى الطحاوي عن علي: أنه كان يصلي الفجر و هم يتراؤون الشمس مخافة أن يطلع " اه. و أخرج السيوطي في "جمع الجوامع": ((نَوِّرْ يا بِلَالُ! بِالْفَجْرِ قَدْرَ مَا يُبْصِرُ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِمْ)) اه.

"مجمع البحار" میں بھی اس حدیث کو بعض محل میں بطور استناد ذکر کیا ہے، کما قال:

((أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَم لِلْأَجْرِ)) أسفر الصبح: إذا انكشف وأضاء، قالوا: يحتمل أنهم حين أمرهم بتغليس الفجر كانوا يصلونها عند الفجر الأول حرصا، فقال: ((أَسْفِرُوْا بِهَا)) أي: أَخِّروها إلى الفجر الثاني، و يحققه و يقويه حديث: ((نَوِّرْ بِالْفَجْرِ قَدْرَ مَا يُبْصِرُ الْقَوْمُ مَوَاقِعَ نَبْلِهِمْ)) اه (۳).

---

(۱) إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري، الفصل الرابع، ج: ۱، ص: ۳۰، دار الكتب العلمية، بيروت.

(۲) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، باب: الصحيح، ص: ۲٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۳) مجمع بحار الأنوار، ج: ۳، ص: ۷۷، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

اور وہ جو "محلی" سے نقل کیا ہے کہ: "حدیث طبرانی اسناداً ضعیف ہے" — یہ نقل حدیث کو ضعیف قرار دینے کے لیے کافی نہیں؛ اس لیے کہ صاحبِ "محلی" اربابِ تنقیدِ احادیث، بلکہ حفاظِ حدیث، بلکہ محدثینِ کاملین مشہورین سے بھی نہیں، تو فنِ حدیث کے کسی امام سے نقل کے بغیر ان کے قول کا کیا اعتبار؟ ان کا جرح مبہم ہے، اور مولفِ معیار کو یہ تسلیم ہے کہ سببِ جرح کے بیان کے بغیر جرحِ مبہم سے حدیث ضعیف نہیں ہوتی چہ جائے کہ ایسے شخص سے جرح کا صدور ہو جو اسبابِ جرح کا عارف نہ ہو۔ اور جب صاحبِ "محلی" کا قول اس جگہ حدیث کو ضعیف قرار دینے والا نہ ہوا، اور حدیثِ مذکور کو "طبرانی" وغیرہ محققینِ حدیث نے نقل کیا تو بالضرور یہ حدیث محملِ مذکور کو باطل کرنے والی، اور ہمارے مدعا کی تائید کرنے والی ہوئی۔

> وجہ ثانی: یہ کہ حدیث اسفار میں یہ مراد نہیں کہ جب کہ روشنی ہو اس وقت نماز شروع کرو، بلکہ مراد اس سے یہ ہے کہ شروع نماز غلس ہی میں کرے، لیکن اتنی طول قراءت پڑھے کہ پڑھتے پڑھتے حالت اسفار میں اختتام اس کا ہوئے، جیسا کہ کہا فتح الباری میں: و حمله الطحاوي على أن المراد الأمر بتطويل القراءة فيها، حتى يخرج من الصلاة مسفرا، و أبعد من زعم أنه ناسخ للصلاة في الغلس، اه.
>
> اور کہا طحاوی حنفی نے حدیث غلس میں: والذي ينبغي أن يبتدأ بالغلس و يختم بالإسفار، و هو قول أبي حنيفة و محمد و أبي يوسف. نقل کیا اس کو محلی میں، اور پھر کہا: و هو أحسن وجوه الجمع، و به يجمع الأحاديث والمذاهب، و يؤ يده ما للنسائي عن أنس: أنه ﷺ كان يصلي الصبح إلى أن ينفسخ البصر. (معیار الحق)

اور وجہ ثانی میں جو یہ کہا ہے کہ: "مراد حدیث اسفروا سے یہ ہے کہ غلس میں شروع کرو، اور تطویل قراءت کر کے اسفار میں اختتام کرو"۔ اور طحاوی سے نقل کیا ہے: "مذہبِ امام اور صاحبین یہی ہے" — یہ معنی أسفروا بالفجر کے صریح منافی ہیں، اس لیے کہ اس جگہ فجر سے مراد نمازِ فجر ہے، تو معنی یہ ہوں گے کہ نمازِ فجر کے ساتھ اسفار کرو۔ اور نمازِ فجر نام ہے: صلاۃِ فجر کے مجموعہ کا، نہ کہ جزوِ اخیر کا؛ لہٰذا "اسفار میں ختم کرو اور غلس میں شروع کرو" أسفروا بالفجر کا یہ معنی حقیقی ہرگز نہ ہوں گے۔ البتہ اسے بمعنیٰ "أتموا صلاتكم بالإسفار" مراد لینا بطورِ مجاز ہوگا، اور معنیِ حقیقی کے صحیح ہونے کے صورت میں معنیِ مجازی اختیار کرنا طریقۂ اہلِ علم کے خلاف ہے۔

اور امام طحاوی کا یہ کہنا: "مذہبِ صاحبین و امام یہی ہے" ظاہر الروایہ کے مخالف ہے۔

قال العلامة ابن الهمام في "فتح القدير":

"قال الطحاوي: والذي ينبغي الدخول في الفجر وقت التغليس، والخروج منها في وقت الإسفار، قال: و هو قول أبي حنيفه و أبي يوسف و محمد، لكن الذي ذكر الأصحاب عن الثلاثة: أن الأفضل أن يبدأ بالإسفار، و يختم به، و هو الذي يفيد اللفظ، فإن الإسفار بالفجر أداءها فيه، و هو اسم لمجموعها؛ فيلزم إدخال مجموعها فيه" اھ [۱]۔

(۱) فتح القدير، كتاب الصلاة، باب: المواقيت، ج: ۱، ص: ۲۲۸، ۲۲۹، مرکز اهل سنت برکات رضا، پوربندر گجرات.

وجہ تیسری: یہ کہ امر بالاسفار محمول ہے چاندنی راتوں پر کیوں کہ ان راتوں میں اشتباہ روشنی صبح کا، ساتھ روشنی چاند کے بہت ہوتا ہے۔ نقل کیا اس کو خطابی نے۔ جیسا کہ کہا محلی میں: الثاني: أن الأمر بالإسفار خاص في الليالي المقمرة، احتياطا بعدم تبين الصبح، حكاه الخطابي، اهـ. أقول: و ما قيل فيه: من أنه تخصيص بلا مخصص فمردود، بأنه أي المخصص أقوى من أحاديث الغلس المروية برواية أصحاب الست وغيرهم، المعارضة للإسفار، فلا بد من الحمل على ما صلح له، و منه الليالي المقمرة، و ما قيل من أنه مخالف لما عن إبراهيم النخعي من روايته إجماع الصحابة على التنوير فسيجيء جوابه بإثبات أن قول النخعي غير مستقيم على الظاهر، و لا يفيد تعامل جميع الصحابة أو أكثرهم على الإسفار.

الحاصل: ان وجوہ سے تعارض حدیث غلس کا اور اسفار کا مرتفع ہو سکتا ہے، یعنی دو قسم کی حدیثوں میں ان وجوہ سے جمع اور موافقت ہو سکتی ہے، اور حدیث غلس کی معمول بہ رہتی ہے۔ اور اگر توفیق اور جمع بین الاحادیث نہ کرو، اور بے دلیل اور خلاف قواعد اہل حدیث کے، رجوع کرو طرف نسخ کے تو بھی غلس باقی رہتی ہے واسطے عمل کے، کیوں کہ موخر بھی یہی ہے، نہ اسفار۔ جیسا کہ روایت میں ابوداؤد کے گذرا۔ تو حدیث غلس جو موخر ہے ناسخ ہوگی اور حدیث اسفار منسوخ ہوگی۔ اور اگر اس سے بھی انحراف کرو اور تیسری وجہ کو اختیار کرو، یعنی حدیث اسفار کی متروک العمل ہو، اور حدیث غلس کی معمول بہ رہے؛ اس لیے کہ حدیث اسفار کو شیخین نے روایت نہیں کیا، اور غلس کو شیخین نے اور امام مالک اور باقی اصحاب سنن نے روایت کیا ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ وقت ترجیح کے ایسی روایات میں سے روایت شیخین کی مقدم ہوتی ہے ان کے غیر کی روایت پر۔ جیسا کہ کہا شرح نخبہ میں: و من ثم، أي من هذه الجهة وهي أرجحية شرط البخاري على غيره قدم صحيح البخاري على غيره من الكتب المصنفة، ثم صحيح مسلم لمشاركته للبخاري في اتفاق العلماء على تلقي كتابه بالقبول، ثم يقدم في الأرجحية من حيث الأصحية ما وافق شرطهما، اهـ. و هكذا في حجة الله البالغة، كما سيجيء.

أقول: إلا ما روى الزهري عن سالم بن عبدالله بن عمر، عن أبيه أو محمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي، أو إبراهيم النخعي عن علقمة، عن ابن مسعود أو غيرهم المتساوون لهم في الرتبة، و لا يخفى أن رواية الإسفار ليس بهذه المثابة، فيقدم عليها ما روى الشيخان. (معیار الحق)

اور یہ جو تیسری وجہ میں کہا ہے: ”حدیث محمول ہے لیالی مقمرہ[1] پر، یعنی یہ حکم أسفروا بالفجر کا مخصوص ہے، ساتھ لیالی مقمرہ کے، کما ذکرہ الخطابي اهـ “۔

مولف کی یہ توجیہ طحاوی، ابن حبان اور نسائی کی اس روایت مذکور کے، صریح مخالف ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ جب تم اسفار کرو گے تو وہ اجر عظیم کا باعث ہوگا۔ تو حدیث سے جو مفاد، حکم کا کلی ہونا ہے، تخصیص کے منافی ہے۔

ثانیاً: یہ کہ جو لوگ تغلیس کے مستحب ہونے کے قائل ہیں وہ ہر زمانہ میں تغلیس کو مستحب کہتے ہیں، ان کی طرف سے یہ تاویل توجیه الکلام بما لا یرضیٰ قائله بہ کے قبیل سے ہے۔

ثالثاً: یہ کہ قرینۂ تقیید کے بغیر حکم مطلق کو مقید کرنا اہل تحقیق کے نزدیک کس طرح مقبول ہوگا؟ اور حدیث تغلیس مذکور کو قرینۂ تقیید قرار دینا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ وہ محمول ہے، داخل مسجد غلس پر، یا منسوخ ہے، یا اس پر محمول ہے کہ رسول اللہ ﷺ بیان جواز کے لیے کبھی کبھی غلس میں بھی نماز فجر ادا فرماتے تھے۔ تو جب حدیث مذکور میں یہ سب احتمالات جاری ہیں، تو اس سے حدیث: أسفروا بالفجر کی تقیید و تخصیص لیالی مقمرہ کے ساتھ کیسے ممکن ہے؟ جب کہ حدیثِ تغلیس میں لیالی غیر مقمرہ کی تعیین نہیں، اگر ہوتی تو البتہ اس سے بظاہر تقیید کا احتمال ممکن تھا، گو تعمق نظر سے ختم ہو جاتا۔

(۱) لیالی مقمرہ: چاندنی راتیں

اور جب حدیثِ تغلیس و اسفار کے وجوہ جو مولفِ معیار کے خیال میں جاگزیں تھے، مردود ہوئے، اور تاویلات واہیہ کے طریقے مسدود ہوئے، تو اب اس کے سوا باقی نہ رہا کہ یا تو حدیث غلس کو منسوخ کہو، یا اندرونِ مسجد غلس پر محمول کرو۔

اور مولفِ معیار کا یہ کلام باطل ہوا: "اگر رجوع طرف نسخ کے کرو تو حدیثِ تغلیس کو ناسخ کہو، اور احادیث اسفار کو منسوخ۔ اس لیے کہ حدیثِ تغلیس متاخر ہے حدیث اسفار سے، جیسا کہ روایت ابو داؤد میں گذرا، انتہیٰ" — اس لیے باطل ہوا کہ حدیث ابی داؤد جس کو مولفِ معیار نے حدیثِ تغلیس کی تاخیر کی علامت قرار دیا ہے، اسامہ بن زید کے مجروح ہونے کے سبب شاذ بلکہ منکر ہے، کما مر. تو اس سے تاخر کیوں کر ثابت ہوگا؟

اور حدیث اسفار کو حدیثِ تغلیس کے تعارض کے سبب متروک العمل کہنا بھی باطل ہے؛ اس لیے کہ جب حدیثِ تغلیس منسوخ ہوئی، یا اندرون مسجد غلس پر محمول ہوئی (اور یہ اسفار کے منافی نہیں) تو پھر روایت شیخین کی ترجیح کے کیا معنیٰ؟ ترجیح تو جمع و نسخ کے عدمِ امکان کے وقت دیکھی جاتی ہے — اور جمع حدیث کی وہ تاویلیں جو مولفِ معیار نے کیں، جس وقت احادیث صحیحہ کے منافی ہوئیں، تو اب احادیث مذکورہ کا محمل باقی نہ رہا، مگر وہی جو ہم نے بیان کیا۔ جب کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کا فعل کبھی بیان جواز کے لیے بھی ہوتا تھا— نیز اہلِ اصول کے نزدیک قول کو فعل پر ترجیح حاصل ہے، تو ممکن ہے کہ تغلیس مروی، بیان جواز پر محمول ہو، یا احادیثِ اسفار جن میں تنویر و اسفار کا حکم ہے، وہ احادیثِ تغلیس پر ترجیح پائیں جن میں رسول اللہ ﷺ کے فعل کا بیان ہے۔

قال الزيلعي: "لنا قوله عليه الصلاة والسلام: ((أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهُ أَعْظَم لِلْأَجْرِ)) رواه الترمذي وغيره، و قال: حديث حسن صحيح. و قال ابن مسعود: ما رأيت النبي ﷺ يصلي صلاة لغير وقتها إلا صلاتين: جمع بين العشاء والمغرب بجمع، و صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها بغلس. روا ه "مسلِم". و عن أبي داؤد بن يزيد، عن أبيه، قال: كان علي بن أبي طالب يصلي بنا الفجر، و نحن نترائ الشمس، مخافة أن تكون قد طلعت. رواه "الطحاوي"، وذكره في "الأم"، و لأن في الإسفار تكثير الجماعة، و توسيع الحال على النائم والتضعيف في إدارك فضل الجماعة" اهـ مختصراً.

ابراہیم نخعی کے قول کے منقطع نہ ہونے کی تحقیق انیق

المحصول: نسخ غلس کا حدیث أسفرو اسے عاقل نہیں کہہ سکتا، باوجودے کہ جمع بین الاحادیث بھی ممکن ہے،
اور موخر ہونا حدیث غلس کا از راہ تاریخ کے بھی ثابت ہے۔ اور ترجیح حدیث غلس کی حدیث اسفار پر سے متحقق ہے ایسا ہی
قول ابراہیم نخعی کے سے کہ: ما اجتمع أصحاب محمد علی شيء ما اجتمعوا علی التنو یر بھی نسخ تغلیس کا
ثابت نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ اگر کہو کہ مراد اصحاب مجتمعین علی التنویر سے بیچ کلام نخعی کے کل صحابہ یا جمہور صحابہ ہیں تو قول
اس کا منقطع ہوگا؛ اس لیے کہ اس کو سب صحابہ سے یا جمہور سے ملاقات نہیں، بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے ملاقات ہے۔ جیسا
کہ کہا حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں: إبراهيم بن يز يد بن قيس بن الأسود، النخعي، أبو عمران،
الكوفي، الفقيه، ثقة إلا أنه يرسل، من الخامسة، اھ. تو دیکھو حافظ ابن حجر نے بھی نخعی کو پانچویں طبقہ میں شمار کیا
ہے، اور پانچویں طبقہ والے وہ لوگ ہیں جن کو ایک یا دو صحابیوں کی ملاقات ہوئی ہے، اور بعضوں کو ان میں سے سماع کسی
صحابی سے ثابت نہیں، جیسا کہ خود ابن حجر، مقدمہ تقریب میں فرماتے ہیں: الخامسة: الطبقة الصغرى منهم
الذين رأوا الواحد أو الاثنين، و لم يثبت لبعضهم السماع من الصحابة، كالأعمش. اور شیخ الاسلام،
امام النقاد جن کو ابن حجر، شرح نخبہ میں، اور فاضل بہاری، مسلم الثبوت میں یوں فرماتے ہیں کہ: هو من أهل
الاستقراء التام في نقد الرجال، یعنی محمد بن احمد ذہبی، ابراہیم نخعی کو ان میں سے گنتے ہیں جس کو کسی صحابی سے سماع
حدیث ثابت نہیں، اور کہتے ہیں کہ اگر نخعی، ابن مسعود وغیرہ سے بلا واسطہ کچھ نقل کرے تو نقل اس کی حجت نہیں۔ میزان
الاعتدال میں فرماتے ہیں: إبراهيم النخعي: أحد الأعلام يرسل عن جماعة، لم يصح له سماع عن
صحابي، و كان لا يحكم العربية، ربما لحن، و لكن الأمر على أنه حجة، و أنه إذا أرسل عن ابن
مسعود وغيره فليس ذلك بحجة على ما نقله العلامة المحقق أحمد بن يحيى سعد الدين التفتازاني
في المجموعة له المشهورة بالعقود العشرة. یعنی بدہ عقد در دہ علم۔ پس ثابت ہوا کہ نخعی کو ایک دو صحابہ
سے ملاقات بدون سماع کے ہے، پس جماعتوں سے خبر دینا اس کا کہ تمام اصحاب یا اکثر اسفار کیا کرتے تھے، اپنے دیکھنے سے
ان کے تو دشوار ہی ہے، خواہ نہ خواہ کسی اور سے سنا ہوگا، حالاں کہ اس شخص کا ذکر نہ کیا، تو قول ان کا منقطع ہوا، اور یہ قول
منقطع حجت نہیں، کما مر عن میزان الاعتدال، و هكذا في كتب الأصول. اگر کہو کہ مراد نخعی کی ان اصحاب سے
جو اسفار کرتے تھے دو ایک اصحاب ہیں، تو مسلم، لیکن ایک دو اصحاب کے فعل سے وہ تغلیس جو رسول اللہ کے عمل میں تھی،
اور ابوبکر صدیق اور عمر فاروق جیسے صحابی جلیل الشان کا عمر بھر اس پر عمل رہا، کیوں کر منسوخ ہو جائے؟ یہ تو کسی ذی ہوش
سے آج تک مروی نہیں، ہاں البتہ اگر سب صحابہ، خلفاے راشدین اربعہ وغیرہم بلا خلاف ایک کے، اسفار پر اتفاق کرتے
تو کہا جاتا کہ بے شک اتفاق ان کا دلالت کرتا ہے منسوخ ہونے پر غلس کے۔ اور جب کہ یہ اتفاق نہ کسی نے ثابت کیا اور
نہ آئندہ ان شاء اللہ ثابت ہوگا، تو کس طرح بعض صحابہ کے فعل سے فعل مدامی رسول اللہ کا اور معتاد شیخین ابوبکر اور عمر
وغیرہم کا، منسوخ ہو سکتا ہے؟ و لا يقول بإمكانه إلا من أشرب في قلبه التعصب أو الجهل من قواعد
الأصول من شروط النسخ وغيره. (معیار الحق)

اور مولف نے یہ جو کہا ہے کہ:

"قول ابراہیم نخعی سے بھی نسخ تغلیس نہیں ثابت ہوتا، اس لیے کہ اگر یہ کہو: اصحاب مجتمعین علی التنویر
سے بیچ کلام نخعی کے کل یا جمہور صحابہ مراد ہیں، تو قول اس کا منقطع ہوگا، اس لیے کہ اس کو سب یا جمہور صحابہ سے

ملاقات نہیں ہے، بلکہ فقط ایک دو صحابہ سے ملاقات ہے، اس لیے کہ ابن حجر نے "تقریب" میں اس کو "طبقۂ خامسہ" میں سے گنا ہے، اور طبقۂ خامسہ وہ ہے کہ جنھوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہے، پس ان کا خبر دینا کہ سب یا اکثر صحابہ اسفار کیا کرتے تھے منقطع ہوگا، اس لیے کہ خود تو انھوں نے ان صحابہ کو نہیں دیکھا، خواہی نہ خواہی کسی سے سنا ہوگا، حال آں کہ اس کا ذکر نہیں کیا؛ تو قول ان کا منقطع ہوگا، اور یہ قول حجت نہیں، كما مر عن "ميزان الاعتدال"، اھ بحاصله".

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ "تقریب" سے جو یہ نقل کیا کہ تابعین کا طبقۂ صغریٰ جس کو "طبقۂ خامسہ" کہا ہے، وہ ہے جنھوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا، اور بعضوں کو صحابہ سے سماع نہیں" یہ یا تو تغلیب، یعنی طبقۂ خامسہ کے اکثر مذکورین پر محمول ہے، اگر چہ بعض ایسے بھی ہوں، جنھوں نے جماعت صحابہ سے ملاقات کی ہو، پس صاحبِ "تقریب" نے کل پر اکثر کا حکم کر دیا۔ یا اختصار پر محمول ہے، یعنی صغار تابعین کا طبقہ وہ تھا جن کو صحابہ کی ایک چھوٹی جماعت سے ملاقات ہو، یا جماعت صحابہ سے ملاقات ہو، لیکن ان کی تمام روایات تابعین سے ہوں، كما قال العلامة وجيه الدين العلوي في "شرح شرح نخبة الفكر":

"والتابعي الكبير: هو الذي لقي جماعة من الصحابة و جالسهم، و جل روايته عنهم، كقيس بن حازم، و سعيد بن المسيب. و الصغير: هو الذي لم يلق من الصحابة إلا العدد اليسير، أو لقي جماعة إلا أن جل روايته عن التابعين، كيحيٰ بن سعيد الأنصاري" اھ[1].

پس صاحبِ "تقریب" نے بہ نظرِ اختصار و اجمال طبقۂ خامسہ کے بیان میں (جو صغار تابعین کا طبقہ ہے) صرف پہلی صورت پر اکتفا فرمایا۔ یا اس پر محمول ہے کہ کبھی شخص واحد دو مختلف اعتبار سے دو طبقوں میں شمار کیا جاتا ہے، كما مر عن كلام صاحب "التقريب" في أول الكتاب. اس اعتبار سے مولفِ "تقریب" نے ابراہیم نخعی کو کہ ان کی روایت تابعین ہی سے ہے، نہ کہ صحابہ سے، طبقۂ خامسہ سے شمار کیا۔ اگر چہ جماعت صحابہ سے ملاقات کے اعتبار سے ان کو طبقۂ متقدمہ سے کہا جائے، چناں چہ امام نووی نے "تہذیب" میں احمد بن صالح عجلی سے نقل کیا ہے کہ: "ابراہیم نخعی نے جماعت صحابہ کو پایا، اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور ان کو دیکھا"، كما قال:

(۱) شرح نزهة النظر، مبحث الحديث المرسل، ص: ۱۱۳، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

"هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود، تابعي، دخل على عائشة رضي الله تعالىٰ عنها، و روينا عن أحمد بن صالح العجلي، قال: لم يحدث النخعي عن أحد من أصحاب النبي ﷺ، و قد أدرك منهم جماعة، و رأىٰ عائشة - رضي الله تعالىٰ عنهم -" اھ[1]۔

اول: تو غور کرو! یہ کس طرح ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی خدمتِ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا میں حاضر ہوئے ہوں اور فقط ایک دو صحابی سے ملاقات کی ہو! اس لیے کہ حضرت صدیقہ کے زمانے میں ہزاروں صحابہ موجود تھے، اور بیش تر خدمتِ حضرت صدیقہ میں حاضر رہتے تھے۔ نیز اہلِ علم و دیانت اپنی تمام تر کوششیں صرف کر کے صحابۂ کرام سے ملاقات کرتے تھے، اور اس کو غنیمت سمجھتے تھے۔ تو جب حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں کوئی حاضر ہو تو ضرور بکثرت صحابہ سے اس کی ملاقات ہوگی۔ مع ہذا احمد بن صالح کی روایت سے بصراحت جماعت صحابہ کا ادراک ثابت ہے۔ اور نیز "شرح نخبہ" کے شارح کے کلام سے معلوم ہو چکا کہ تابعیِ صغیر کے بارے میں ایک دو صحابی سے ملاقات شرط نہیں، بلکہ جماعت صحابہ سے جس کی ملاقات ثابت ہو، لیکن صحابہ سے اس کی روایت نہ ہو، وہ تابعیِ صغیر ہوتا ہے۔ تو جب تک صاحبِ "تقریب" کے کلام کو محامل مذکورہ پر حمل نہ کیا جائے گا، مذکورہ تصریحات کے خلاف ہوگا۔ اور اس کے ساتھ تطبیق کی راہ نہ نکل سکے گی۔ اور مذکورہ محامل کے علاوہ اگر کوئی توجیہات واہیہ کرے گا تو ہر عاقل منصف پر اس کا تعصب و تکلف واضح ہو جائے گا۔ لہٰذا ابراہیم نخعی نے جو احوال صحابہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ: "اصحاب رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تنویر و اسفار کے استحباب پر مجتمع تھے" ممکن ہے کہ انھوں نے صحابہ کی جماعت کثیرہ کو دیکھا ہو، اور ان کا حال نقل کیا ہو۔ تو ان کا قول منقطع کیوں کر ہوا؟

ثانیاً: یہ کہ محدثین کی اصطلاح میں منقطع اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کی اسناد سے، مسلسل نہ ہونے کی شرط کے ساتھ ایک یا زیادہ راوی ساقط ہوں۔ اور منقطع کا یہ معنی مرسل، معضل اور معلق وغیرہ کو شامل ہے۔ اور منقطع کا اکثر استعمال اس میں ہے کہ تابعی سے نیچے کا راوی حدیث کو صحابی کی طرف نسبت کرے، جیسے امام مالک کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے، کما قال في "شرح نخبة الفكر":

"و إلا بأن كان السقط باثنين غير متواليين في موضعين مثلاً، فهو المنقطع، و كذا إن سقط واحد فقط، أو أكثر من اثنين لكن بشرط عدم التوالي، بل لا يزيد في كل موضع من الإسناد عن واحد، هذا هو الصحيح الذي ذهب إليه

(۱) تهذيب الأسماء واللغات، ج:۱، ص: ١٠٤، دار ابن تيمية.

الجمهور، و الخطيب، و ابن عبدالبر وغيرهم من المحدثين: أن المنقطع مالم يتصل إسناده على أيّ وجه كان انقطاعه بحيث يشمل المرسل، والمعضل، والمعلق، لكن أكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي، كمالك عن ابن عمر" اھ بقدر الحاجة اھ[1].

تو اگر منقطع سے مولف کی مراد معنیٰ اول ہے تو یہ قسم مرسل وغیرہ کو بھی شامل ہے۔ اور اس جگہ اقسامِ منقطع سے قول مذکور، مرسل ہوگا؛ اس لیے کہ مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں، جس کی اسناد میں تابعی کے بعد کا راوی ساقط ہو۔ یعنی تابعی صغیر یا کبیر، حذف صحابی کے ساتھ حدیث روایت کرے، اور کہے:

"قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا، أو فعل بحضرته كذا، و نحو ذلك، كما هو مصرح في "شرح نخبة الفكر"[2].

اور اس کے قبول اور لائقِ حجت ہونے میں اختلاف مشہور ہے، و قد مر نبذ منه في أول الكتاب، لہٰذا علی الاطلاق اس کو مردود کہنا اور حجت ہونے سے ساقط کرنا کیسے صحیح ہوگا؟ بلکہ امام اعظم، صاحبین، امام مالک، ابراہیم نخعی اور حماد بن سلیمان وغیرہ سب اس (مرسل) کو حجت گردانتے ہیں۔ اور "میزان الاعتدال" کی طرف جو کلام منسوب ہے، اس بات پر صراحۃً دال ہے کہ قول مذکور حدیث مرسل ہے ــــ لیکن یہ جو کہا ہے: "جس وقت ابن مسعود وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے یہ ارسال کریں تو وہ حجت نہیں" قول بعض پر مبنی ہے۔

اور اگر منقطع کا معنیٰ ثانی مراد ہو جس کا استعمال اکثر ہے، تو اس مقام پر اس کا منقطع ہونا صادق ہی نہیں آتا، اس لیے کہ ابراہیم نخعی تابعی تھے، اور اس میں شرط یہ ہے کہ تابعی سے نیچے کا راوی صحابی کی طرف حدیث کی نسبت کرے۔

ثالثاً: یہ کہ منقطع کی تعریف میں یہ امر ملحوظ ہے کہ حدیث کی نسبت رسول اللہ ﷺ یا صحابی کی طرف کی جائے، لیکن سند سے کوئی راوی ساقط ہو، بشرائطہ کما مر۔ اور ابراہیم نخعی کے قول میں رسول اللہ ﷺ یا صحابی کی طرف اسقاطِ راوی کے ساتھ حدیث کی نسبت کہاں ہے؟ لہٰذا اس کو منقطع کہنا صحیح نہیں، اور "میزان الاعتدال" کا کلام اس کی طرف متوجہ ہی نہیں، تو حجت ہونے سے کس طرح ساقط ہوگا؟

ظاہر یہ ہے کہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق ابراہیم نخعی کا کلام "حدیث موقوف" ہوگا۔ چناں چہ علامہ ابن اثیر "مقدمہ جامع الاصول" بیان قسم رابع موقوف میں فرماتے ہیں:

(۱) شرح نزهة النظر، بيان المعضل والمنقطع، ص: ١١٤، ١١٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) نزهة النظر شرح نخبة الفكر، بيان المرسل، ص: ٥٠، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور.

"الرابع: ما يوهم لفظه أنه مسند، و ليس بمسند، كما روى المغيرة بن شعبة، قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ يقرعون بابه بالأظافير، فهذا يوهم لذكر رسول الله ﷺ، أنه مسند، و ليس كذلك، إنما هو موقوف علىٰ صحابي، حكىٰ عن أقرانه من الصحابة فعلاً، ولم يسند إلىٰ واحد منهم" اھ[1]۔

پس جو حدیث تابعی پر موقوف ہو، شرائط معتبرہ کے ساتھ مقبول ہوتی ہے، اس کو کسی نے مطلقاً حجت ہونے سے ساقط نہیں کیا، اور ابراہیم نخعی میں قبول خبر کی شرائط (یعنی عدالت، ضبط، عقل اور اسلام) موجود ہیں، پھر ان کی حدیث کو حجت ہونے سے ساقط کرنا، چہ معنیٰ دارد؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اپنے عمال کو غلس میں نماز ادا کرنے کے حکم کی وجہ

اسی واسطے بعض حنفیہ نے بھی دعوائے نسخ غلس کا قول نخعی سے رد کر دیا، جیسا کہ کہا شیخ سلام اللہ محدث دہلوی حنفی نے محلّی میں: والثاني بادعاء النسخ و استدل على النسخ بما أخرج الطحاوي عن إبراهيم: ما اجتمع أصحابه ﷺ ما اجتمعوا على التنوير، و هذا إسناد صحيح، قالوا: و لا يجوز اجتماعهم على ما فارقهم عليه النبي ﷺ إلا لعلمهم بنسخ التغليس المروي عن عائشة. قلت: كيف يدعي نسخ التغليس و قد أخرج أبو داؤد و صححه ابن خزيمة عن طريق أسامة بن زيد الليثي عن ابن شهاب، عن عروة بن بشير بن أبي مسعود عن أبيه، أنه ﷺ صلى الصبح مرة بغلس، ثم صلى مرة أخرى فأسفر بها، ثم كان صلاته بعد ذلك التغليس، حتى مات، و لم يعد إلى أن يسفر، و قد سبق تخريجه. فإن قيل: فيه أسامة بن زيد الليثي، و قد قال فيه النسائي و الدار قطني: ليس بقوي، و قال أحمد: ليس بشيء، و قال أبو حازم: لا يحتج به. قلنا: الحديث مما صححه ابن خزيمة، و سكت عليه أبو داؤد، و ما سكت هو عليه لا ينزل عن درجة الحسن، قال البيهقي: رواته كلهم ثقات، و خبر الإسفار مختلف في إسناده و متنه. و قال الخطابي: هو حديث صحيح إسنادا، و أسامة من رجال البخاري و قد قالوا: من روى عنه الشيخان أو أحدهما عنه لا ينظر للطاعنين فيه، و إن كثروا، و مما يقطع لعدم النسخ كتابة عمر إلى عماله و أبي موسى الأشعري: أن صلوا الصبح والنجوم بادية مشتبكة، كما سيجيء في الكتاب، فلو كان التغليس منسوخا لما خفي على مثل عمر و أبي موسى، و لأنكر عليه الصحابة ذلك. (معیار الحق)

اور صاحبِ "محلّی" کے کلام کا جواب ہم پیش تر دے چکے ہیں، اعادہ کی حاجت نہیں۔ لیکن یہ جو لکھا ہے:

"عدمِ نسخ تغلیس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے عمال کو، اور ابو موسیٰ اشعری کو لکھ بھیجا تھا کہ نماز صبح ایسے وقت میں پڑھیں کہ ستارے مختلط ظاہر ہوں۔ پس اگر تغلیس منسوخ ہوتی تو عمر اور ابو موسیٰ اشعری پر مخفی نہ ہوتی"۔

(۱) جامع الأصول، المقدمة: باب: الفرع السادس الموقوف، بيان القسم الرابع، ج: ۱، ص:۱۱۹، ۱۲۰، دار الكتب العلمية، بيروت.

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پیش تر منقول ہو چکا کہ غایت اسفار میں نماز فجر ادا فرماتے تھے، کما رواہ الطحاوی وغیرہ. اگر تغلیس مستحب ہوتی تو حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر مخفی نہ ہوتی، جب کہ وہ رفیق خاص اور اہل بیت رسالت میں شمار کیے جاتے ہیں، فما ھو جوابکم فھو جوابنا.

ثانیاً: یہ کہ صاحبِ "محلّی" نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتابت کی خبر اپنے عمال کے نام جو نقل کی، بیان اسناد کے بغیر قابل قبول نہیں، اگر اس کی اسناد ذکر کرتا تو اس کے ردّو قبول میں نظر کی جاتی، لہذا محض صاحبِ "محلّی" کے بیان سے یہ نقل، قابلِ حجت نہیں۔

ثالثاً: یہ کہ ہم کو نفس تغلیس کے نسخ کا تو دعوی نہیں ہے، البتہ تغلیس کے مستحب ہونے کو منسوخ کہا جاتا ہے، اور ہم نفس تغلیس کو جائز کہتے ہیں، پس ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرض کے فوت ہونے سے بچنے کی مصلحت کے ساتھ اس جگہ جواز کو اختیار فرمایا ہو، یعنی دور دراز شہروں میں جو نومسلم لوگ تھے، ان کے لیے مدینہ طیبہ سے دوری، زمانۂ کفر کی نزدیکی اور اوقات نماز کے حفظ میں عدمِ احتیاط کے سبب اس مستحب کا ادا کرنا دشوار تھا، اگر ان کو فجر کے وقتِ مستحب کے ساتھ (جو اسفار ہے) حکم کیا جاتا، اور حال یہ ہے کہ نماز فجر کا وقت میٹھی نیند، کاہلوں کی سستیِ طبع کا وقت ہے، تو اس بات کا احتمال تھا کہ نفس وقت ان کے ہاتھ سے فوت ہو جاتا، اور نماز قضا کر دیتے، لہذا اعمال کو حکم فرمایا کہ اختلاطِ نجوم کے وقت نماز پڑھیں تاکہ متبعین حال، اولِ وقت بیدار ہونے کے عادی ہوں، اور قضائے نماز کا احتمال دفع ہو۔ اس تقدیر پر دیگر صحابۂ کرام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کا انکار کیوں کرتے؟

و أيضا سيجيء في الكتاب أن أبا بكر الصديق كان يقرأ بالبقرة في صلاة الصبح و هو تقتضي تغليسه بالصبح. و كذلك سيجيء عن ابن عامر، عن عمر: أنه قرأ فيها بسورة يوسف والحج قراءة بطيئة، قال: فقلت: والله إذا لقد كان يقوم حين يطلع الفجر، قال: نعم.
و أخرج ابن ماجه عن مغيث بن سمي، قال: صليت مع عبدالله بن الزبير الصبح بغلس، فلما سلمت أقبلت على ابن عمر، قلت ما هذه الصلاة؟ قال: كانت هذه صلاتنا مع رسول الله ﷺ و أبي بكر و عمر، فلما طعن عمر أسفر بها عثمان، اھ. و روى ابن أبي شيبة: كان الناس يغلسون الفجر في زمن عثمان، ما يعرف بعضهم بعضا. و عن أبي موسى و ابن الزبير و عمر بن عبدالعزيز: أنهم كانوا يغلسون. فإذا ثبت التغليس من هولاء الصحابة الكبار، فما روي عن النخعي: ما اجتمع أصحابه ﷺ ما اجتمعوا على التنوير، لو صح فمحمول على اجتماع من أدركه النخعي من الصحابة من أهل العراق لا جميعهم، اھ. اور کہا فتح الباری میں: و أبعد من زعم أنه ناسخ للصلاة في التغليس، اھ.
پس سے نسخ تغلیس کا ثابت نہیں ہوتا، یعنی نہ حدیث ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، اور نہ أسفروا بالفجر سے، اور نہ قول نخعی سے۔ (معیار الحق)

اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نماز فجر کو سورہ بقرہ کے ساتھ پڑھنا، اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سورہ یوسف کے ساتھ ادا کرنا، مصنف نے اس کا دوام ثابت نہیں کیا، اور کبھی کبھار پڑھنا اس میں احتمال ہے کہ بیانِ جواز کے لیے ہو۔

اور وہ روایت جو ''ابن ماجہ'' سے بروایت مغیث بن سمی نقل کی ہے کہ ''عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے نماز فجر غلس میں پڑھی، پھر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا: یہ کون سی نماز پڑھی؟ تو انھوں نے فرمایا: رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اور ابوبکر و عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ساتھ ہماری نماز اسی طور پر تھی، لیکن جب حضرت عمر زخمی ہوئے تو حضرت عثمان نے اسفار فرمایا'' — ہم کو مضر نہیں، اس لیے کہ **اول:** تو خود یہ روایت روایات ثانیہ کے مخالف ہے، جس کو ناقل، اس روایت مغیث کے متّصل ابن ابی شیبہ سے نقل کرتا ہے کہ: '' زمانۂ عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں لوگ تغلیس کیا کرتے تھے''۔ پس حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زخمی ہونے کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اسفار کرنے کی خبر اس کے منافی ہے، اور لائقِ قبول نہیں۔

ثانیاً: یہ کہ مغیث بن سمی کا سوال تو یہ تھا کہ جب اسفار امر مستحب ہے، تو اس امر مستحب سے تجاوز کیوں واقع ہوا؟ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اس کا جواب یوں دیا: ہم نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم، حضرت ابوبکر اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے ساتھ غلس میں نماز پڑھی ہے۔ اس کلام سے صرف یہ امر لازم ہے کہ نماز فجر غلس میں بھی واقع ہوئی، خواہ وہ منسوخ ہو، یا اس کا اختیار کرنا بیانِ جواز کے واسطے ہو، یا اس میں کسی دوسری مصلحت کی رعایت ملحوظ ہو۔ اس صورت میں اس سے اسفار کا مستحب ہونا دفع نہیں ہوتا۔ اور نہ تغلیس کی مداومت سمجھی جاتی ہے۔ پس مولف کی کوئی دلیل جو اسفار کے مستحب ہونے کو دفع کرے، پایۂ ثبوت کو نہ پہنچی۔

غلس سے مراد، اندرون مسجد غلس ہے

> اور جو کہ مولف نے حدیث غلس سے اخیر میں مسئلہ کے، جواب دیا کہ یہ غلس حدیث عائشہ والی، محمول ہے او پر اندھیرے مسجد کے، نہ او پر اندھیرے میدان کے، انتہیٰ۔ اسی کا نام ہے تحریف! جس کو مولوی اسمٰعیل صاحب 'حظ نصرانیہ' بتاتے ہیں۔ جیسا کہ باب ثانی کے جواب کے ضمن میں گزرا۔ اس لیے کہ حدیث عائشہ میں غلس حالت انقلاب میں، مسجد سے گھروں کی طرف سفر کی حالت میں بیان کی ہے، نہ حالت اقامت مسجد کی میں۔ جیسا کہ فرمایا ہے: ثم ینقلبن إلی بیوتھن حین یقضین الصلاۃ، ما یعرفھن أحد من الغلس. (معیار الحق)

اور مولف نے جو یہ کہا: ''غلس کو، غلسِ داخلِ مسجد پر محمول کرنا تحریف ہے، اور بقول مولوی اسمٰعیل: حظ نصرانیہ ہے'' — یہ مصنف کا خیالِ خام اور ائمۂ دین کے ساتھ بے ادبی اور فقہائے مجتہدین پر جرأت بے جا ہے، نعوذ باللہ سبحانہ منھا، و من جمیع ما کرہ اللہ سبحانہ.

اور اس دعوے کے بیان میں جو یہ کہا ہے: ”حدیثِ عائشہ میں غلس وقت انقلاب کے مسجد سے گھروں کی طرف بیان کیا ہے، نہ حالت اقامت مسجد میں“ — بے حاصل کلام ہے۔ اور ایسی نافہمیوں ہی نے مولفِ معیار کو ہلاکت اور ائمۂ دین کے طعن میں مبتلا کیا ہے، اس لیے کہ حدیثِ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مضمون تو یہ ہے کہ عورتیں جو نماز فجر میں حاضر ہوتی تھیں، اور ادائے نماز کے بعد اپنے گھروں کی طرف لوٹتی تھیں، تو تاریکی کے سبب پہچانی نہیں جاتی تھیں۔ اب غور کرو کہ نمازی عورتوں کا یہ لوٹنا جو رجوع سے عبارت ہے، تو جس وقت وہ عورتیں نماز پڑھ کر مسجد نبوی ﷺ سے نکلتی تھیں تو لا محالہ ایک معین زمانے میں چلنے اور اندرون مسجد کی مسافت طے کرنے کے ساتھ باہر نکلتی ہوں گی، تو اس کے باوجود کہ مسجد شریف میں بکثرت نمازی ہوتے تھے اور اندرون مسجد تاریکی کے سبب زیادہ دوری نہ تھی، جو اس وقت اندرون مسجد میں ہوتی تھیں۔ وہ عورتیں انقلاب ورجوع کی اس حالت میں پہچانی نہیں جاتی تھیں۔

اس جگہ یہ وہم کیوں کر پیدا ہوا کہ یہ غلس اگر اقامت مسجد کی حالت میں ہو تو یہ معنی بن سکے، اور اگر وقتِ رجوع ہو تو یہ معنی نہ بن سکے۔ بھلا ان نمازی عورتوں کے رجوع کے وقت اندرون مسجد کا غلس جاتا رہے گا اور اقامت کے وقت باقی ہوگا؟ یا وہ عورتیں رجوع کے وقت صرف رجوع کے ارادے سے نظروں سے غائب ہو جائیں گی؟ ایسی بات تو عاقل کی شان سے بہت بعید ہے۔ مولفِ معیار نے اس امر پر غور نہ کیا کہ رجوع وانقلاب، حرکت کے ساتھ ہوتا ہے، اور داخلِ مسجد مسافت کی تکمیل تک لوٹنے والے کو اندرون مسجد کے حدود مسافت میں ہونا ضروری ہے۔ تو اس حالت میں وہ لوٹنے والا من جملہ احکام کے ساتھ اس حکم کے ساتھ بھی موصوف ہوگا کہ تاریکی کے سبب پہچانا نہ گیا۔ تو اس توجیہ وجیہ کو الفاظ حدیث سے کیا منافات ہے کہ اس کو تحریف قرار دیا، اور ”حظ نصرانیہ“ ٹھہرایا؟

> پس دیکھو کہ اس قول سے تاریکی خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے؟ علاوہ یہ کہ سوائے عائشہ کے اوروں کی روایت میں اتنی تحریف کی بھی گنجائش نہیں؛ اسی واسطے شیخ سلام اللہ حنفی نے اس قول کو رد کر دیا ہے۔ جیسا کہ کہا محلی میں: و أجاب ابن الهمام عن حديث عائشة بحمله على غلس داخل المسجد؛ لأن حجرتها كانت فيه، و كان سقفه مقاربا، اهـ. و فيه مع كونه بعيدا أنه لا يختص رواية التغليس بعائشة، بل رواها جماعة من الصحابة، كما سبق، انتهى كلام المحدث. پس رد ہوا کلام مولف کا بجمیع اجزاء اور باقی رہا معمول بہ ہونا حدیث غلس کا۔ جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے۔ و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا على ما وفقنا لإثبات الغلس المروي عن النبي ﷺ، المعتاد له مدة عمره عليه الصلاة والسلام. (معیار الحق)

پھر یہ جو کہا ہے: ''پس دیکھو! اس قول سے تاریکی، خاص مسجد میں کہاں سمجھی جاتی ہے'' — کلام سابق کے مثل باطل ہے، اس لیے کہ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا لفظ غلس سے خاص تاریکی سمجھی جاتی ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ: ''اس جگہ غلس مطلق اس فرد خاص میں اس طور پر متحقق ہے کہ مرد و عورت نماز کے لیے مسجد میں جمع ہوتے تھے۔ اور بایں ہمہ کہ اندرون مسجد قلیل مسافت تھی، لیکن تاریکی کے سبب جو اس وقت اس محل میں واقع ہوتی تھی، مرد، عورتوں کو نہ پہچانتے تھے۔ اور تاریکی کا سبب یہ تھا کہ مسجد نبوی کی چھت نیچی اور جھکی ہوئی تھی، اور اس وقت مسجد میں چراغ روشن نہیں کیے جاتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا بیان اس توجیہ پر قرینۂ صریحہ ہے، اس لیے کہ ان کے حجرے کا دروازہ اندرون مسجد تھا، جب تکمیل نماز کے بعد یہ اپنے حجرے میں تشریف لے جاتی تھیں، اسی وقت دوسری عورتیں بھی لوٹتی تھیں، اور اس وقت اس جگہ تاریکی کے سبب ان کو کوئی نہیں پہچانتا تھا۔

اس سے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ غلس مذکور سے مراد وہی داخل مسجد غلس خاص ہے۔ اور جس طرح حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حالت کی روایت کی، اسی طرح دیگر صحابہ نے بھی اسی حال کو روایت کیا ہے۔ لہٰذا دیگر صحابہ کے روایت کرنے سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ غلس سے مراد بیرون مسجد غلس ہو۔ البتہ اس کا احتمال ہے۔ جیسا کہ اندرون مسجد غلس کا احتمال ہے۔ لیکن جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بیان میں ان کے حجرے کے دروازے کے مسجد کے اندر ہونے کے باعث بیرون مسجد غلس کا احتمال نہیں، اور دوسرے صحابہ نے وہی حال بیان کیا، جو حضرت عائشہ نے بیان فرمایا، تو بالضرور دوسرے صحابہ کے کلام میں بھی بیرون مسجد غلس کا احتمال ساقط ہوا۔ اور وہی غلس جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام میں مراد تھا، متعیّن ہوا، اور ہر عاقل منصف پر واضح ہو گیا کہ مولف کے شبہات واہیہ کے ساتھ اسفار کا مستحب ہونا، زائل نہ ہو سکا۔

تغلیس اگر مستحب تھی تو منسوخ ہو گئی۔ اور وہ تغلیس جو رسول اللہ ﷺ اور صحابۂ کرام سے منقول ہے، وہ بیان جواز یا دوسرے مصالح پر محمول ہے، نہ کہ مستحب ہونے کے اختیار پر۔

قال صاحب ''العناية'' في حاشيته على ''الهداية'':

''و استدلال الشافعي بحديث عائشة رضي الله تعالیٰ عنها، قالت: كانت النساء ينصرفن...إلخ. و لأن في هذا مسارعة في أداء العبادة، و هو مندوب إليه بقوله تعالیٰ: ﴿وَسَارِعُوٓا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران:١٣٣] ولنا: حديث رافع بن خديج رضي الله تعالیٰ عنه: أن النبي ﷺ قال: ((أَسْفِرُوْا بِالْفَجْرِ فَإِنَّهٗ أَعْظَمُ لِلْأَجْرِ))؛ و لأن في

الإسفار تكثير الجماعة، و في التغليس تقليلها، و ما يؤدي إلىٰ تكثير الجماعة كان أفضل، و لأن المكث في مكان الصلاة حتىٰ تطلع الشمس مندوب إليه، قال النبي ﷺ: ((مَنْ صَلَّى الْفَجْرَ وَ مَكَثَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَكَأَنَّمَا أَعْتَقَ أَرْبَعَ رِقَابٍ مِّنْ وُلْدِ إِسْمَاعِيْلَ)) و إذا أسفر بها تمكن من إحراز هذه الفضيلة، و عند التغليس قلّ ما يتمكن منه. و أما حديث عائشة: فالصحيح من الرواية إسفار رسول الله ﷺ بصلاة الفجر، فإن ثبت التغليس فلعذر الخروج إلىٰ سفر، أو كان ذلك حين تحضر النساء للصلاة بالجماعة، ثم انتسخ ذلك حين أمِرْنَ بالقرار في البيوت. و أما الجواب عن تعقله بالآية، فقلنا: المسارعة إلىٰ مغفرة الله إنما يكون في المسارعة إلى الشيء الذي هو أفضل عند الله من غيره، و ذلك في تكثير الجماعة، لا في تقليلها، و لكن لا يكون ذلك في التغليس، فكان في التنو ير مسارعة إلى المغفرة لا في التغليس، علىٰ أن الآية عامة، فحملها علىٰ بعض الصلوات بدليل ما رو ينا، كذا في "المبسوطين".

ومعنى الفقه فيه: أن تاخير الفجر إلىٰ آخر الوقت أمر مباح بالإجماع، لا كراهة فيه، و تقليل الجماعة أمر مكروه، و كذلك إيقاع الناس في الحرج، و التغليس بالفجر يؤدي إلىٰ أحد الأمرين: إما إزعاج الناس لأول الوقت، و فيه حرج؛ لأنه بخلاف العادة، و إما تقليل الجماعة، فهو فاسد، ألا ترىٰ أن رسول الله ﷺ نهىٰ معاذا عن تطويل القراءة، و علل تنفيرالناس على الجماعة، و طول القراءة في الصلاة في الأصل سنة فوق تعجيل الصلاة، ثم ورد النهي عن تلك السنة مع قولها؛ لئلا يؤدي إلىٰ تقليل الجماعة، فلأن يكون منهيا عن أدناها؛ لئلا يؤدي إلى تقليل الجماعة أولىٰ، كذا في الاسرار" اھ.

****

ظہر کے وقت مستحب کا بیان

قال: (صاحب التنویر) تیسرا مسئلہ: وقت مستحب ظہر کے بیان میں، الخ۔

أقول: کئی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ گرمیوں کی شدت میں بھی نماز ظہر، اول وقت میں پڑھتے تھے اور اسی کی رغبت دلاتے تھے، روایت کیا بخاری اور مسلم نے ابوہریرہ سے، قال: قال رسول الله ﷺ: لو يعلم الناس ما في النداء و الصف الأول، ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا عليه، و لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه... الحديث. [بخاري: ٦١٥، مسلم: ٤٣٧] اور روایت کی امام احمد اور ابوداؤد نے، زید بن ثابت سے، قال: كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر بالهاجرة، و لم يكن صلاة أشد على أصحاب رسول الله منها... [أبو داؤد: ٤١١] هكذا في المشكاة. اور روایت کی ہے بخاری اور مسلم نے محمد بن عمرو بن الحسن رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے: قال: سئلنا جابر بن عبدالله عن صلاة النبي ﷺ، فقال: كان يصلي الظهر بالهاجرة، و العصر والشمس حية... الحديث. [بخاري: ٥٦٠، مسلم: ٦٤٦] اور روایت کی بخاری و مسلم نے سیار بن سلامہ سے، قال: دخلت أنا و أبي على أبي برزة الأسلمي، فقال له أبي: كيف كان رسول الله ﷺ يصلي المكتوبة؟ فقال: كان يصلي الهجيرة التي تدعونها الأولى حين تدحض الشمس... إلخ. [بخاري: ٥٤٧، مسلم: ٤٦١] اور روایت کی مسلم نے جابر بن سمرہ سے: قال: كان النبي ﷺ يصلي الظهر إذا دحضت الشمس. [مسلم: ٦١٨] اور خباب سے، قال: شكونا إلى رسول الله ﷺ الصلاة في الرمضاء، فلم يشكنا... [مسلم: ٦١٩] پھر کہا: قال الزهير: قلت لأبي إسحاق في الظهر؟ قال: نعم! قلت: أفي تعجيلها، قال: نعم. اور انس سے، قال: كنا نصلي مع رسول الله ﷺ في شدة الحر، فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن جبهته من الأرض بسط ثوبه، فسجد عليه. [مسلم: ٦٢٠] اور روایت کی ترمذی نے، عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے، قالت: ما رأيت أشد تعجيلا للظهر من رسول الله ﷺ، و لا من أبي بكر، و لا من عمر... [رقم: ١٥٥] پھر کہا امام ترمذی نے: و في الباب عن جابر بن عبدالله، و خباب، و أبي برزة، و ابن مسعود، و زيد بن ثابت، وأنس، و جابر بن سمرة. قال أبو عيسىٰ: حديث عائشة حديث حسن، و هو الذي اختاره أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ و من بعدهم. قال علي: قال يحيٰ بن سعيد: و قد تكلم شعبة في حكيم بن جبير، من أجل الحديث. [رقم: ٦١٨] الذي روي عن ابن مسعود، عن النبي ﷺ: من سئل الناس و له مال يغنيه... قال يحيٰ: و روىٰ سفيان و زائدة، و لم ير ابن معين يجد فيه باسا، قال محمد: و قد روي عن حكيم بن جبير، عن سعيد بن جبير، عن عائشة، عن النبي ﷺ في تعجيل الظهر، اهـ. اور روایت کی ہے نسائی نے خباب سے مثل روایت مسلم کے خباب سے جو کہ گذری۔ اور روایت کی ابن ماجہ نے عبداللہ بن مسعود سے: قال: شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء فلم يشكنا. اور خباب سے مثل اس کے۔ اور ابو ہریرہ سے: قال: كان النبي ﷺ يصلي صلاة الهجيرة التي تدعونها الظهر إذا دحضت الشمس. اور روایت کی ابوداؤد نے جابر بن عبداللہ سے: كنت أصلي الظهر مع رسول الله ﷺ فأخذ قبضة من الحصا لتبرد في كفي أضعها لجبهتي أسجد عليها لشدة الحر. [رقم: ٣٩٩] اور زید بن ثابت سے: قال: كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر بالهاجرة الحديث. [أبو داؤد: ٤١١] پس یہ روایتیں صریح

دلالت کرتی ہیں اس پر کہ عمل میں آں حضرت کے یہی تھا کہ بہ مجرد زوال کے نماز پڑھا کرتے تھے،
اور بعض روایتوں میں جن سے مولف کو تمسک ہے، خلاف ان کا ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ روایت کی ہے بخاری و مسلم وغیرہما نے ابوہریرہ وغیرہ سے کہ فرمایا رسول خدا ﷺ نے: إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم. [بخاري: ۵۳۳، مسلم: ٦١٥] اور روایت کی طحاوی نے ابو خلدہ سے کہ کہا: كان رسول الله ﷺ إذا كان الشتاء بكر بصلاة الظهر، و إذا كان الصيف أبردها. اور اسی مضمون کی ابو مسعود سے۔ اور روایت کی طحاوی نے مغیرہ بن شعبہ سے: كنا نصلي مع رسول الله ﷺ صلاة الظهر بالهجيرة، ثم قال: أبردوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم. اور ایسے ہی روایت ہے ابن ماجہ کی، لیکن اس میں ثم کی جگہ ف ہے۔ پس ابراد والے کہتے ہیں کہ حدیثیں تہجیر کی منسوخ ہیں ساتھ حدیث مغیرہ کے، اور تہجیر والے جواب دیتے ہیں کہ جہاں تک توجیہ ہو سکے نسخ کے قائل نہ ہونا چاہیے۔ جیسا کہا شرح نخبہ وغیرہ میں: و إن عورض بمثله فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف أو لا، فإن أمكن الجمع، فهو مختلف الحديث، و إن لم يمكن الجمع فلا يخلو إما أن يعرف التاريخ أو لا، فإن عرف و ثبت المتأخر بها أو بأصرح منه، و هو الناسخ. و الآخر المنسوخ، انتهى مختصرا. تو دیکھو کہ جمع کو نسخ پر مقدم رکھا۔ اور کہا نووی نے شرح صحیح مسلم میں: إن النسخ لا يصار إليه إلا إذا عجزنا عن التاويل. اور ان احادیث میں جمع اور تاویل ہو سکتی ہے۔ وہ یہ کہ تہجیر جو عادت رسول اللہ ﷺ کی تھی اور شیخین کی، یہ افضل ہے، اور امر ابراد کا حدیث ابوہریرہ اور انس اور مغیرہ میں از راہ رخصت کے شفقت تھی کیوں کہ وجوب تو باتفاق جمہور کے نہیں ہے۔ جیسا کہا عینی حنفی نے شرح صحیح بخاری میں: فإن قلت: ظاهر الأمر للوجوب، قلت: الإجماع على عدمه، و قال بعضهم: و غفل الكرماني فنقل الإجماع على عدم الوجوب، قلت: لا يقال: إنه غفل بل الذين نقلوا عنه الإجماع، كأنهم لم يعتبروا كلام من ادعى الوجوب فصار كالعدم. پھر کہا عینی نے: كانت العلة فيه دفع المشقة على المصلي لشدة الحر و كان ذلك للشفقة عليه. اه. ایسا ہی نماز پڑھنا آں حضرت ﷺ کا ابراد سے جیسے روایت ابو خلدہ اور ابو مسعود میں آیا ہے، یہ اس پر محمول ہے کہ گاہے ابراد کیا واسطے اظہار جواز اور رخصت کے۔ پس کیا حاجت ہے نسخ کی، بلکہ کیوں کر جائز ہو قول بالنسخ خلاف قاعدہ اہل حدیث کے جو جمع کو نسخ پر ایک درجہ مقدم رکھتے ہیں۔ (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: تیسرا مسئلہ وقت مستحب ظہر کے بیان میں، الخ۔

قال مولف المعیار: کئی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آں حضرت ﷺ گرمیوں کی شدت میں، الخ۔

اقول: اس جگہ مولفِ معیار کا حاصل کلام یہ ہے کہ ”ابراد فی الظہر کی احادیث اور تبکیر بالظہر کی احادیث میں جمع کرنا ممکن ہے، لہذا گرمی کے موسم میں احادیث ابراد کے ساتھ نسخ تبکیر اختیار کرنا محدثین کے قاعدے کے خلاف ہے، اس لیے کہ جب تک دو متعارض حدیثوں میں جمع و موافقت ہو نسخ کی طرف رجوع نہیں کرتے“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بلا تکلف جمع ممکن ہو تو جمع کیا جاتا ہے، اور جس وقت دو حدیثوں کے درمیان جمع و توفیق میں تعسف و تکلف ہو، اور بلا قرینہ خلاف ظاہر اختیار کرنا پڑے تو محدثین کے نزدیک بلکہ علمائے محققین میں سے کسی کے نزدیک وہ جمع معتبر نہیں، چناں چہ ”شرح شرح نخبۃ الفکر“ کی یہ عبارت جسے مولف نے اپنے مدعا کی سند میں نقل کیا ہے، اس پر صراحۃً دال ہے:

”و إن كانت المعارضة بمثله، فلا يخلو إما أن يمكن الجمع بين مدلوليهما بغير تعسف، أو لا، فإن أمكن الجمع فهو النوع المسمىٰ بـ ”مختلف الحديث“، و إلا فهو ”الناسخ، والمنسوخ“ اهـ مختصراً[1].

تو مولف نے گرمی کے زمانے میں احادیث تہجیر اور احادیث ابراد کے درمیان بایں طور جمع کیا ہے کہ ”احادیث تہجیر افضلیت اور سنیت پر محمول ہیں، اور احادیث ابراد ان لوگوں کے لیے رخصت پر محمول ہیں، جو گرمی کی مشقت برداشت نہیں کر سکتے اور کمزور ہیں“۔

یہ سراسر تکلف ہے، اس لیے کہ لفظ ” أَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ“ جو عام ہے، اس میں کسی خاص مخاطب کی تخصیص نہیں، تو اس سے یہ معنی مراد لینا کیوں کر ممکن ہے۔

ابراد بالظہر کے مستحب ہونے کے دلائل

ثانیاً: یہ کہ ”صحیح بخاری“ میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، انھوں نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ کا دستور یہ تھا کہ موسم سردی میں نمازِ ظہر میں تعجیل فرماتے تھے، اور موسم گرمی میں ابراد کر کے نماز پڑھتے تھے، کما قال:

”حدثنا محمد بن أبي بكر المقدّمي، قال: حد ثنا حرميُّ بن عمارة، قال: حدثنا أبو خلْدة — هو خالد بن دينار — قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكَّر بالصلاة، و إذا اشتد الحر أبرد بالصلاة، يعني: الجمعة— و قال يونس بن بكير: أخبرنا أبو خلدة، و قال: بالصلاة، و لم يذكر الجمعة— و قال بشر بن ثابت: حدثنا أبو خلدة، صلىٰ بنا أمير الجمعة، ثم قال لأنس: كيف كان النبي ﷺ يصلي الظهر...“ اهـ[2].

اور چوں کہ بشر بن ثابت کی روایت میں نمازِ ظہر کے وقت کے بارے میں سوال ہے، تو حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جواب میں نماز سے مراد نمازِ ظہر ہے۔ اور حرمی بن عمارہ کی روایت کے موافق وقت نماز جمعہ

(۱) شرح شرح نخبة الفكر، بيان مختلف الحديث والناسخ والمنسوخ، ص: ۱۰۷، ۱۰۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب: إذا اشتد الحر يوم الجمعة، ج: ۱، ص: ۱۲٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

کے بارے میں سوال تھا، لہٰذا جواب میں جو نماز مذکور ہے، تفسیر بخاری کے مطابق نماز جمعہ پر محمول ہوگی، لیکن چوں کہ جمعہ اور ظہر کا وقت ایک ہی ہے، تو اس سے ظہر کا حکم بھی معلوم ہو جائے گا۔ اسی نظر سے ابن بطال نے اس حدیث سے وقت جمعہ و ظہر کے ایک ہونے پر استناد کیا ہے، کما قال العيني:

”و استدل به ابن بطال على أن وقت الجمعة و وقت الظهر؛ لأن أنسا سوّىٰ بينهما في جوابه للحكم المذكور، حتىٰ قيل: كيف كان النبي ﷺ يصلي الظهر“...اھ[1].

اب محل غور ہے کہ اگر ابراد کمزوروں کے لیے بطور رخصت تھا، تو اسے رسول اللہ ﷺ بنفس نفیس صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے ساتھ (جو احکام الٰہیہ ادا کرنے میں تمام مخلوقات سے مقدم تھے) کیوں کرتے تھے؟

اسی طرح طحاوی نے اپنی سند سے ابو مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے:

”إنه رأىٰ رسول الله يعجلها في الشتاء، و يؤخرها في الصيف“ اھ[2].

اور مغیرہ بن شعبہ سے روایت کیا ہے، انھوں نے کہا: ”ہم پہلے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نمازِ ظہر میں جلدی کرتے تھے، پھر اس کے بعد آپ نے فرمایا، گرمیوں میں ابراد کرو“، کما قال:

”كنا نصلي مع رسول الله ﷺ صلاة الظهر بالهاجرة، فقال لنا: ﴿أَبْرِدُوْا بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ﴾“[3].

اس حدیث کو ”ابن ماجہ“ نے بھی روایت کیا ہے، جس میں موسم گرمی کی بہ نسبت تہجیر کا منسوخ ہونا مصرح ہے، پھر مولف کی تاویل مذکور کیوں کر چل سکے گی۔ اس لیے کہ جمہور محدثین اور امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ نے موسم گرمی میں ابراد کے مستحب ہونے کا قول کیا۔ اور حدیثِ خباب (جو مولفِ معیار کا مستند ہے) کو منسوخ کہا، یا اس پر محمول کیا کہ انھوں نے ابراد معین کے وقت سے زائد تاخیر چاہی تھی اور رسول اللہ ﷺ سے اس کی اجازت طلب کی تھی، تو رسول اللہ ﷺ نے ان کی استدعا قبول نہ فرمائی۔ اور وہ احادیث جو تہجیر و تعجیل کے افضل ہونے پر دال ہیں، بہ نسبت موسم گرمی کے بر تقدیر عموم، منسوخ قرار دیں، یا ان کو مطلق ٹھہرایا، اور حدیث ابراد کو مقید۔ تو جب مطلق کو احادیث ابراد کے قرینے سے موسم گرمی کے علاوہ پر محمول کر لیں گے تو نسخ کی حاجت بھی نہ پڑے گی۔

(۱) العيني، باب: إذا اشتد الحر يوم الجمعة، ج:٥، ص:٦١، دار الفكر بيروت، لبنان، ١٤١٨ھ.
(۲) شرح معاني الآثار، باب: الوقت الذي يستحب أن يصلى صلاة الظهر فيه، ج:١، ص:١٣٨، مكتبۂ ملت ديو بند، سهارن پور.
(۳) سنن ابن ماجه، كتاب الصلاة، باب: مواقيت الصلاة، ص:٤٩. المكتبة الأشرفية، ديو بند.

قال الشيخ عبدالباقي الزرقاني في "شرح المؤطا":

"وحديث أبي ذر صريح في ذلك، حيث قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن، فقال رسول الله ﷺ: ((أَبْرِدْ)) حتىٰ رأينا فيء التلول... رواه البخاري و مسلم. والحامل لهم علىٰ ذلك، أي: فضيلة التهجيرمطلقا حديث خباب: شكونا إلىٰ رسول الله ﷺ حر الرمضاء في جباهنا و أكفنا، فلم يشكنا. رواه مسلم، أي: لم يزل شكوانا. و تمسكوا أيضا بالأحاديث الدالة علىٰ فضل أول الوقت، و بأن الصلاة حينئذ أكثر مشقة، فيكون أفضل. و الجواب عن حديث خباب: أنه محمول علىٰ أنهم طلبوا تاخيرا زائدا عن وقت الإبراد، وهو زوال حر الرمضاء، و ذلك قد يستلزم خروج الوقت، فلذلك لم يجبهم، أو هو منسوخ بأحاديث الإبراد، فإنها متأخرة عنه. و استدل الطحاوي بحديث المغيرة: كنا نصلي مع رسول الله الظهر بالهاجرة، ثم قال لنا: ((أَبْرِدُوْا بِالصَّلَاةِ...)). رواه أحمد و ابن ماجه برجال ثقات، و صححه ابن حبان، و نقل الخلال عن أحمد: إن هذا آخر الأمر ين من النبي ﷺ. و جمع بعضهم بين الحديثين بأن الإبراد رخصة والتعجيل أفضل، و هو قول من قال: إنه أمر إرشاد، و عكسه بعضهم، فقال: الإبراد أفضل، و حديث خباب يدل على الجواز، و هو الصارف للأمر عن الوجوب. و فيه نظر؛ لأن ظاهره منع التاخير، و قيل: معنىٰ قول خباب: فلم يشكنا، لم يحوجنا إلىٰ شكوى، بل أذن لنا في الإبراد، حكي عن ثعلب. و يرده أن في الخبر ز يادة، رواها ابن المنذر بعد قوله: فلم يشكنا، و قال: ((إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلُّوْا)) و أحسن الأجوبة كما قال المازري: الأول. والجواب عن أحاديث أول الوقت أنها عامة، أو مطلقة، و الأمر بالإبراد خاص، و لا التفات إلىٰ من قال: التعجيل أكثر مشقة؛ فيكون أفضل؛ لأن الأفضلية لم تنحصر في المشق، بل قد يكون الأخف أفضل، كقصر الصلاة في السفر. ذكره الحافظ" اهـ[1].

(۱) شرح المؤطا للزرقاني، فصل: النهي عن الصلاة بالهاجرة، ج:۱، ص: ٦١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ابراد و تعجیل میں امام نووی کے کلام کی توجیہ

کہا نووی نے شرح صحیح مسلم میں: اختلف العلماء في الجمع بين هذين الحديثين، فقال بعضهم: الإبراد رخصة، والتقديم أفضل، و اعتمدوا حديث خباب، و حملوا حديث الإبراد على الترخيص، والتخفيف في التاخير، و بهذا قال بعض أصحابنا وغيرهم و قال جماعة: حديث خباب منسوخ بأحاديث الإبراد. اور کہا فتح الباری میں: و جمع بعضهم بين الحديثين بأن الإبراد رخصة والتعجيل أفضل، اھ.

پس ظاہر ہے کہ از راہ دلیل کے اور موافق قواعد اہل حدیث کے تو مرجح یہی ہے کہ گرمیوں میں بھی ظہر آفتاب ڈھلنے کے ساتھ ہی پڑھیں، لیکن اگر مشقت گرمی کی برداشت نہ کر سکے اور تجبیر پر کمر نہ باندھے اور ابراد اختیار کرے تو اس کو لازم ہے کہ ایسا ابراد نہ کرے کہ وقت ظہر کا جو ایک مثل ہے نزدیک تمام جہان کے ائمہ کے، سوا ابو حنیفہ کے، خارج ہو جائے۔ یا قریب آجائے۔ اور حد میں اس ابراد کے علمائے قائلین بالابراد میں آپس میں اختلاف ہے، بعضے کہتے ہیں کہ جب قریب ایک ہاتھ سایہ دیواروں کا ہو جائے اس وقت ٹھنڈک ہوتی ہے، اور بعض کے نزدیک بعد ربع قامت سایہ کے ٹھنڈک ہوتی ہے، اور بعض کے نزدیک بعد ثلث قامت کے، اور بعض کے نزدیک بعد نصف کے، اور اس میں اور قول بھی ہیں، لیکن یہ سب کے نزدیک شرط ہے کہ ابراد اس مرتبہ کا نہ کرے کہ ظہر کے آخر وقت کو پہنچ جائے۔ کہا فتح الباری میں: قد اختلف العلماء في غاية الإبراد، فقيل: حتى يصير الظل ذراعا بعد ظل الزوال. و قيل: ربع قامة. و قيل: ثلثها. و قيل: نصفها. و قيل: غير ذلك. و نزلها المازري على اختلاف الأوقات، والجاري على القواعد، أنه يختلف باختلاف الأحوال، لكن يشترط أن لا يمتد إلى آخر الوقت، اھ.

اور کہا محلی میں: و اختلف في حد الإبراد فقال النووي: الإبراد أن يؤخر بحيث يحصل للحيطان فيء، يمشون فيها، و المختار عند الحنفية في حده كما في الدر المختار، و عند مالك إلى أن يزيد ظل كل شيء ربعه. و قالت الحنابلة: إلى أن يتكسر الحر. و عن ابن عمر: إذا كان الفيء ذراعا و نصفا إلى ذراعين و كان الجدران في ذلك الزمان سبعة أذرع. و قيل: حتى يكون الظل ذراعا بعد فيء الزوال. و قيل: ربع القامة. و قيل: الثلث. و قيل: النصف. و قيل: يختلف باختلاف الأزمنة. أقول: و ما في الهداية من أن اشتداد الحر في تلك البلاد يكون حين بلوغ ظل كل شيء مثله، فتحقق الإبراد في التاخير عنه، فهو باطل، لا أصل له، أنه لا يبقى حينئذ وقت الظهر، كما سنحققه عن قريب إن شاء الله تعالى. (معيار الحق)

اور یہ جو مولف نے نووی کے قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا، یعنی بعض نے دونوں حدیثوں کے درمیان یوں تطبیق و جمع کیا ہے کہ ابراد رخصت ہے، اور تعجیل افضل۔ اور ان کا مستند حدیث خباب ہے۔ اس کا تشفی بخش جواب زرقانی کے کلام سے مصرح ہو چکا۔ ہاں کہ یہ بعض کا قول ہے، نہ کہ جمہور کا۔ اور ائمۂ اربعہ کے مخالف ہے، لہذا قابل قبول نہیں، چناں چہ امام نووی کا پورا کلام اس پر دال ہے، جس کو مولف نے تعصباً حذف کر دیا۔ بغور سنو!

قوله ﷺ: ((إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ أَبْرِدُوْا بِالصَّلَاةِ...)). و ذكر مسلم رحمه الله تعالىٰ بعد هذا حديث خباب: شكونا إلى رسول الله ﷺ حر الرمضاء، فلم يشكنا. قال

زهير: قلت لأبي إسحاق: أ في الظهر؟ قال: نعم! قلت: أ في تعجيلها؟ قال: نعم. اختلف العلماء في الجمع بين هذين الحديثين، فقال بعضهم: الإبراد رخصة، والتقديم أفضل، و اعتمدوا حديث خباب، و حملوا حديث الإبراد على الترخيص، والتخفيف في التاخير، و بهذا قال بعض أصحابنا وغيرهم، و قال جماعة: حديث خباب منسوخ بأحاديث الإبراد. و قال آخرون: المختار استحباب الإبراد لأحاديثه. أما حديث خباب فمحمول على أنهم طلبوا تاخيرا زائدا على قدر الإبراد؛ لأن الإبراد يؤخر بحيث يحصل للحيطان فيء يمشون فيه، و يتناقص الحر. **و الصحيح استحباب الإبراد، به قال جمهور العلماء، و هو المنصوص للشافعي رحمه الله تعالىٰ، و به قال جمهور الصحابة؛ لكثرة الأحاديث الصحيحة فيه، المشتملة على فعله والأمر به في مواطن كثيرة، و من جهة جماعة من الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم**" اه[1].

اس جگہ انصاف کرنا چاہیے کہ مولفِ معیار کا دعویٰ یہ تھا کہ احادیث ابراد کے ساتھ تہجیر کے نسخ کا قول کرنا محدثین کے قاعدے کے مخالف ہے، اور نووی کے کلام سے (جسے مولف نے اڑا دیا تھا) ظاہر ہے کہ جمہور محدثین اور امام شافعی بلکہ ائمۂ اربعہ کا مختار یہی ہے کہ ابراد مستحب ہے۔ اور یہ نسخ تہجیر کے بغیر ممکن نہیں۔ معلوم نہیں کہ مولفِ معیار کے محدثین کون سے ہیں! اور ان کا قاعدہ کیا ہے؟ و قد مر جوابه، فتذكر.

چوں کہ اس محل میں... ہماری غرض ابراد سے متعلق نہیں؛ لہٰذا اس سے تعرض نہیں کرتے، کما قال المولف:

"و ما في "الهداية" من أن اشتداد الحر في تلك البلاد يكون حين بلوغ الظل مثله، فيتحقق الإبراد في التاخير عنه، فهو باطل لا أصل به؛ لأنه لا يبقىٰ حينئذ وقت الظهر" اه.

كلام لا يصغىٰ إليه، و سيجيء ما يبطله من بيان شاف، و برهان واف، إن شاء الله تعالىٰ.

(۱) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب المساجد، باب: استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر، ج:۱، ص:۲۲٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

آخر وقتِ ظہر کا بیان

قال: (صاحب التنویر) چوتھا مسئلہ بیان آخر وقتِ ظہر کا، الخ۔

أقول: أقول بتائید الله و توفیقه: اولاً: معلوم کرنا چاہیے کہ یہ چوتھا مسئلہ دراصل دو مسئلے ہیں: ایک مسئلہ آخر وقت ظہر کا، اور ایک مسئلہ اول وقت عصر کا، تو دلائل اور نقول مذاہب دونوں قسموں کی لائی جائیں گی، اور جس دلیل سے آخر ظہر کا ثابت ہوگا، اسی سے بعینہ اول وقت عصر کا ثابت ہوگا۔ اور جس دلیل سے اول وقت عصر کا ثابت ہوگا، اسی سے یہ بھی معلوم ہوجائے گا کہ آخر وقت ظہر کا قبل اس کے ہے۔ ایسا ہی حال ہے نقول کا۔ اب سنو کہ اس مسئلہ میں تمام امام مجتہد ایک طرف ہیں، اور اکیلے امام ابو حنیفہ (بنا بر مذہب مشہور کے) ایک طرف۔ یہاں تک کہ امام محمد اور ابو یوسف شاگردان کے بھی اس مسئلہ میں ان سے الگ ہیں، اور موافق جمہور علما کے، یعنی جمہور علما قائل ہیں اس بات کے کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی نہیں رہتا، بلکہ عصر کا وقت داخل ہوجاتا ہے۔ اور اکیلے امام ابو حنیفہ سے یہ مشہور ہے کہ دو مثل تک وقت ظہر کا رہتا ہے۔ اور عصر داخل نہیں ہوتی مگر بعد دو مثل کے، قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی نے تفسیر مظہری میں کہا: و أما آخر وقت الظهر فلم يوجد في حديث صحيح، و لا ضعيف، أنه يبقى بعد مصير ظل كل شيء مثله، و لذا خالف أبا حنيفة في هذه المسئلة صاحباه، و وافقا الجمهور، اهـ. و سيجيء الباقي. اور کہا فتح الباری میں: و لم ينقل عن أحد من أهل العلم مخالفة في ذلك إلا عن أبي حنيفة في المشهور عنه، قال: أول وقت العصر مصير ظل كل شيء مثليه، قال القرطبي: خالفه الناس كلهم في ذلك حتى الآخذين عنه، اهـ.

اور کہا نووی نے شرح صحیح مسلم میں تحت احادیث اول وقت عصر کے: و في هذه الأحاديث و ما بعدها دليل لمذهب مالك و الشافعي و أحمد و جمهور العلماء بأن وقت العصر يدخل إذا صار ظل كل شيء مثله، و قال أبو حنيفة: لا يدخل حتى يصير ظل الشيء مثليه، و هذه الأحاديث حجة للجماعة عليه مع حديث ابن عباس في بيان المواقيت و حديث جابر و غير ذلك، اهـ. اور کہا محلی میں شیخ سلام اللہ حنفی نے: اعلم أنه قال الجمهور: إذا صار ظل كل شيء مثله بعد ظل نصف النهار خرج وقت الظهر و دخل وقت العصر، و قال أبو حنيفة في المشهور عنه: إنه لا يخرج الظهر بمصير ظل كل شيء بمثله. قال القرطبي: خالفه الناس كلهم حتى أصحابه، انتهى مختصراً، و سيجيء تمامه. اور کہا ملا عابد سندھی حنفی نے، مواہب لطیفہ شرح مسند ابی حنیفہ میں ذیل میں اس حدیث امام ابو حنیفہ کے: أبو حنيفة عن شيبان عن يحيى عن بر يدة رضي الله تعالیٰ عنه قال: قال رسول الله ﷺ: بكروا بصلاة العصر. و قد اختلف العلماء في دخول وقت العصر، فالجمهور على أن وقت العصر يدخل بصيرورة ظل كل شيء مثله بالإفراد، بدليل ما أخرجه البخاري...

إلى آخر ما سيجيء في الدلالة. (معیار الحق)

قال صاحب التنویر: چوتھا مسئلہ بیان آخر وقتِ ظہر کا، الخ۔

قال مولف المعیار: اولاً: معلوم کرنا چاہیے کہ یہ چوتھا مسئلہ دراصل دو مسئلے ہیں، الخ۔

اقول: جس وقت — بعناية الله سبحانه — امام ابو حنیفہ کا ملکۂ اجتہاد کمال کے اس مرتبہ کو پہنچا کہ علمائے دین اور اساطینِ شرعِ متین میں سے کوئی اس کا انکار نہ کرسکا۔ تو پھر اس میں تعجب و حیرت کی بات کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ کسی مسئلے میں اپنے اجتہاد سے جمہور کی مخالفت اختیار فرمائیں، بلکہ ابجد خوانانِ اصول پر یہ امر مخفی نہیں

کہ احکام اجتہادیہ میں مجتہد مطلق کو اپنی اجتہادرائے کا اتباع واجب ہے۔ اور اتباع غیر حرام۔ پھر یہ کہنا: "وقتِ عصر میں امام ابو حنیفہ نے جمہور کی مخالفت کی" محض بے فائدہ اور ابلہ فریبی ہے۔

قال القرطبي: "خالف الناس كلهم أبا حنيفة حتىٰ أصحابه في ما قاله، قال العلامة العيني: إذا كان استدلال أبي حنيفة بالحديث لا يضره مخالفة الناس"، اھ.

اور جس طرح امام ابو حنیفہ بعض مسائل میں متفرد ہیں، اسی طرح امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم وغیرہ مجتہدین بھی بعض مسائل اجتہادیہ میں منفرد ہیں، فلا استبعاد في تفرد الإمام الأعظم.

اور چوں کہ مولفِ تنویر نے اس مسئلے میں مذہب حنفی کی روایات بتفصیل ذکر کی ہے، لہٰذا ہم علاحدہ دلائل ذکر نہیں کرتے، ان شاء اللہ تعالیٰ مولفِ معیار کے شبہات کے جوابات کے ضمن میں ان دلیلوں کی قوت واضح ہو جائے گی۔

دلائل جمہور کے یہ ہیں کہ روایت کی ہے نسائی نے: أخبرنا عبيد الله بن سعيد، نا عبدالله بن الحارث، قال: ثور، حدثني سليمان بن موسى عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر، قال: سئل رجل رسول الله ﷺ عن مواقيت الصلاة، فقال: صل معي، فصلى الظهر حين زاغت الشمس، والعصر حين كان فيء كل شيء مثله، والمغرب حين غابت الشمس، والعشاء حين غاب الشفق. قال: ثم صلى الظهر حين كان فيء الإنسان مثله، والعصر حين كان فيء الإنسان مثليه، والمغرب حين كان قبيل غيبوبة الشفق. قال عبدالله بن الحارث، ثم قال في العشاء: أرى إلى ثلث الليل. [رقم: ٥٠٤] راوی اس کے سب معتمد اور قابل اسناد کے ہیں: أما الأول: فهو أبو قدامة السرخسي، و الثاني: أبو محمد ثقة، الثالث: أيضا ثقة، الرابع: صدوق، فقيه، الخامس: فقيه فاضل، و السادس: صحابي جليل الشان، قاله في تقريب التهذيب.

اور معنی مختصر اس کے یہ ہیں کہ ایک شخص سائل مواقیت سے آں حضرت ﷺ نے پہلے دن ظہر تو بہ مجرد زوال آفتاب کے پڑھی، اور عصر جب پڑھی جب کہ ایک مثل سایہ آ گیا۔ اور دوسرے دن ظہر سے ایک مثل پر فارغ ہوئے، اور عصر کو دو مثل پر پڑھا۔ ایسا ہی کہا ہے معنی میں اس حدیث کے شیخ سلام اللہ محدث حنفی نے، اور امام نووی شافعی نے۔ جیسا کہ کلام ان کا عن قریب آئے گا۔ اور یہ معنی نہیں ہیں کہ ظہر پڑھنی شروع کی دوسرے دن اسی وقت میں جس میں پہلے دن عصر پڑھی تھی۔ اور کچھ وقت بقدر چار رکعت کے دونوں نمازوں میں مشترک ہے، جیسا کہ مذہب ہے بعض کا۔ اور جیسا کہ جناب مولف نے پانچویں طریق میں کہا ہے۔ دلیل مرجح باعث اختیار کرنے معنی اول کے یہ ہے کہ روایت کی ہے مسلم نے عبداللہ بن عمرو بن عاص سے: إن النبي ﷺ قال: إذا صليتم الظهر، فإنه وقت إلى أن يحضر العصر. اور ایک روایت میں مسلم کی یوں آیا ہے: وقت الظهر ما لم يحضر العصر. اور ایک روایت میں یوں آیا ہے: وقت صلاة الظهر إذا زالت الشمس عن بطن السماء ما لم يحضر العصر [مسلم: ٦١٢] اور کہا اللہ تعالیٰ نے:

﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا﴾[النساء: ۱۰۳] یعنی ہر نماز کا وقت علاحدہ علاحدہ ہے۔ اسی واسطے فرمایا آں حضرت نے: إنما التفريط على من لم يصل حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى، رواه مسلم وغيره. قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی نے تفسیر مظہری میں کہا ہے: قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا﴾ يقتضي الكون لكل صلاة وقتا علاحدة، ولذا قال رسول الله ﷺ: إنما التفريط أن يؤخر الصلاة حتى يجيء وقت الأخرى، انتهىٰ بعضه و سيجيء تمامه. تو مقتضا ان احادیث اور اس آیت کا یہی ہے کہ ایک نماز کے وقت میں دوسری نماز ادا نہیں ہو سکتی۔ (معیار الحق)

اور یہ جو مولفِ معیار حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بروایت "نسائی" نقل کرتا ہے:

"عن جابر قال: سئل رجل رسول الله ﷺ عن مواقيت الصلاة، فقال: ((صَلِّ مَعِيْ)) فصلى الظهر حين زاغت الشمس، والعصر حين صار فيء كل شيء مثله، والمغرب حين غابت الشمس، والعشاء حين غاب الشفق. قال: ثم صلى الظهر حين كان فيء الإنسان مثله، والعصر حين كان فيء الإنسان مثليه، والمغرب حين كان قبيل غيبوبة الشفق، قال عبدالله بن الحارث: ثم قال في العشاء: أرىٰ إلىٰ ثلث الليل" اھ[1].

اس حدیث سے وقتِ ظہر و عصر کا اشتراک بوضاحت تمام ظاہر ہے، اس لیے کہ پہلے دن جب نمازِ عصر ایک مثل پر پڑھی اور دوسرے دن نمازِ ظہر ایک مثل پر ادا کی، تو بالضرور ایک مثل کے بعد دونوں نمازوں کا وقت مشترک ہوا۔

مولف کی تاویل بے جا کا حال

پھر اگر حدیث جابر میں، جو گذری، معنی: ثم صلى الظهر حين كان فيء الإنسان مثله کے، وہ نہ کریں جو ہم نے کیے ہیں، یعنی یہ کہ پڑھ چکے ایک مثل میں، بلکہ یہ کریں کہ پڑھنی شروع کی جب کہ ایک مثل ہوئی، تو تعارض ہوگا درمیان ان احادیث کے جن سے امتیاز اوقات ہر نماز کی معلوم ہوتی ہے، اور اس حدیث جابر میں جس سے اشتراک نکالتے ہیں، اور عن قریب شرح نخبہ سے نقل ہو چکا کہ وقت تعارض کے درمیان دو حدیثوں کے موافقت اور جمع کرنی چاہیے۔ اور صورت موافقت کی یہ ہے جو ہم نے بیان کی، یعنی پہلے دن عصر شروع کی جب کہ ایک مثل سایہ آگیا۔ اور دوسرے دن ظہر سے فارغ ہوئے، ایک مثل پر۔ کہا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں تحت حدیث: إذا صليتم الظهر فإنه وقت إلى يحضر العصر کے: قوله ﷺ: إذا صليتم الظهر فإنه وقت إلى أن يحضر العصر، معناه وقت لأداء الظهر، و فيه دليل للشافعي وللأكثرين أنه لا اشتراك بين صلاة الظهر و وقت العصر، بل متى خرج وقت الظهر بمصير ظل الشيء مثل غير الظل الذي يكون عند الزوال دخل وقت العصر، و إذا دخل وقت العصر لم يبق شيء من وقت الظهر. و قال مالك و طائفة من العلماء: إذا صار ظل كل شيء مثله دخل العصر و لم يخرج وقت الظهر بل يبقى بعد ذلك قدر أربع ركعات صالح للظهر

(۱) سنن النسائي، كتاب المواقيت، أول وقت العصر، ج:۱، ص:۵۹.

والعصر أداءا، و احتجوا بقوله ﷺ في حديث جبرئيل عليه السلام: صلى بي الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثله، وصلى بي العصر في اليوم الأول حين صار ظل كل شيء مثله. فظاهره اشتراكهما في قدر أربع ركعات. و احتج الشافعي والأكثرون بظاهر الحديث الذي نحن فيه، و أجابوا عن حديث جبرئيل بأن معناه: فرغ من الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، وشرع في العصر في اليوم الأول حين صار ظل كل شيء مثله، فلا اشتراك بينهما، فهذا التاويل متعين للجمع بين الأحاديث، و أنه إذا حمل على الاشتراك يكون آخر وقت الظهر مجهولا؛ لأنه إذا ابتدأ بها حين صار ظل كل شيء مثله لم يعلم متى فرغ منها، و حينئذ يكون آخر وقت الظهر مجهولا، و لا يحصل بيان حدود الأوقات، و إذا حمل على ما تأوّلناه حصل معرفة آخر الوقت و انتظمت الأحاديث على اتفاق، و بالله التوفيق، اهـ. (معيار الحق)

اور اسی طرح حدیثِ امامتِ جبرئیل سے ایک وقت میں ظہر و عصر کا مشترک ہونا مفہوم ہوتا ہے، اور وہ اشتراک جو حدیثِ امامت سے مفہوم تھا، مولفِ تنویر نے بعض محققین کے موافق اس کا جواب یوں دیا کہ: ”حدیثِ امامتِ جبرئیل علیہ السلام ان تمام احادیث پر مقدم ہے جو اوقات صلاۃ کے بیان میں وارد ہیں“۔ اور احادیث صحیحہ جو شیخین وغیرہ سے مروی ہیں، ان سے یہ امر ثابت ہے کہ نماز کا ایک وقت دوسرے وقت میں مشترک نہیں ہے۔ ان میں سے ایک حدیث یہ ہے:

”إن نبي الله ﷺ قال: ((إذَا صَلَّيْتُمُ الْفَجْرَ، فَإِنَّهُ وَقْتٌ إلىٰ أَنْ يَّطْلُعَ قَرْنُ الشَّمْسِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ إذَا صَلَّيْتُمُ الظُّهْرَ، فَإِنَّهُ وَقْتٌ إلىٰ أَنْ يَّحْضُرَ الْعَصْرُ...)) رواه مسلم [1]۔

تولا محالہ دو وقتوں کا مشترک ہونا، جو حدیثِ امامت سے مفہوم تھا، ان احادیث سے منسوخ ہوگا۔ جو دونوں وقتوں میں امتیاز پیدا کرتی ہیں، اس لیے کہ ان حدیثوں کا امامتِ جبرئیل کی حدیث سے متاخر ہونا یقینی ہے۔

اور مولف نے امام نووی اور بعض علمانے نووی کی موافقت میں جو یہ تاویل کی کہ ”صلى الظهر حين كان فيء الإنسان مثله“ کا معنی یہ ہے کہ دوسرے روز نمازِ ظہر سے اس وقت فارغ ہوئے، کہ انسان کا سایہ اس کے برابر ہوگیا۔ یعنی وقتِ عصر کے داخل ہونے سے پہلے کہ وہ کسی چیز کے ایک مثل سایہ پہنچے کے بعد ہوتا ہے۔ اور اس تاویل کو اس طور پر ترجیح دی کہ جب تک دو متعارض حدیثوں کے درمیان جمع و تطبیق ممکن ہو، تو نسخ کو اختیار نہ کرنا چاہیے۔ اور مولفِ معیار نے امام نووی کی جو تاویل حدیثِ امامتِ جبرئیل میں واقع تھی، حدیثِ سائل میں (جس کو نسائی سے نقل کیا) جاری کی۔ اور کہا: ”ایسا ہی کہا ہے، اس حدیث کے معنی میں نووی شافعی او سلام اللہ حنفی

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: أوقات الصلوات الخمس، ج: ۱، ص: ۲۲۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

نے" یہ امر غلط ہے، نووی اور سلام اللہ حنفی نے یہ حدیث ذکر ہی نہیں کی، البتہ حدیثِ امامتِ جبرئیل نقل کی ہے، اور اس میں تاویل مذکور تحریر کی ہے۔

بہر حال تاویل مذکور علمائے فحول اور منصفین ذوی العقول کے نزدیک قابل قبول نہیں؛ اس لیے کہ وہ جمع بین الحدیثن المتعارضین جو نسخ پر مقدم ہے، وہ ہے جو تکلف و تعسف کے بغیر ہو سکے، کما مر عن "شرح نخبة الفکر"۔

اور تاویل مذکور سراسر تکلف اور بلا قاعدہ ہے، اس لیے کہ اسی حدیث میں جا بجا "صلی" کا معنی یہ ہے، نماز پڑھی۔ مثلاً آفتاب ڈھلنے کے وقت، یا سورج ڈوب جانے کے وقت، یا شفق غائب ہونے کے وقت، یعنی نمازِ ظہر اول روز اور مغرب و عشا مذکورہ اوقات میں پڑھی۔ یعنی انھیں اوقات میں شروع کی اور انھیں میں تکمیل فرمائی۔ جیسا کہ ظرفیت کا تقاضا ہے، یعنی اوقات مذکورہ "صلی" کا ظرف ہے۔ تو چاہیے کہ فعل مظروف بتمامہ، ابتدا سے انتہا تک ظرف مذکور ہی میں واقع ہو۔ ورنہ ظرفیت حقیقیہ نہ ہوگی۔ اور اگر یہ ظرفیت حقیقیہ مراد نہ لیں، اور نووی کی تاویل کے موافق "ثم صلی الظهر حین کان فيء الإنسان مثله" کے جملے میں یوں کہیں: پہلے دن نمازِ ظہر سے فارغ ہوئے، جس وقت آفتاب ڈھل گیا، اور مغرب سے فارغ ہوئے، جس وقت آفتاب ڈوبا۔ اور عشا سے فارغ ہوئے، جس وقت شفق ڈوبی۔ تو کذب صریح اور دخولِ وقت سے قبل نماز شروع کرنا لازم آئے گا، و لا یقول به عاقل. تو جب "صلی" کا معنی ہر جگہ کے لیے یہ ہے کہ ظروف مذکورہ میں اول سے آخر تک نماز پڑھی، پھر دوسرے دن ایک وقتِ ظہر میں یہ معنی نکالنا کہ "نماز سے فارغ ہوئے، جس وقت انسان کا سایہ ایک مثل کو پہنچا" سیاق و سباق کے سراسر مخالف ہے۔

دوسرے: یہ کہ "صلی الظهر حین کان فيء الإنسان مثله" کا معنی "فرغ من الظهر حین کان فيء الإنسان مثله" مراد لینا حقیقۃً نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ لفظ "حین" ظرف ہے "صلی الظهر" کا، تو واجب ہے کہ فعل مذکور کا تحقق اسی مقررہ وقت میں ہو، اور جب صلی کا معنی فرغ بالصلاة لیا تو حین مذکور فرغ کا ظرف ہوگا، نہ کہ صلی کا، تو لا محالہ صلی کا ظرف کہنا (جو منصوص ہے) مجازاً ہوگا، نہ حقیقۃً۔ اور بلا قرینہ معنیِ حقیقی کا ترک اور معنیِ مجازی کا اختیار جائز نہیں، کما هو ظاهر علیٰ من له أدنیٰ مساس بالعلوم.

علاوہ ازیں معنیٔ مجازی اختیار کرنے کے لیے معنیٔ حقیقی کا متعذر ہونا شرط ہے، اور اس جگہ معنیٔ حقیقی ممکن ہے۔ اور سیاق و سباق کے زیادہ مناسب ہے۔ تو نسخ سے بچنے کے لیے معنیٔ حقیقی چھوڑ کر معنیٔ مجازی مراد لینا اصلاً جائز نہیں۔ اور اگر ایسی ہی تاویلات واہیہ اور توجیہات ضعیفہ دو میں سے ایک کے نسخ پر دو متعارض حدیثوں کے جمع کے لیے کافی اور جمع حدیثین کی تقدیم کا باعث ہوں، تو کسی آیت اور حدیث سے کوئی آیت یا حدیث منسوخ ہی نہ ہو سکے گی۔ اور مذکور توجیہ کرنے والوں کے زعم کے موافق ہر جگہ، نسخ کا قول باطل ہوگا۔ اور تمام قائلینِ نسخ اصولِ حدیث سے ناواقف ٹھہریں گے۔ و لا يتفوه به إنسان.

اور امام نووی نے جو یہ فرمایا کہ: ”جس وقت حدیث جبرئیل علیہ السلام کو اس معنی پر محمول کیا جائے جس میں ظہر و عصر کے مابین اشتراک وقت مفہوم ہوتا ہے، تو ظہر کا آخر وقت مجہول رہے گا، اور تحدید وقت کا بیان حاصل نہ ہوگا۔ جو حدیث سے مقصود ہے“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث جبرئیل اور نیز حدیثِ سائل میں ہر نماز کے وقت کا استیعاب اور اس کی دونوں حدوں کا بیان مقصود ہی نہ تھا، بلکہ جانب آغاز میں تو اول روز ابتداے وقت کو بیان کیا، اور جانب انتہا میں دوسرے روز آخر وقت کو بیان نہ کیا، بلکہ دوسری جانب وقتِ مختار بیان فرمایا۔ اور نہ ہی دوسرے روز نماز عشا تہائی رات کو پڑھی، اور بالاجماع یہ عشا کا آخر وقت نہیں ہے۔ چناں چہ خود امام نووی فرماتے ہیں:

”إنه صلى الصلوات الخمس [مرتين في يومين فصلى الخمس] الأول في أول الوقت، و في اليوم الثاني في آخر وقت الاختيار“ اھ[1].

اس کے علاوہ اشتراک کے قائلین تو یہ کہتے ہیں کہ ایک مثل کے بعد بقدر چار رکعت وقتِ ظہر و عصر مشترک ہے، یعنی جس وقت شارع اوقاتِ نماز کے بیانِ حدود کے درپے ہے، تو بالضرور دوسرے روز میں اوقات اخیرہ میں نماز ادا کرے گا، بایں طور کہ تکمیل نماز کے ساتھ تکمیل وقت ہو جائے، تو جب یوم ثانی میں ایک مثل کے بعد نمازِ ظہر شروع کی، تو حدود اوقات کے بیان کے قرینے سے معلوم ہوا کہ وقتِ ظہر چار رکعت ظہر مکمل کرنے کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ اس تقدیر پر ظہر کا آخر وقت مجہول نہ ہوا۔

{ أقول: وجه ما قال من أنه لم يعلم متى فرغ منها وحينئذ يكون آخر وقت الظهر مجهولا ...إلخ، أنه ليس وراء المثل حدا معينا من الشارع، و تحديد المثلين لا أصل له و إنما هو تشريع من عند الرأي ما أنزل الله بها من سلطان. (معيار الحق) }

(۱) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الصلاة، باب: أوقات الصلوات، ج: ۱، ص: ۲۲۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور یہ جو مولف معیار عربی میں کہتا ہے کہ: ”نووی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شارع کی جانب سے ایک مثل کے بعد کی حد معین نہیں ہے، اور مثلین کی تحدید کی کچھ اصل نہیں، بلکہ وہ اپنی رائے سے شرع بنانا ہے“ —— ساقط ہوا؛ اس لیے کہ حدود اوقات کے بیان کے قرینے سے معلوم ہو گیا کہ ایک مثل کے بعد بقدر چار رکعت ظہر کا وقت ہے، کما مر. اور یہ کہنا کہ: ”مثلین کی اصل نہیں“ زعم فاسد ہے۔ ان شاء اللہ عن قریب مثلین کی اصل و ماخذ کو بوضاحت بیان کیا جائے گا۔ اور مولف کے شبہات واہیہ کا جواب دیا جائے گا۔

{ و لذا قال القاضي الپاني پتي في التفسير المظهري: و أما آخر وقت الظهر فلم يوجد في حديث صحيح و لا ضعيف أنه يبقى بعد مصير ظل كل شيء مثله، ولذا خالف أبا حنيفة في هذه المسئلة صاحباه و وافقا الجمهور، اه. و كذا قال غير واحد من العلماء، فافهم، و لا تغتر. }

اور حضرت ثناء اللہ پانی پتی کے اس قول:

”و أما آخر وقت الظهر فلم يوجد في حديث صحيح و لا ضعيف أنه يبقى بعد مصير ظل كل شيء مثله، و لذا خالف أبا حنيفة في هذه المسئلة صاحباه، و وافقا الجمهور“ اه [1].—— کے معنی اگر یہ ہیں کہ صراحۃً یہ لفظ کسی حدیث میں مذکور نہیں کہ ایک مثل کے بعد وقت ظہر باقی رہتا ہے، تو مسلم ہے، اور ہم کو مضر نہیں، اس لیے کہ ثبوت کے لیے صراحۃً مذکور ہونا نہ ضروری ہے، اور نہ ہمارا مدعا۔ اور اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ یہ امر کسی حدیث سے کسی طور پر مستفاد اور مفہوم بھی نہیں ہوتا، تو قابل قبول نہیں۔ اس کے ثبوت کے دلائل جو عن قریب مذکور ہوں گے، ان شاء اللہ تعالیٰ ان سے اس کی غلطی اور ثبوت پر برہان قاطع اور دلیل ساطع بخوبی واضح ہو جائے گی۔

{ اور کہا محلی میں موطا کے حنفی شارح نے: اعلم أنه قال الجمهور: إذا صار ظل كل شيء مثله بعد ظل نصف النهار خرج وقت الظهر و دخل وقت العصر، و قال طائفة: لا يخرج وقت الظهر بل يبقى قدر أربع ركعات صالح للظهر والعصر، و نسب ذلك إلى مالك، و احتجوا بأن جبرئيل صلى الظهر في اليوم الثاني حين ما صلى العصر في اليوم الأول و هو حين ما صار ظل كل شيء مثله. فظاهره يدل عل اشتراكهما في قدر أربع ركعات، و أجابوا عنه بأن معناه فرغ من الظهر حين صار ظل كل شيء مثله، فلا اشتراك، و هذا التاويل متعين للجمع بين الأحاديث، اه. جو جناب مولف نے دعوی نسخ سے دفع تعارض کیا ہے، سواول یہ خلاف قاعدہ اہل اصول حدیث کے ہے کہ وہ جمع کو نسخ پر مقدم رکھتے ہیں۔ (معیار الحق) }

اور مولوی سلام اللہ حنفی کے کلام کا حال بھی اسی طرح ہے۔ باوجود اس کے کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اور مولوی سلام اللہ حنفی رام پوری کا یہ منصب کہاں کہ طحاوی، زیلعی، ابن ہمام اور شمس الائمہ سرخسی کے بمقابل، بلکہ امام

(۱) تفسير مظهري، سورة النسآء، آيت: ۳۱، ج: ۲، ص: ٤٤٤، زكر يا بك ڈپو.

ابو حنیفہ کے بمقابل ان کے کلام کو پیش کیا جائے۔ البتہ ایسے دلائل اور شبہات سے بے عقل لوگ دھوکا کھاتے ہیں، اور عقل منداس کا نقص پہچان جاتے ہیں۔

اور یہ جو کہا ہے کہ: "دعویٰ نسخ اس جگہ خلاف قاعدہ ہے؛ اس لیے کہ محدثین جمع کو نسخ پر مقدم کرتے ہیں" — اس کا جواب گذر چکا کہ یہاں پر بلا تکلف و تعسف جمع ممکن نہیں۔ اور جو جمع بہ تکلف ہو، اس کو نسخ پر تقدم حاصل نہیں، اور نہ اس کا اعتبار ہے۔

> اور دوسرے یہ کہ حدیث نسائی کی جو ہم نے دلیل ٹھہرائی ہے، یہ حدیث جبرئیل کی نہیں کہ مقدم ہو، سب احادیث میقات پر۔ بلکہ ہم یہ حدیث سائل کی اور اس کی تقدیم اور تاخیر حدیث: إذا صليتم الظهر فإنه وقت إلى أن يحضر العصر سے معلوم نہیں۔ حالاں کہ ناسخ کا موخر ہونا ازراہ تاریخ یقیناً معلوم ہونا چاہیے، پس دعوی مولف کا باطل ہوا جو کچھ مولف نے پانچویں طریق میں بزعم خود زور شور سے حدیث جبرئیل کو مبطل تحدید ایک مثل کی اور مثبت مثلین کی قرار دیا ہے، تو اس جگہ بھی اس کا جواب دیا گیا، دوبارہ یہی کہا جائے گا۔ اور شاہد مقوی اس حدیث کے، وہ حدیث جبرئیل کی ہے، جو روایت کی ہے ترمذی اور ابوداؤد اور ابن حبان اور حاکم نے، اور تحسین کی ہے اس کی ترمذی نے، اور تصحیح کی حاکم نے، یعنی حدیث ابن عباس کی: إن النبي ﷺ قال: أمني جبرئيل عند البيت مرتين، فصلى الظهر في الأولى منهما حين كان الفيء مثل الشراك، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثله، و صلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله بوقت العصر بالأمس، ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه، انتهى مختصرا. اور معنی بھی اس کے وہی ہیں جو حدیث نسائی کے بیان کئے گئے، یعنی پہلے دن عصر شروع کی ایک مثل پر، اور دوسرے دن فارغ ہوئے ظہر سے ایک مثل تک، بعینہ اسی دلیل سے جو گذری حدیث نسائی میں۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا کہ: "حدیث نسائی جو ہم نے دلیل ٹھہرائی ہے، یہ حدیث جبرئیل نہیں ہے جو مقدم ہو سب احادیث میقات پر بلکہ یہ حدیثِ سائل کی اس کا تقدم اور تاخیر حدیث: «إِذَا صَلَّيْتُمُ الظُّهْرَ فَإِنَّهُ وَقْتٌ إِلىٰ أَنْ يَّحْضُرَ الْعَصْرُ»[1] سے معلوم نہیں، حالاں کہ ناسخ کا مقدم معلوم ہونا ازراہ تاریخ یقیناً ضروری ہے، پس دعویٰ مولف باطل ہوا، انتہیٰ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت دو وقتوں کے حکمِ اشتراک میں حدیث: إِذَا صَلَّيْتُمْ... وغیرہ سے حدیثِ امامتِ جبرئیل منسوخ قرار پائی، اب حدیثِ سائل کے اشتراک کا اثبات اس وقت صحیح ہوگا، کہ اس کے ساتھ حدیث: إِذَا صَلَّيْتُمْ... کو منسوخ کیا جائے۔ اور اس تقدیر پر بقول مولف: "علم یقینی تاخر حدیثِ سائل ضروری ہے" اور جب تاخر کا علم نہیں، تو نسائی کی یہ حدیث، حدیثِ: إِذَا صَلَّيْتُمْ... کے لیے ناسخ نہیں ہو سکتی، اور

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب: أوقات الصلوات الخمس، ج: ۱، ص: ۲۲۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

دونوں حدیثوں کے درمیان صراحۃً تعارض لازم ہوا۔ اور بلا تکلف جمع کی کوئی صورت نہیں، تو بالضرور ترجیحِ روایات کے ساتھ تعارض کو رفع کیا جائے گا۔ اور حدیث: إِذَا صَلَّيْتُمْ... کے راوی امام مالک ہیں، اور نیز "صحیح مسلم" میں اس کی روایت کیا ہے، اور حدیثِ سائل جو "نسائی" سے مروی ہے، اس کے راوی عطا ابن ابی رباح ہیں، اور مسلم کی امام مالک سے روایت، نسائی کی عطا ابن ابی رباح کی روایت سے یقینا راجح ہے؛ لہذا حدیثِ سائل إِذَا صَلَّيْتُمْ... کے بمقابل متروک العمل ہوگی۔ اور مولفِ معیار بھی اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ جب تقدم اور تاخر معلوم نہ ہو، اور جمع بین الحدیثین بھی ممکن نہ ہو، تو دونوں حدیثوں میں ایک کو ترجیح ردیف کے ساتھ ترجیح دی جائے گی۔ اور نیز روایت شیخین، غیر شیخین پر مقدم ہے، کما مر منہ. توجب حدیثِ امامتِ جبرئیل تقدم یقینی کے سبب حدیث: إِذَا صَلَّيْتُمْ... وغیرہ سے منسوخ ہوئی تو پھر اس کو حدیثِ سائل کے لیے مقوی کہنا کس طرح صحیح ہوگا؟ کما لا یخفی علی المتدرب.

اول وقت عصر میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کی تحقیق اور شوافع کا جواب

اور روایت کی ہے بخاری نے حضرت عائشہ سے: قالت: كان النبي ﷺ يصلي العصر و الشمس لم تخرج من حجرتها. [بخاري: ٥٤٤] اور ایک روایت میں بخاری کے یوں ہے: إن رسول الله ﷺ يصلي العصر و الشمس في حجرتها، لم يظهر الفيء من حجرتها. [بخاري: ٥٤٤] اور ایک روایت میں یوں ہے: كان النبي ﷺ يصلي صلاة العصر والشمس طالعة في حجرتي لم يظهر الفيء بعد. پھر کہا بخاری نے: قال أبو عبدالله: و قال مالك و يحي بن سعيد وشعيب و ابن أبي حفصة: و الشمس قبل أن تظهر. اور روایت کی مسلم نے حضرت عائشہ سے: كان النبي ﷺ يصلي العصر والشمس طالعة في حجرتي لم يفي الفيء. پھر کہا مسلم نے: و قال أبو بكر: لم يظهر الفيء بعد. اور مسلم کی ایک روایت میں اس طرح ہے: و يصلي العصر والشمس واقعة في حجرتي. اور روایت کی ہے ترمذی نے: صلى رسول الله ﷺ والشمس في حجرتها. پھر کہا ترمذی نے: و في الباب عن أنس وأبي أروىٰ، و جابر، و رافع بن خديج. اور روایت کی ہے ابن ماجہ نے حضرت عائشہ سے اس طرح کہ: صلى النبي ﷺ والشمس في حجرتي لم يظهر الفيء بعد. اور نسائی نے اس طرح کہ: إن رسول الله ﷺ صلى صلاة العصر والشمس في حجرتها لم يظهر الفيء من حجرتها. اور ابوداؤد نے اس طرح: إن رسول الله ﷺ كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل أن تظهر. اور ایسے ہی روایت کی امام مالک نے حضرت عائشہ سے۔ اور روایت کی ہے مالک نے مولی ابن عمر سے: إن عمر بن الخطاب كتب إلى عماله أن أهم أمركم عندي الصلاة، فمن حفظها و حافظ عليها فحفظ دينه، و من ضيعها فهو لما سواه أضيع. ثم كتب أن صلوا الظهر حين كان الفيء ذراعا إلى أن يكون ظل أحدكم مثله، الحديث. قال ابن عبدالبر تحت حديث أبي هريرة الذي يجيء في متمسكات المولف: أنه موقوف في الموطا، إلا أنه في حكم المرفوع، فإن المواقيت لا توخذ بالرأي، كذا في المحلى، فكان هذا حديث عمر أيضا في حكم المرفوع.

کہا شیخ الاسلام حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں: قوله: باب وقت العصر، و قال أبو أسامة عن هشام في قعر حجرتها: كذا وقع هذا التعليق في رواية أبي ذر، والأصيلي و كريمته، والصواب تاخيره عن الإسناد الموصول كما جرت به عادة المصنف. والحاصل: أن أنس بن عياض، و هو أبو ضمرة الليثي، و أبا أسامة رو يا هذا الحديث عن هشام، و هو ابن عروة بن الزبير عن أبيه، عن عائشة، و زاد أبو أسامة التقييد بقعر حجرتها، و هو أوضح في تعجيل العصر من الرواية المطلقة، و قد وصل الإسماعيلي طريق أبو أسامة في مستخرجه، لكن لفظه: والشمس واقعة في قعر حجرتي، و عرف بذلك أن الضمير في قوله: في حجرتها، لعائشة، و فيه نوع التفات، و إسناد أبي ضمرة كلهم مدنيون، والمراد بالحجرة، و هي بضم المهملة و سكون الجيم، البيت، والمراد بالشمس: ضوءها. قوله: في رواية الزهري: والشمس في حجرتها: أي باقية. و قوله: لم يظهر الفيء: أي في الموضع الذي كانت الشمس فيه، و قد تقدم في أول المواقيت من طريق مالك عن الزهري بلفظ: والشمس في حجرتها قبل أن تظهر، أي ترفع. فهذا الظهور غير ذلك الظهور. و محصله أن المراد بظهور الشمس خروجها من الحجرة، و بظهور الفيء انبساطه في الحجرة. و ليس بين الروايتين اختلاف؛ لأن انبساط الفيء لا يكون إلا بعد خروج الشمس. قوله: ابن عيينة في رواية الحميدي في مسنده عن ابن عيينة: ثنا الزهري، و في رواية محمد بن منصور عند الإسماعيلي، عن سفيان سمعته أذناي و وعاه قبلي من الزهري. قوله: والشمس طالعة: أي ظاهرة. قوله: بعد: بالضم بلا تنوين. قوله: و قال مالك إلى آخره: يعني أن الأربعة المذكورين رووه عن الزهري بهذا الإسناد فجعلوا الظهور للشمس، و ابن عيينة جعله للفيء، و قدمنا توجيه ذلك و طريق الجمع بينهما، و أن طريق مالك وصلها المولف في أول المواقيت، و أما طريق يحي بن سعيد و هو الأنصاري، وصلها الزهلي في الزهريات، و أما طريق شعيب: و هو ابن أبي حمزة فوصلها الطبراني في مسند الشاميين. و أما طريق ابن أبي حفصة، و هو محمد بن ميسرة فرو يناه من طريق ابن عدي في نسخة إبراهيم بن طهمان، عن أبي حفصة. و المستفاد من هذا الحديث تعجيل صلاة العصر في أول وقتها، و هذا هو الذي فهمته عائشة، و كذا الراوي عنها عروة، و احتج به على عمر بن عبدالعزيز في تاخيره صلاة العصر، كما تقدم، وشذ الطحاوي، فقال: لا دلالة فيه على التعجيل لاحتمال أن الحجرة كانت قصيرة الجدار، فلم تكن الشمس تحتجب عنها إلا بقرب غروبها، فيدل على التاخير لا على التعجيل، و تعقب بأن الذي ذكره من الاحتمال إنما يتصور مع اتساع الحجرة، و قد عرف بالاستفاضة والمشاهدة أن حجر أزواج النبي ﷺ لم تكن متسعة، ولا يكون ضوء الشمس باقيا في قعر الحجرة الصغيرة إلا والشمس قائمة مرتفعة، و إلا متى مالت حدا ارتفع ضوءها عن قعر الحجرة ولو كانت الجدر قصيرة. قال النووي: كانت الحجرة ضيقة العرصة قصيرة الجدار بحيث كان طو ل جدارها أقل من مسافة العرصة بشيء يسير، فإذا صار ظل الجدار مثله كانت الشمس بعد في أواخر العرصة، اهـ. وإلى هنا انتهى كلام الحافظ. (معیار الحق)

اور یہ جو مولف نے بروایت بخاری و مسلم باختلاف روایات اور بطوالت لاطائل، حدیثِ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نقل کی: ”قالت: كان النبي ﷺ يصلي العصر والشمس لم تخرج من حجرتها...۔ اور

بقول ابن حجر شافعی اس کا یہ خلاصہ پیش کیا کہ: "اس حدیث سے نمازِ عصر میں تعجیل مستفاد ہوتی ہے (یعنی اول وقت میں اس کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے)۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس حدیث سے یہی معنی سمجھا ہے۔ اور عروہ نے بھی یہی سمجھا ہے۔ اور طحاوی نے کہا کہ اس حدیث سے تعجیل عصر مستفاد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ احتمال ہے کہ حجرے کی دیواریں چھوٹی ہوں، تو جب آفتاب قریبِ غروب ہوگا، تو حجرے سے چھپ جائے گا۔ لہذا یہ حدیث تعجیل پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ اس سے تاخیر پر دلالت ہے۔ اس کے بعد ابن حجر نے کلام طحاوی کا بایں طور جواب دیا کہ طحاوی کا یہ احتمال مذکور اس وقت ممکن ہے، کہ حجرہ کشادہ ہو، اور شہرت و مشاہدہ کے ساتھ معلوم ہے کہ ازواج نبی ﷺ کے حجرے کشادہ نہ تھے۔ اور چھوٹے حجرے کے درمیان اس وقت تک دھوپ باقی رہے گی، جب تک آفتاب بلند ہو، ورنہ تو جب سورج بلندی سے کچھ بھی ڈھلے گا، تو حجرے سے دھوپ ختم ہو جائے گی، اگرچہ دیواریں چھوٹی ہوں۔ چناں چہ نووی نے کہا ہے کہ حجرہ کا میدان تنگ تھا، اور دیواریں چھوٹی تھیں، اس طور پر کہ مسافت میدان سے دیوار کی درازی کچھ تھوڑی سی کم تھی، تو جب دیوار کا سایہ اس کے مثل ہوگا، تو ابھی دھوپ انتہائے میدان میں ہوگی، اھ ترجمة كلام ابن حجر".

أقول بفضل الله سبحانه: حجرۂ مسقف کے درمیان میں زوال آفتاب کے بعد حجرے کے دروازے سے دھوپ داخل ہوگی، اور جب تک آفتاب اور حجرہ کے مغربی دروازے کے درمیان دھوپ سے مانع کوئی شے حائل نہ ہوگی تو دھوپ کے ابتداءً داخل ہونے سے غروب آفتاب تک حجرے سے دھوپ موقوف نہ ہو سکے گی۔ اور اگر حجرے کی دیواریں پست اور چھوٹی ہوں گی، تو حجرے کا مغربی دروازہ جس سے دھوپ کمرے میں داخل ہوتی ہے، یقینی طور پر دیواروں کی پستی کی مقدار چھوٹا ہوگا، اور جو دھوپ حجرے کے درمیان جائے گی، سورج کے نیچے ہونے کے بعد جائے گی، اس لیے کہ دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ چھوٹی اور پست ہے۔ اور یہ امر ہر صاحبِ بصیرت بخوبی جانتا ہے۔

اس تمہید کے بعد سنو! شافعیہ جو حدیثِ عائشہ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يصلي صلاة العصر و الشمس طالعة في حجرتي، و لم يظهر الفيء بعد»، انتہیٰ[1] سے اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ ایک مثل کے بعد عصر کا وقت ہو جاتا ہے۔ اور ابن حجر شافعی فرماتے ہیں، حضرت عائشہ اور عروہ جو اس حدیث کے راوی ہیں، اس حدیث سے نمازِ عصر میں تعجیل سمجھتے ہیں، اسی وجہ سے جناب عروہ نے حضرت عمر بن عبد العزیز پر (کہ انھوں نے نمازِ عصر میں تاخیر کی تھی) اس حدیث سے حجت پکڑی، اور تعجیل ثابت کی۔ امام طحاوی نے شوافع کے

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: وقت العصر، ج: ۱، ص: ۷۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

جواب میں فرمایا: اس حدیث سے تعجیل مستفاد نہیں ہوتی (یعنی وہ تعجیل جس کو شافعیہ حدیث سے مستفاد کرتے ہیں۔) اور وہ یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد نمازِ عصر کا وقت ہو جاتا ہے، اس حدیث سے ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ احتمال ہے کہ حجرے کی دیواریں چھوٹی ہوں، تو لا محالہ حجرے کا مغربی دروازہ جو دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ تھا، چھوٹا ہوگا۔ اور جس وقت آفتاب خوب نیچا ہوگا، اس میں دھوپ داخل ہوگی، اور جب غروب سے متّصل ہوگا، اس وقت اس سے دھوپ خارج ہوگی۔ پس حدیثِ مذکور کی اس امر پر دلالت نہ ہوئی کہ ایک مثل کے بعد وقتِ عصر ہو جاتا ہے۔ پھر شافعیہ میں سے کسی نے کلام طحاوی پر اعتراض کیا، کہ یہ تمھارا احتمال اس وقت ممکن ہے، کہ حجرہ کشادہ ہو۔ اور یہ بات بشہرت ثابت ہے کہ ازواج مطہرات کے حجرے کشادہ نہ تھے۔ اور تنگ حجرے میں اس وقت تک دھوپ باقی رہتی ہے، جب تک آفتاب بلند ہو، ورنہ آفتاب کے تھوڑا جھک جانے سے اندرون حجرہ سے دھوپ ختم ہو جائے گی، اگرچہ دیواریں چھوٹی ہوں۔

راقم الحروف کہتا ہے، اس اعتراض کا کچھ حاصل نہیں، اس لیے کہ حجرے کی دیواروں کا چھوٹا ہونا، اس امر کو چاہتا ہے کہ دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ چھوٹی اور پست ہو۔ اور یہ بات ہر عاقل جانتا ہے کہ حجرہ خواہ کشادہ ہو یا تنگ اس میں دھوپ کا داخل ہونا مدخل ہی سے ہوگا۔ تو جب دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ نیچی اور پست ہوگی، تو بالضرور اس میں دھوپ مقابلہ آفتاب کے بعد داخل ہوگی، جو آفتاب کے نیچے ہونے کے ساتھ متحقق ہوگا۔ اور غروب کے قریب اس سے نکلے گی۔ اب اگر فرض کیا جائے کہ درمیان حجرہ کی وسعت چہار در چہار ہو، یا صد در صد ہو، اور اس کا مغربی دروازہ جو دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ ہے، زمین کے بقدر ایک گز ملا ہوا ہو، تو اس کے درمیان دھوپ اس وقت داخل ہوگی، جب کہ آفتاب دروازے کے مقابل ہو، اور دھوپ کے داخل ہونے میں حجرے کی وسعت و تنگی کو کچھ دخل نہیں۔ اسی سبب سے بعض محققین حنفیہ نے امام طحاوی پر کیے گئے اعتراض کا جواب دیا، اور کہا:

"لا وجه للتعقيب فيه ؛ لأن الشمس لا يحتجب عن الحجرة القصيرة الجدر إلا بقرب غروبها، لا دخل هاهنا لاتساع الحجرة و لا لضيقها، و إنما الكلام في قصر جدرها، كما نقله المولف.

{أقول: قوله: تعقب إلخ، لا ريب فيه أصلا لمن له قريحة سليمة عن التعصب، و الجواب عنه بأن لا وجه للتعقيب فيه؛ لأن الشمس لا تحتجب عن الحجرة القصيرة الجدر إلا بقرب غروبها، و لا دخل هاهنا لاتساع الحجرة و لا لضيقها.}

و إنما الكلام في قصر جدرها جهل بحت و تعصب محض؛ لأن مجرد قصر الجدر لا يصلح سببا لتاخير الاحتجاب إلى قرب الغروب حتى ينضم معه اتساع العرصة، فإنا إذا فرضنا جدارا ارتفاعه ذراعين، و فرضنا ساحة قدماه ذراعا، فلا يمكن أن يصير ظل الجدار مثله أو مثليه ما دامت الشمس، أي ضوءها في الساحة، بل غاية ما يوجد الظل مقدار نصف الجدار، و إذا فرضنا ساحة قدامه ذلك الجدار قدر أربعة أذرع و شيأ، فإذا يحصل الظل للجدار مثليه و مع ذلك لا تخرج الشمس عن الساحة، و هذا لا يخفى على من له عقل ساذج من التعصب والحمية. فعلم من هذا التمثيل البديهي أنه لا بد من انضمام اتساع العرصة مع قصر الجدر، و الحال أنه كان عرصة حجرة عائشة مساو يا للجدار المغربي سوى شيء يسير، كما قال النووي. فثبت شذوذ الطحاوي، و سقط جواب المجيب عن التعقيب، فافهم. (معیار الحق)

لہذا مولفِ معیار نے یہ جو اس جواب کو ”جہل و تعصب“ کہا ہے: وہ خود مولف کے جہل کا پتا دیتا ہے۔ اس لیے کہ اندرون حجرہ کی تنگی یا فراخی کو دخولِ ظلِ آفتاب میں کیا مداخلت ہے؟ اس کا مدار تو مغربی دروازے کی فراخی اور بلندی، یا تنگی اور پستی پر ہے، کما مر۔

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا ہے کہ: ”محض دیواروں کا چھوٹا ہونا، تاخیر احتجاب کی سببیت کی صلاحیت نہیں رکھتا، جب تک کہ اس کے ساتھ وسعت عرصہ نہ ملائی جائے“ — محض بے معنی ہے؛ اس لیے کہ ”عرصہ“ سے مراد اگر اندرون حجرہ کا عرصہ ہے تو اس کا حال واضح ہو چکا کہ اس کو دھوپ کے داخل و خارج ہونے میں کوئی دخل نہیں، اور اگر صحن خارج حجرہ ہے، تو ہم نے یہ کب کہا کہ دھوپ روکنے میں حجرہ کے سامنے صحن کی تنگی اور فراخی کو کچھ دخل نہیں، جو تم ہم پر رد کرتے ہو اور کہتے ہو کہ: ”پیش حجرہ کو دخل ہے!“ ہم نے تو یہ کہا ہے کہ نفس حجرہ کی تنگی و فراخی کو دھوپ کو روکنے اور نہ روکنے میں کچھ دخل نہیں، بلکہ اس کا دار و مدار دروازے پر ہے — اور امام طحاوی نے حجرے کی دیواروں کے چھوٹے ہونے کا جو احتمال نکالا ہے، اسی سبب سے نکالا ہے کہ حجرہ کی دیواریں پست ہونے کی صورت میں، حجرے کا مغربی دروازہ جو دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ ہے، ضرور پست ہوگا، تو پھر اس حدیث کے ساتھ شافعیہ کا استدلال صحیح نہ ہوگا، بخلاف دیواروں کے بلند ہونے کی تقدیر پر کہ اس میں دروازہ جو دھوپ کے داخل ہونے کی جگہ ہے، بلند بھی ہو سکتا ہے۔ اور اس صورت میں شافعیہ کا استدلال محتمل صحت ہے۔ اور اگر امام طحاوی اسی پر اکتفا کرتے، کہ حجرے کے دروازے کے پست اور صغیر ہونے کے احتمال ہونے کے سبب، جو دھوپ کا مدخل تھا، حدیثِ مذکور سے شافعیہ کا استدلال نہیں بن سکتا، تو یہ امر زیادہ واضح اور آسان ہوتا۔

باقی رہا اس بات میں کلام کہ دھوپ کا اندرون حجرہ سے موقوف ہونا کس طور پر تھا؟ تو سنو! دھوپ کا موقوف ہونا، یا دیواروں کے اوپر زمین سے مل جانا، اس طور پر ہوگا کہ کسی دیوار وغیرہ کا سایہ سورج اور حجرے کے مغربی

دروازے کے درمیان حائل ہوجائے، جس سے اندرون حجرہ دھوپ داخل ہوتی ہے۔ یا آفتاب اور حجرے کی زمین کے درمیان حائل ہوجائے، جو بمقابلہ آفتاب کے اس پر دھوپ پڑی تھی، لیکن ابھی آفتاب اور حجرہ کی دیواروں کے درمیان جو آفتاب کے مقابلے میں پڑی تھی، وہ شے حائل نہیں ہوئی ہے۔ اس صورت میں دھوپ زمین سے بلند ہوکر دیواروں کے اوپر چڑھ جائے گی، اسی وجہ سے امام نووی نے عصر میں جلدی کے زعم کے ساتھ اس مقام پر یہ احتمال نکالا ہے کہ حجرہ کے سامنے غروب آفتاب کی جانب صحن تنگ تھا، اور اس صحن کا احاطہ کرنے والی دیواریں چھوٹی تھیں، اس طور پر کہ مغربی دیوار کی بلندی صحن کی مسافت سے تھوڑی سی کم تھی، تو جب اس مغربی دیوار کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگا، تو ابھی انتہائے صحن میں دھوپ باقی ہوگی۔ (یعنی جس طرف مغربی حجرے کا دروازہ واقع ہے۔) اس تقدیر پر حدیثِ مذکور سے ایک مثل کے بعد نمازِ عصر کا پڑھنا مستفاد ہوگا۔ اور علمائے حنفیہ نے طحاوی وغیرہ کے مثل تفصیلاً اس طرف توجہ نہ کی کہ حجرۂ عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے سامنے صحن تھا یہ نہ تھا، یا اس کی دیواریں کس قدر تھیں؟ بطور اجمال اتنی بات کہی کہ حجرۂ شریفہ سے دھوپ کا موقوف ہونا، ممکن ہے کہ غروب کے قریب ہوتا ہو، اور حجرے کے دروازے کے سامنے مغربی دیوار، ممکن ہے کہ اس قدر بلند ہو کہ جب اس کا سایہ بقدر دو مثل پہنچتا ہو تو حجرے میں داخل ہوتا ہو۔ اور دھوپ اور اندرون حجرہ کے درمیان حائل ہوتا ہو، خواہ وہ صحن حجرہ کی دیوار ہو۔ یا کسی اور مکان کی۔

> اور کہا نووی نے بیچ شرح مسلم کے تحت حدیث عائشہ کے، قوله: كان يصلي العصر و الشمس في حجرتها قبل أن تظهر، و في رواية: يصلي العصر والشمس طالعة في حجرتي لم يفي الفيء بعد. و في رواية: والشمس واقعة في حجرتي: معناه كله التبكير بالعصر في أول وقتها، و هو حين يصير ظل كل شيء مثله، و كانت الحجرة ضيقة العرصة، قصيرة الجدار بحيث يكون طول جدارها أقل من مساحة العرصة بشيء يسير، فإذا صار ظل الجدار مثله دخل وقت العصر، و يكون الشمس بعد في أواخر العرصة لم يرتفع الفيء في الجدار الشرقي، اھ. (معیار الحق)

اور امام نووی کا یہ کہنا: "دیوار کا طول اس قدر تھا کہ جب اس کا سایہ ایک مثل تک پہنچتا تھا تو ابھی اندرون حجرہ دھوپ باقی رہتی تھی، اور وہ دیوار غربی، صحن حجرہ ہی کی تھی" ظن و تخمین ہے، جو تعجیل عصر کے استحباب یا اس کے جواز کے خیال پر مبنی ہے کہ ایک مثل کے بعد یہ خیال کرلیا ہے۔ اس پر کوئی دلیل ان ثقات کے کلام سے نہیں ہے، جن کو حضرت رسالت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے گھروں کے حالات بمشاہدہ معلوم تھے۔ چناں چہ صاحبِ "مجمع البحار" (جن کی جلالت شان اور مہارت علم حدیث کا مولف بھی معترف ہے) فرماتے ہیں:

نووی کی اس تقدیر مذکور پر کوئی برہان نہیں ہے، ممکن ہے کہ دیوار مذکور کا طول مساحت صحن کے نصف سے بھی کم تر ہو، تو نمازِ عصر مثلین پر ہوگی۔ اور ابھی سورج کی دھوپ درمیان حجرہ سے موقوف نہ ہوگی، کما قال:

"لا دليل علىٰ كون قدرها ما ذكر، فيمكن كون طوله أقل من نصف مساحة العرصة بيسير، فيكون الصلاة عند المثلين و الشمس في حجرتها" اھ [1].

اور طحاوی کے کلام کی یہی توجیہ اس طور پر بھی ممکن ہے کہ حجرہ کو جو "قصیرۃ الجدار" کہا ہے، اس سے مراد حجرے کے سامنے کی مغربی دیوار ہے، اور اس دیوار کی اضافت حجرہ کی طرف ادنی مناسبت کے سبب ہے۔

اور وہ نظیر جو مولف نے حجرہ کے ساتھ عرصہ کے انضمام کے لیے پیش کی ہے۔ ہمارے نزدیک مسلّم ہے، اور ہم کو مضر نہیں، کما مر آنفاً. البتہ ہمارا کلام تو حجرے کی تنگی اور فراخی میں ہے، کہ اس کو ایک مثل یا دو مثل کے بعد اندرون حجرہ دھوپ کے داخل ہونے یا داخل نہ ہونے میں کچھ دخل نہیں، کما مر مفصلاً.

اب ہر منصفِ بصیر پر یہ بات واضح ہوگئی کہ اس مقام میں امام نووی کی تقدیر قابل توجہ نہیں، اور اس حدیث سے ایک مثل کے بعد وقت عصر کا ہونا اصلاً ثابت نہیں۔ اور شافعیہ پر امام طحاوی کا اعتراض دفع نہ ہوسکا۔

> أقول: و ما أورد عليه بأنه يمكن أن يكون طوله أقل من نصف مساحة العرصة فيكون الصلاة عند المثلين والشمس في حجرتها فهو جهل بحت، لأنه اختراع الإمكان على خلاف الواقعيات المرئيات المشاهدات، كمن قال في حق زيد موجود: أنه يمكن أن يكون ميتا، و هو كما ترىٰ. اور کہا محلی حنفی میں تحت قول عائشہ کے: كان يصلي العصر و الشمس في حجرتها قبل أن تظهر: أي تعلوا و تصعد من قاعة الدار إلى الجدار الشرقي. قال الخطابي: معنى الظهور هاهنا، الصعود، و منه قاله تعالىٰ: ﴿وَ مَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُوْنَ﴾[الزخرف:٣٣] قال عياض: قيل: المراد تظهر على الجدر، و قيل: ترتفع كلها عن الحجرة، و على هذا فتظهر بمعنى النزول عنها، كما قال: فتلك شكاة ظاهر عنك عارها، اھ. پس خلاصہ مطلب حدیث عائشہ کا یہ ہوا کہ عائشہ کا حجرہ تنگ صحن والے میں جس کی دیوار قدرے چھوٹی تھی، صحن سے ابھی تک آفتاب کی دھوپ باقی رہتی تھی، اور سایہ دیوار مغربی کا صحن میں سے دیوار مشرقی پر نہیں چڑھتا تھا، یعنی سایہ ایک ہی مثل ہوتا تھا کہ آں حضرت ﷺ عصر کی نماز پڑھتے تھے۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار نے بزبان عربی کہا ہے کہ: "یہ احتمال نکالنا کہ حجرے کی دیوار غربی کا طول مساحتِ عرصہ کے نصف سے کم تر تھا، تو نمازِ عصر مثلین کے وقت ہوگی۔ اور ابھی دھوپ حجرے میں ہوگی۔ پس یہ جہل محض ہے۔ اس لیے کہ یہ اختراعِ امکانی ہے، خلاف مشاہدہ کے، اھ ترجمة كلامه" ــــ باطل ہوا؛ اس لیے کہ آج یہ امر لائق مشاہدہ اور قابل رُویت کہاں ہے کہ حجرے کے مقابل مغربی دیوار صحن کی مساحت سے تھوڑی سی کم تھی۔ یہ مشاہدہ کسی ثقہ سے (جس کا کلام اس بارے میں حجت ہو) نہ نووی نے نقل کیا، اور نہ مولف نے، تو اثبات مشاہدہ کے بغیر امر معلوم کے مشاہد ہونے کا دعوی کس طرح قابل قبول ہو؟ بلکہ اگر رُویت اور مشاہدہ، خواب و خیال قرار دیں گے تو

(۱) مجمع بحار الأنوار، باب الفاء مع الياء، ج: ٤، ص: ١٨٦، الفاروق الحديثة، قاهره مصر.

کوئی عاقل اس کے سننے پر راضی بھی نہ ہوگا۔ اور کمال تعجب ہے کہ مولف نے مشاہدۂ خیالی پر بنا کر کے صاحبِ "مجمع البحار" کو (جو نہایہ ابن اثیر سے نقل کیا ہے۔) اور علامہ ابن اثیر کو (جو فن حدیث میں مسلّم الثبوت امام ہیں) جاہل اور مشاہدہ کے خلاف امکان کا اختراع کرنے والا ٹھہرایا ہے! مولف کی جرأت بیجا اور بے باکیاں لائق غور ہیں، نعوذ باللہ سبحانہ من هذه الهفوات والخرافات.

پھر ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث مذکور، نمازِ عصر کی تعجیل پر دال ہے، جیسا کہ ابن حجر نے اس حدیث سے، حضرت عائشہ اور عروہ کا سمجھنا نقل کیا ہے، لیکن یہ امر کیسے ثابت ہوا کہ ان دونوں صاحبوں نے جو تعجیل سمجھی ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد وقتِ عصر ہو جاتا ہے کہ شافعیہ کا استدلال بن جائے؟ بلکہ ہم کہتے ہیں: اس تعجیل سے حضرت عروہ کی مراد وہ تعجیل ثابت کرنا ہے جس کے خلاف حضرت عمر بن عبدالعزیز نے نماز ادا کی تھی، اس لیے کہ حضرت عروہ حضرت عمر بن عبدالعزیز پر حدیثِ مذکور سے استدلال لائے، اور ممکن ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے مثلین کے بعد نمازِ عصر زیادہ دیر کر کے پڑھی ہو، اس پر عروہ نے ان کو وقت مختار جو مثلین کے بعد ہے، بتایا ہو، کما قال العلامة الزرقاني في "شرح المؤطا":

"قال الحافظ: و أجيب باحتمال أن صلاة عمر كانت قد خرجت عن وقت الاختيار، و هو مصير ظل كل شيء مثليه، لا عن وقت الجواز، و هو مغرب الشمس، فيتجه إنكار عروة"، اه[1].

تو عروہ کی سمجھی ہوئی تعجیل سے ایک مثل کے وقت، وقتِ عصر کا ثبوت نہ ہوا، فبطل احتجاج الشافعية.

اول وقت عصر کے دلائل کا تعاقب

اور روایت کی بخاری نے سیار بن سلامہ سے: قال: دخلت أنا و أبي علىٰ أبي برزة الأسلمي، فقال له أبي: كيف كان رسول الله ﷺ يصلي المكتوبة؟ فقال: كان يصلي الهجير التي تدعونها الأولىٰ حين تدحض الشمس، و يصلي العصر، ثم يرجع أحدنا إلى رحله في أقصى المدينة والشمس حية. [رقم: ٥٤٨] کہا ابو داؤد نے: حدثنا يوسف بن موسى، نا جرير، عن منصور، عن خيثمة، قال: حياتها أن تجد حرها. اور کہا حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں: قوله: إلى رحله: بفتح الراء و سكون المهملة أي مسكنه. قوله: في أقصى المدينة صفة للرحل. قوله: والشمس حية، أي: بيضاء نقية. قال الزين بن المنير: المراد بحياتها قوة أثرها حرارة ولونا و شعاعا و إنارة، و ذلك لا يكون بعد مصير الظل مثلي الشيء. و في أبي داؤد بإسناد صحيح عن خيثمة أحد التابعين، قال: حياتها أن تجد حرها، اه. (معیار الحق)

(١) شرح الزرقاني على مؤطا الإمام مالك، كتاب الصلاة، باب: وقوت الصلاة، ج: ١، ص: ٢٥، دار الكتب العلمية، بيروت.

اور وہ جو مولف نے حدیث بخاری بروایت سیار بن سلامہ نقل کی ہے:

"قال: دخلت أنا و أبي علیٰ أبي برزة الأسلمي، فقال له أبي: كيف كان رسول الله ﷺ يصلي المكتوبة؟ فقال: كان يصلي الهجير التي تدعونها الأولىٰ حين تدحض الشمس، و يصلي العصر، ثم يرجع أحدنا إلى رحله في أقصى المدينة والشمس حية... " اھ[1].

اور اس سے وقتِ عصر کا ایک مثل کے بعد ہونا سمجھا ہے، اس کا حال یہ ہے کہ اس حدیث سے وقتِ عصر کا ایک مثل کے بعد ہونا اصلاً ثابت نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ مدینہ مطہرہ ایک چھوٹا شہر ہے، تو اگر نمازی نمازِ عصر کو مثلین کے بعد ادا کر کے مسجد نبوی ﷺ کی چار مقدار مسافت کے بقدر انتہاے مدینہ کو چلا جائے تب بھی آفتاب پر زردی نہ آئے گی، جیسا کہ ہر عاقل پر یہ امر واضح ہے۔ اور اگر کسی غیر منصف کو شبہہ ہو تو چاہیے کہ تجربہ کر لے۔

اور "حیات شمس" عبارت ہے اس کی صفائی اور شعاع سے، کما قال في "مجمع البحار":

"يصلي العصر و الشمس حية، أي: صافية اللون لم يتغير، جعل مغيبها موتا" اھ[2].

قال في "القاموس": "طريق حي: بين. و حيي: استبان" اھ[3].

یعنی "شمس" کو "حي" کہنا اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ وہ ابھی ظاہر تھا، اور اس کے رنگ و شعاع میں زردی نہیں آئی تھی؛ کہ موت عبارت ہے اس سے۔ اول تو جو صاحب "والشمس حية" کے صرف یہی معنی مراد لیتے ہیں کہ اس کی حرارت محسوس ہو، یہ اپنے ظن و تخمین سے لغت و محاورہ کے خلاف، قول ہے۔ حیات شمس کے معنی اسی احتمال میں منحصر نہیں، البتہ ایک احتمال یہ بھی ہے، اور ایک وہ جو پیش تر منقول ہوا کہ حیات بقاے ضوء اور صفائی رنگ و شعاع کا نام ہے، تو حیات شمس میں احساس حرارت ضروری نہ ہوا — اور استناد میں جو شوافع کے اقوال نقل کیے ہیں، ہم پر قابلِ حجت نہیں، اس لیے کہ ان کا کلام جب لغت و محاورہ کے مطابق ہو گا تو مقبول ہو گا، اور اس جگہ ان کا کلام خلاف لغت ہے، کما مر. انھیں پر تو ہمارا اعتراض ہے کہ اس حدیث سے ایک مثل تو

(۱) صحيح البخاري، كتاب المواقيت، باب: وقت العصر، ج: ١، ص: ٧٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) مجمع بحار الأنوار، ج: ١، ص: ٦٢٢، دار الكتاب الإسلامي، قاهره، مصر.

(۳) القاموس، ص: ١٦٤٩، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ھ، ١٩٨٧م.

کہاں دو مثل پر بھی نمازِ عصر پڑھنا ثابت نہیں ہوتا، کما مر. لہذا ابوداؤد کا یہ قول:"و حیاتها: أن تجد حرها" اھ. اور ابن منیر کا یہ قول:"المراد بحیاتها: قوة أثرها حرارة ولونا و شعاعا و إنارة، و ذلك لا یکون بعد مصیر الظل مثلي الشيء"، اھ. ساقط ہوا— اور علی التسلیم کہا جاتا ہے کہ حرارت امر اضافی ہے، اور اس جگہ وہی مراد ہے۔ جب آفتاب پر زردی نہیں آتی ہے، حرارت فی الجملہ باقی رہتی ہے، اور صفائی رنگ و شعاع بھی موجود رہتی ہے۔ پس اس حدیث سے ایک مثل پر نمازِ عصر کا وقت مستفاد کرنا، استنباط عجیب ہے کہ کوئی عاقل و مدبر اس کو پسند نہ کرے گا۔

عوالی مدینہ کی توضیح

اور روایت کی ہے بخاری نے انس بن مالک سے: قال: کان رسول الله ﷺ یصلي العصر، والشمس مرتفعة حیة، فیذهب الذاهب إلی العوالي، فیأتیهم، والشمس مرتفعة، و بعض العوالي من المدینة علی أربعة أمیال أو نحوه. [بخاري: ٥٥٠] اھ. اور مسلم نے انس سے: قال: کنا نصلي العصر ثم یذهب الذاهب إلی قباء فیأتیهم و الشمس مرتفعة. اور انھی الفاظ سے امام مالک نے انس سے۔ اور روایت کی ہے نسائی نے انس سے: إن رسول الله ﷺ کان یصلي العصر ثم یذهب الذاهب إلی قباء، فقال أحدهما: الضمیر إلی الزهري و إسحاق بن عبدالله الراو یین عن أنس، فیاتیهم، و هم یصلون، و قال الآخر و الشمس مرتفعة. [رقم: ٥٠٤] اور نسائی کی دوسری روایت میں یوں ہے: إن رسول الله ﷺ کان یصلي العصر و الشمس مرتفعة حیة، و یذهب الذاهب إلی العوالي والشمس مرتفعة. [رقم: ٥٠٧] اور تیسری میں یوں ہے: کان رسول الله ﷺ یصلي بنا العصر والشمس بیضاء محلقة. [رقم: ٥٠٨] اور روایت کی ہے ابن ماجہ نے انس بن مالک سے: إن رسول الله ﷺ کان یصلي العصر و الشمس مرتفعة حیة و یذهب الذاهب إلی العوالي والشمس مرتفعة. اور روایت کی ابوداؤد نے انس سے: إن رسول الله ﷺ کان یصلي العصر و الشمس بیضاء مرتفعة حیة و یذهب الذاهب إلی العوالي والشمس مرتفعة. پھر کہا: حدثنا الحسن بن علي، حدثنا عبدالرزاق، نا معمر، عن الزهري، قال: والعوالي علی میلین أو ثلاثة، و قال: و أحسبه قال: أو أربعة. اور روایت کی ہے امام مالک نے عبداللہ بن عمر سے: إن عمر بن الخطاب کتب إلی عماله أن أهم أمرکم عندي الصلاة، فمن حفظها و حافظ علیها حفظ دینه، و من ضیعها فهو لما سواها أضیع. ثم کتب أن صلوا الظهر حین کان الفيء ذراعا إلی أن یکون ظل أحدکم مثله، والعصر والشمس مرتفعة بیضاء نقیة قدر ما یسیر الراکب فرسخین أو ثلاثة قبل غروب الشمس. (معیار الحق)

اور یہ جو حدیث بخاری نقل کی ہے:

"کان رسول الله ﷺ یصلي العصر، والشمس مرتفعة حیة، فیذهب الذاهب إلی العوالي، فیأتیهم والشمس مرتفعة، و بعض العوالي من المدینة علی أربعة أمیال أو نحوه"، اھ[1].

(١) صحیح البخاري، باب: وقت العصر، ج: ١، ص: ٧٨، مجلس البرکات، اشرفیه، مبارك پور.

اور اسی مضمون کی حدیث صحیح مسلم، نسائی اور ابو داؤد سے نقل کی اور عمال کے لیے عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حکم بھی اس مضمون کا نقل کیا ہے۔ کسی سے مولف کا مدعا، یعنی نمازِ عصر کا وقت ایک مثل کے بعد ہو جانا پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا؛ اس لیے کہ عوالی مدینہ ان بستیوں کو کہتے ہیں، جو مدینہ کے مشرقی جانب میں واقع ہیں، کما قال في النهاية:

"العوالي: قرى شرقي المدينة، جمع عالية" اھ.

اور بعض نے کہا: جانب نجد جو زمین مدینہ سے بلند ہے اس کو "عوالی" کہتے ہیں۔ اور دونوں میں موافقت یوں ہے کہ "نجد" مدینہ مطہرہ سے جانب شرق میں واقع ہے، تو وہی جانب نجد ہے، اور وہی جانب شرقی، اور عوالیِ مدینہ۔ بعض نے کہا: مدینہ سے نصف فرسخ (ڈیڑھ میل) اور بعض نے کہا: دو میل، اور بعض نے کہا: تین یا چار میل، اور بعض نے کہا کہ آٹھ میل کی دوری پر ہے۔

قال في "المرقاة":

"العوالي: جمع عالية، و هي أماكن معروفة بأعلى أرض المدينة، قاله ابن الملك. و قال بعضهم: موضع على نصف فرسخ من المدينة، و قيل: اسم قرية من قرى المدينة، و بين بعضها و بين المدينة أربعة أميال... و قال الزهري: و العوالي من المدينة على ميلين، أو ثلثة أميال، أو نحو ذلك، و هكذا في "فتح الباري"".[1]

تو مدینہ منورہ سے قریب تر عوالی نصف فرسخ (ڈیڑھ میل) ہوا۔ اور جس وقت حدیث میں بعض عوالی کی تعیین نہیں تو یقینی احتمال یہ ہے کہ اقرب عوالی مراد لیا جائے کہ وہ ڈیڑھ میل پر ہے۔ اور تیز رفتار بلکہ میانہ چال چلنے والا شخص نصف ساعت میں ڈیڑھ میل بخوبی جا سکتا ہے، اور ہم نے جو تجربہ کیا، اور ماہرین فن، مثل شاہ ولی اللہ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی وغیرہ کے جداول مستخرجہ کو دیکھا تو یہ معلوم ہوا کہ دہلی اور اس کے قریبی نواح میں سایۂ اصلی کے علاوہ کسی شے کا سایہ دو مثل تک، سال کے بڑے دنوں میں پانچ گھڑی، یعنی دو گھنٹہ بحساب نجوم دن رہے پہنچتا ہے، اس میں سے اگر نمازِ عصر کے لیے ایک گھڑی فرض کی جائے تو ادائے نماز کے بعد چار گھڑی دن باقی ہو گا، اور آفتاب پر زردی قریب ایک یا ڈیڑھ گھڑی دن باقی رہے، شروع ہوتی ہے، تو مثلین پر نمازِ عصر کی ادائگی کے بعد آفتاب کی زردی شروع ہونے تک تین گھڑی دن باقی رہا، اور متوسط چلنے والا گھڑی بھر دن میں ایک کوس (سوا میل) سے زیادہ چل سکتا ہے، تو پھر صحابہ کا نمازِ عصر کے بعد جو مثلین پر ہو، بعض عوالی تک پہنچ جانا جس کا ادنیٰ ڈیڑھ میل پر ہے،

(۱) مرقات المفاتيح، كتاب الصلاة، باب: تعجيل الصلوات، ج: ۳، ص: ۵۳، أصح المطابع، ممبئی.

آفتاب کی زردی سے قبل کچھ بعید نہیں۔ اور جس محقق منصف کا جی چاہے، اس حساب مذکور کا تجربہ کرلے۔ اور تحقیق و تجربہ کے بغیر شافعیہ کا یہ قول: اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثل کے بعد وقتِ عصر ہوجاتا ہے، رجم بالغیب ہے، قابل قبول کس طرح ہو؟

علاوہ ازیں حدیثِ مذکور میں جانے والے کی تعیین نہیں، کہ تیز رفتار و قوی تھا یا سست رفتار اور کمزور، پیدل تھا یا سوار۔ اور جب تک یہ امور متعیّن نہ ہوں گے، شوافع کا حکم مذکور کا استخراج ممکن نہ ہوگا۔

قال في "اللمعات" ما حاصله:

"و لا يخفىٰ أنه لا يدرى أن الذاهب كان راكبا أو ماشيا، و علىٰ تقدير المشي يختلف حال الذاهب بالسرعة والبطوء، والقوة والضعف، و لا يظهر أيضا بأيّ ناحية من العوالي كان الذهاب، بالجملة لا يثبت به أن يصلي العصر وقت بقاء ربع النهار كما هو مذهبهم" اھ.

اور امام مالک کی ایک روایت میں یوں آیا ہے: أن عمر بن الخطاب كتب إلىٰ أبي موسى الأشعري أن صلّ العصر والشمس بيضاء نقية، قدر أن يسير الراكب ثلاثة فراسخ. کما حافظ ابن الحجر نے فتح الباری میں: قوله: والشمس مرتفعة حية، فيه إشارة إلى بقاء حرها و ضوءها كما تقدم أي في كلام أبي داؤد و ابن المنير. قوله: بعد ذلك فيأتيهم والشمس مرتفعة، أي: دون ذلك الارتفاع؛ لكونها لم تصل إلى الحد الذي يوصف بأنها منخفضة، و في ذلك دليل على تعجيله ﷺ بصلاة العصر لوصف الشمس بالارتفاع بعد أن يمضي مسافة أربعة أميال. و روى النسائي والطحاوي واللفظ له من طريق أبي الأبيض، عن أنس، قال: كان رسول الله يصلي بنا العصر والشمس بيضاء محلقة، ثم أرجع إلى قومي في ناحية المدينة، فأقول لهم: قوموا فصلوا، فإن رسول الله ﷺ قد صلى. قال الطحاوي: نعم إن أولئك يعني قوم أنس لم يكونوا يصلونها إلا قبل إصفرار الشمس، فدل ذلك على أنه ﷺ كان يعجلها. قوله: و بعض العوالي، كذا وقع هاهنا، أي: بين بعض العوالي و المدينة المسافة المذكورة، و روى البيهقي حديث الباب من طريق أبي بكر الصنعاني، عن أبي اليمان شيخ البخاري فيه، و قال في آخره: و بعد العوالي بضم الموحدة و بالدال المهملة، و كذلك أخرجه المصنف في الاعتصام تعليقا، و وصله البيهقي من طريق الليث، عن يونس، عن الزهري، لكن قال: أربعة أميال أو ثلاثة. و روى هذا الحديث أبو عوانة في صحيحه، و أبو العباد السراج جميعا عن أحمد بن الفرج أبي عتبة، عن محمد بن حمير، عن إبراهيم بن أبي عتبة، عن الزهري، و لفظه: والعوالي من المدينة على ثلاثة أميال. و أخرجه الدار قطني عن المحاملي عن أبي عتبة المذكور بسنده المذكور فوقع على ستة أميال. و رواه عبدالرزاق عن الزهري فقال فيه: على ميلين أو ثلاثة، فيحصل من ذلك أي أقرب العوالي من المدينة مسافة ميلين، و أبعدها مسافة ستة أميال، و كانت رواية المحاملي محفوظة. قوله: و بعض العوالي إلى اخره، مدرج من كلام الزهري، و لم يقف الكرماني على هذا، فقال: من كلام البخاري أو أنس أو الزهري، كما هو عادته، انتهىٰ

مختصرا. اور کہا فتح الباری میں تحت اس حدیث انس کے: كنا نصلي العصر ثم يذهب الذاهب منا إلى قباء فيأتيهم والشمس مرتفعة. قوله: كنا نصلي العصر: أي مع رسول الله ﷺ كما يظهر ذلك من الطريق الأخرى، و قد رواه خالد بن مخلد عن مالك كذلك مصرحا به، أخرجه الدار قطني في غرائبه. قوله: ثم يذهب الذاهب إلى قباء: كأن أنسا أراد بالذاهب نفسه كما يشعر بذلك رواية أبي الأبيض المقدمة. قوله: إلى قباء فيأتيهم: أي أهل قباء و هو على حد قوله: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾[يوسف: ۸۲] والله أعلم. (معیار الحق)

اور وہ جو نقل کیا ہے کہ: "عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابو موسی اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو لکھا تھا کہ نمازِ عصر ایسے وقت میں پڑھو کہ آفتاب سفید اور صاف ہو، اس مقدار پر کہ غروب آفتاب سے قبل، سوار دو یا تین فرسخ جا سکے۔ ایک روایت میں فقط تین ہی فرسخ ذکر کیا ہے" — اس سے بھی احادیث سابقہ کے مثل مدعاے مولف بر نہیں آتا، كما لا يخفى على من له نظر في ما ذكرنا.

ثالثاً: یہ کہ امام مالک نے موطا میں روایت کیا ہے کہ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ابو موسی اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یہ لکھا تھا کہ نمازِ عصر اس وقت میں پڑھو کہ آفتاب صاف ہو، ابھی اس میں زردی نہ آئی ہو۔

كما قال مالك عن عمه أبي سهيل بن مالك، عن أبيه: أن عمر بن الخطاب كتب إلىٰ أبي موسى الأشعري أن صلّ الظهر إذا زاغت الشمس، والعصر والشمس بيضاء نقية، قبل أن يدخلها الصفرة... إلخ اه [1].

اس کلام سے معلوم ہوا کہ نمازِ عصر کا مستحب ہونا یہ ہے کہ آفتاب میں زردی آنے سے پہلے نماز ادا کر لی جائے، اور حضرت عمر کا حکم ایسے وقت میں نمازِ عصر ادا کرنے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ سوار تین فرسخ جا سکے — اور امام مالک کی جو روایت مولف نے ذکر کی ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ نمازِ عصر ایسے وقت میں ادا ہو کہ اس کے بعد سوار تین فرسخ بالیقین جا سکے، تو دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق یوں ہوگی کہ نمازی زردی سے قبل نماز ادا کر کے سوار ہو کر غروب آفتاب تک تین فرسخ چل سکے گا۔ اس سے ہمارا مدعا ثابت ہوا کہ حدیث مذکور سے اس بات پر دلیل قائم نہ ہوئی کہ ایک مثل کے بعد وقتِ عصر ہو جاتا ہے۔ یا دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق نہ کی جائے گی۔ تو تعارض بحالہ باقی رہے گا، اور نسخ و ترجیح ممکن نہیں، تو لا محالہ بحکم: إذا تعارضا و لم يكن رفع للتعارض تساقطا دونوں حدیثوں کو درجۂ استدلال سے ساقط کیا جائے گا — اور مولف کا باقی کلام جو احادیث مذکورہ پر "فتح الباری" سے نقل کیا ہے، تحقیق سابق کے ضمن میں دفع ہو چکا۔ منصف لبیب غور کر کے تطبیق تفصیلی کر لے۔

(۱) شرح الزرقاني على مؤطا الإمام مالك، كتاب الصلاة، باب: وقوت الصلاة، ج: ۱، ص: ۳۵، ۳۶، دار الكتب العلمية، بيروت.

قال النووي: في الحديث المبادرة بصلاة العصر في أول وقتها؛ لأنه لا يمكن أن يذهب الذاهب بعد صلاة العصر ميلين أو أكثر والشمس لم تتغير إلا إذا صلى العصر حين صار ظل الشيء مثله، ففيه دليل للجمهور في أن أول وقت العصر مصير ظل كل شيء مثله، خلافا لأبي حنيفة، و قد مضى ذلك في الباب الذي قبله، انتهى مختصرا. کہاامام نووی نے: قوله: والشمس مرتفعة حية: قال الخطابي: حياتها صفاء لونها قبل أن تصفر أو تغير، و هو مثل قوله: بيضاء نقية، و قال هو أيضا وغيره: حياتها وجود حرها، والمراد بهذه الأحاديث و ما بعدها المبادرة بصلاة العصر أول وقتها؛ لأنه لا يمكن أن يذهب الذاهب بعد صلاة العصر ميلين و ثلاثة والشمس بعد لم تتغير بصفرة و نحوها إلا إذا صلى العصر حين صار ظل شيء مثله، و لا يكاد يحصل هذا إلا في الأيام الطو يلة، اھ. اور روایت کی بخاری و مسلم و مالک نے انس سے: كنا نصلي العصر ثم يخرج الإنسان إلى بني عمرو بن عوف فيجدهم يصلون العصر. (معیار الحق)

اور وہ جو نووی سے نقل کیا ہے:

”والمراد بهذه الأحاديث و ما بعدها، المبادرة بصلاة العصر أول وقتها؛ لأنه لا يمكن أن يذهب بعد صلاة العصر ميلين و ثلثة، والشمس بعد لم تتغير بصفرة و نحوها، إلا إذا صلى العصر حين صار ظل الشيء مثله، و لا يكاد يحصل هذا إلا في الأيام الطو يلة“ اھ [1] — یہ بلا دلیل قولِ محض ہے، کما مر تفصیله.

اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی اس حدیث کا حال بھی یہی ہے:

”كنا نصلي العصر، ثم يخرج الإنسان إلیٰ بني عمرو بن عوف، فيجدهم يصلون العصر“ [2]۔ — اس لیے کہ بنی عمرو بن عوف ”قبا“ میں رہتے تھے، اور وہ مدینہ سے دو یا تین میل پر ہے۔ تو نمازِ عصر مثلین پر ادا کرکے سورج میں زردی آنے سے قبل چلنے والا خصوصًا تیز رفتار اور سوار بخوبی ”قبا“ تک جا سکتا ہے۔

اور روایت کی ہے مسلم نے انس سے: إنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ العصر فلما انصرف أتاه رجل من بني سلمة، فقال: يا رسول الله! إنا نريد أن ننحر جزورا لنا، و نحن نحب أن تحضرها، قال: نعم، فانطلق و انطلقنا معه، فوجدنا الجزور لم تنحر، فنحرت ثم قطعت، ثم طبخ منها، ثم أكلنا قبل أن تغيب الشمس. [مسلم٦٢٤] اور روایت کی ہے مسلم نے رافع بن خدیج سے: يقول: كنا نصلي العصر مع رسول الله ﷺ، ثم تنحر الجزور، فتقسم عشر قسم، ثم تطبخ، فناكل لحما نضيجا قبل مغيب الشمس [مسلم: ٦٢٥]. (معیار الحق)

---

(١) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ج:١، ص: ٢٢٥، كتاب الصلاة، باب: استحباب التبكير بالعصر، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المواقيت، باب: وقت العصر، ج: ١، ص: ٧٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور./ الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: استحباب التبكير بالقصر، ج؛١، ص: ٢٢٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور کہا حافظ ابن الحجر نے فتح الباری میں: قوله: إلى بني عمرو بن عوف: أي بقباء؛ لأنها كانت منازلهم، و إخراج المصنف لهذا الحديث مشعر بأن كان يرى أن قول الصحابي: كنا نفعل كذا، مسند، و لو لم يصرح بإضافته إلى زمن النبي ﷺ، و هو اختيار الحاكم. و قال الدار قطني و الخطيب وغيرهما: موقوف، و الحق أنه موقوف لفظا، مرفوع حكما؛ لأن الصحابي أورده في مقام الاحتجاج، فيحمل على أنه أراد كونه في زمن النبي ﷺ. و قد روى ابن المبارك هذا الحديث عن مالك، فقال فيه: كان رسول الله ﷺ يصلي العصر... الحديث أخرجه النسائي. (معیار الحق)

اور یہ جو حدیث صحیح مسلم نقل کی ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے: "رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ہم کو نمازِ عصر پڑھائی، جب پڑھ چکے تو ان کے پاس بنی سلمہ سے ایک شخص آئے، انھوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! ہمارا ارادہ ہے کہ ہم اونٹ ذبح کریں، اور ہماری خواہش ہے کہ آپ بھی وہاں تشریف لے چلیں، فرمایا: اچھا، پھر تشریف لے گئے، اور ہم بھی ساتھ گئے، ابھی اونٹ ذبح نہیں ہوا تھا، پھر ذبح ہوا، اس کے ٹکڑے کاٹے گئے، پھر پکایا گیا، اور غروب آفتاب سے قبل ہم نے اسے کھایا، انتہی"۔[1]

اس حدیث سے بھی نمازِ عصر کا ایک مثل پر ادا کرنا معلوم نہیں ہوتا، اس لیے کہ بڑے دنوں میں مثلین کے بعد دو ساعت نجومی کے قریب دن باقی ہوتا ہے، اور دو ساعت یعنی پانچ گھڑی میں یہ سب امور ممکن ہیں، بلکہ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں: اگر نمازِ عصر زردی آفتاب سے قبل پڑھی جائے جب بھی اونٹ ذبح کرنا، اس کے ٹکڑے کرنا، پکانا اور کھانا، یہ سب غروب آفتاب تک ممکن ہے، کما قال في "فتح القدير":

"و روى الدار قطني، عن عبدالواحد بن رافع، قال: دخلت مسجد المدينة، فأذن مؤذن بالعصر، و شيخ جالس فلامه، و قال: إن أبي أخبرني أن رسول الله ﷺ كان يأمر بتاخير هذه الصلاة، فسألت عنه، فقالوا: هذا عبدالله بن رافع بن خديج. و ضعف لعبدالواحد، و رواه البخاري في "تاريخه الكبير" و قال: لا يتابع عليه، يعني عبدالواحد، و الصحيح عن رافع وغيره، ثم أخرج عن رافع: كنا نصلي مع النبي ﷺ صلاة العصر، ثم ينحر الجزور، فيقسم عشر قسم، ثم يطبخ، فناكل لحما نضيجا قبل أن تغيب الشمس. و عندي أنه لا تعارض بين هذين، فإنه إذا صلى العصر قبل تغير الشمس أمكن في الباقي إلى الغروب مثل هذا العمل، و من يشاهد المهرة من الطباخين في الأسفار مع الرؤساء لم يستبعد ذلك" اهـ[2].

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: استحباب التبكير بالقصر، ج: ۱، ص: ۲۲۵، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) فتح القدير، كتاب الصلاة، باب: المواقيت، ج: ۱، ص: ۲۲۹، ۲۳۰، مركز اهل سنت بركات رضا، پور بندر، گجرات.

قال النووي: قال العلماء: كانت منازل عمرو بن عوف على ميلين من المدينة، و كانوا يصلون العصر في وسط الوقت؛ لأنهم كانوا يشتغلون بأعمالهم وحروثهم، فدل هذا الحديث على تعجيل النبي ﷺ بصلاة العصر في أول وقتها، و سياتي في حديث الزهري عن أنس: أن الرجل كان يأتيهم والشمس مرتفعة، اھ.

اور کہا ملا عابد حنفی سندی نے کہ: حدیث رافع بن خدیج کی، یعنی جس میں ذبح کرنا اونٹ کا ذکر ہے، دلیل ہے مذہب جمہور پر کہ بعد ایک مثل کے وقت عصر کا داخل ہو جاتا ہے۔ چناں چہ کلام ان کا بعینہٖ عن قریب آئے گا۔ اور کہا نووی نے ذیل میں اسی حدیث نحر جزور کے: هذا تصريح بالمبالغة في التبكير بالعصر. اور ذیل میں حدیث بنی عمرو بن عوف کے: و في هذه الأحاديث و ما بعدها دليل لمذهب مالك والشافعي، و أحمد و جمهور العلماء، بأن وقت العصر يدخل إذا صار ظل كل شيء مثله، و قال أبو حنيفة: لا يدخل حتى يصير ظل الشيء مثليه، و هذه الأحاديث حجة للجماعة عليه مع حديث ابن عباس في بيان المواقيت و حديث جابر وغير ذلك، اھ.

پس خلاصہ مطلب ان احادیث کا یہ ہوا کہ آں حضرت ﷺ عصر کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ بعد عصر کے دو کوس، یا تین کوس، یا چھ کوس تک کوئی جاتا تو بھی آفتاب کو بلند پاتا، اور ایسے وقت میں پڑھتے کہ آفتاب میں خوب گرمی اور روشنی اور شعاع اور تیزی ہوتی۔ اور ایسے وقت میں پڑھتے کہ بعد نماز کے اونٹ کو ذبح کر کے اور قطع کر کے اور دس حصے تقسیم کر کے اور خوب پکا کر کھاتے تو بھی آفتاب باقی رہتا۔ تو دیکھو کہ یہ امور سوائے اس کے کہ عصر ایک مثل پر پڑھیں، کیوں کر ہو سکتے ہیں؟ مقام غور اور تامل کا ہے، بشرطے کہ انصاف ہو، اور حدیث سے اعتقاد ہو۔ (معیار الحق)

اور یہ جو نووی کا قول نقل کیا ہے:

"قال العلماء: كانت منازل عمرو بن عوف على ميلين من المدينة، و كانوا يصلون العصر في وسط الوقت؛ لأنهم كانوا يشتغلون بأعمالهم وحروثهم، فدل هذا الحديث على تعجيل النبي ﷺ بصلاة العصر في أول وقتها" اھ.

اس میں ایک مثل پر نمازِ عصر ادا کرنے سے بحث نہیں، اور دلالت حدیث ایک مثل پر پڑھنے کی حیز منع میں ہے، و سند المنع قد مر مفصلاً. —

اور ملا عابد سندی کس پایۂ اعتبار میں ہیں کہ ان کا قول، امام ابو حنیفہ کے مقابلے میں پیش کیا جائے، اور بایں ہمہ جب مولف ان کا کلام نقل کرے گا تو جواب باصواب پائے گا —

اور نووی کا یہ قول: "یہ احادیث مذکورہ امام ابو حنیفہ پر حجت ہیں" ساقط ہوا، اور ہر حدیث کے حجت ہونے کا جواب دیا گیا۔

اور مولف کا یہ قول باطل ہوا کہ: "یہ امور جب ہو سکیں گے کہ نمازِ عصر ایک مثل پر پڑھی جائے" اس لیے کہ امور مذکورہ مثلین کے بعد بھی بخوبی ممکن ہیں، صاحبِ بصیرت منصف کو چاہیے کہ شک و تردد کی حالت میں سایہ ناپ کر امور مذکورہ کا تجربہ کر لے۔ اور تحقیق و تجربہ کے بغیر دعویٔ اجتہاد، فہم مسائل اور ائمۂ حنفیہ پر طعن و تشنیع کے ساتھ شافعیہ کی تقلید کا قلادہ گردن میں ڈالنا عقل مندوں کے طریقے سے بہت نازیبا ہے۔

اور روایت کی بخاری اور مسلم نے ابو بکر بن عثمان سے: قال سمعت أبا أمامة يقول: صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر، ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلي العصر، فقلت: يا عم! ما هذه الصلاة التي صليت؟ قال: العصر، و هذه صلاة رسول الله التي كنا نصلي معه. [بخاري: ٥٤٩، مسلم: ٦٢٣]. اور روایت کی ہے مسلم نے علاء بن عبدالرحمن سے: إنه دخل على أنس بن مالك في داره بالبصرة حين انصرف من الظهر، و داره بجنب المسجد، فلما دخلنا عليه، قال: أ صليتم العصر؟ فقلنا له: إنما انصرفنا الساعة من الظهر، قال: فصلوا العصر، فقمنا فصلينا، فلما انصرفنا، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان، قام فيقرأها أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا[مسلم: ٦٢٢] (معیار الحق)

اور یہ حدیث مسلم: "صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر... إلخ[1]" اور اسی کی یہ حدیث: "إنه دخل على أنس بن مالك في داره بالبصرة... إلخ[2]"

اس میں پہلی حدیث کا خلاصہ تو یہ ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے نمازِ ظہر اتنی تاخیر سے پڑھی کہ لوگ نماز پڑھ کر انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے تو ان کو عصر کی نماز پڑھتے ہوئے پایا، اور انھوں نے فرمایا: ہم رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے ساتھ عصر کی نماز اسی وقت پڑھتے تھے۔

اور دوسری حدیث کا حاصل یہ ہے کہ علاء بن عبدالرحمن نمازِ ظہر پڑھ کر "بصرہ" میں حضرت انس کے گھر گئے، انھوں نے پوچھا: تم نمازِ عصر پڑھ چکے؟ انھوں نے کہا: ہم ابھی ظہر سے فارغ ہوئے ہیں، پھر انھوں نے فرمایا: نمازِ عصر پڑھو۔ جب یہ لوگ نمازِ عصر پڑھ چکے تو فرمایا: میں نے رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے سنا کہ فرماتے تھے: یہ نماز منافق کی ہے کہ سورج کا انتظار کرتا ہے، جب وہ شیطان کے قرنوں کے درمیان ہو جاتا ہے (یعنی قریب غروب ہوتا ہے تو جلد جلد چار رکعت پڑھ لیتا ہے)، انتہیٰ۔

یہ حدیثیں کسی طرح اس بات پر دال نہیں کہ وقتِ عصر ایک مثل پر ہو جاتا ہے، اس لیے کہ دونوں کا ماحصل یہ ہے کہ عمر بن عبدالعزیز اور علاء بن عبدالرحمن نے نمازِ ظہر تاخیر سے ادا کی، اور انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے دونوں حادثوں میں نمازِ عصر اول وقت پڑھی۔ اول وقت پڑھنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک مثل پر پڑھی ہو؟ منصفوں سے امید ہے کہ مولف معیار کے استنباطاتِ عجیبہ اور اجتہاداتِ غریبہ ملاحظہ کریں۔

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: استحباب التبكير بالقصر، ج؛ ۱، ص: ۲۲۵، مجلس البركات، جامعہ اشرفیہ، مبارك پور، اعظم گڑھ.
(۲) مصدر سابق

کہا شیخ الاسلام حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں: قوله: سمعت أبا أمامة: و هو أسعد بن سهل بن حنيف، و هو عم الراوي، و في القصة دليل على أن عمر بن عبدالعزيز كان يصلي الصلاة في آخر وقتها؛ تبعا لسلفه إلى أن أنكر عليه عروة، فرجع إليه كما تقدم، و إنما أنكر عليه عروة في العصر دون الظهر؛ لأن وقت الظهر لا كراهة فيه، بخلاف وقت العصر. و فيه دليل على صلاة العصر في أول وقتها أيضا، و هو عند انتهاء وقت الظهر. و لهذا شك أبو أمامة في صلاة أنس أ هي الظهر أو العصر، فيدل أيضا على عدم الفاصلة بين الوقتين. و قوله له: يا عم! هو على سبيل التوقير، و كونه أكبر سنا مع أن نسبهما مجتمع في الأنصار، لكن ليس عمه على الحقيقة، والله أعلم، اه.

اور کہا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں، ذیل میں ان دونوں حدیثوں کے: هذان الحديثان صريحان في التبكير بصلاة العصر في أول وقتها، و أن وقتها يدخل بمصير ظل كل شيء مثله، و لهذا كان الآخرون يؤخرون الظهر إلى ذلك الوقت، و إنما أخرها عمر بن عبدالعزيز على عادة الأمراء قبله قبل أن تبلغه السُّنة في تقديمها، فلما بلغته صار إلى التقديم، و هذا حين ولي عمر بن عبدالعزيز المدينة نيابة لا في خلافته؛ لأن أنسا رضي الله عنه توفي قبل خلافة عمر بن عبدالعزيز بنحو تسع سنين، اه.

اور کہا ملا عابد سندھی حنفی نے مواہب لطیفہ شرح مسند ابی حنیفہ میں: فالجمهور على أن وقت العصر يدخل بصيرورة ظل كل شيء مثله بالإفراد، بدليل ما أخرجه البخاري عن رافع بن خديج، قال: كنا نصلي العصر مع رسول الله ﷺ، ثم تنحر الجزور، فتقسم على عشرة قسم، ثم تطبخ، فناكل لحما نضيجا قبل أن يغيب الشمس [مسلم: ٦٢٥] و عند الشيخين عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ يصلي العصر، والشمس مرتفعة حية، فيذهب الذاهب إلى العوالي، فيأتيهم، والشمس مرتفعة، و بعض العوالي من المدينة على أربعة أميال، و في رواية: إلى قباء. و في حديث أسعد بن سهل بن حنيف في ما أخرجاه عنه، قال: صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر، ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلي العصر، فقلت: يا عم! ما هذه الصلاة؟ قال: العصر، و هذه صلاة رسول الله التي كنا نصلي معه. [بخاري: ٥٤٩، مسلم: ٦٢٣] و عندهما من حديث عائشة: أن رسول الله ﷺ كان يصلي العصر والشمس في حجرتها قبل أن تظهر، و قد ثبت أن جبرئيل صلى بالنبي ﷺ في اليوم الأول صلاة العصر حين صيرورة ظل كل شيء مثله، و صلى في اليوم الثاني حين كان ظل كل شيء مثليه، و قال: الوقت ما بين هذين الوقتين، و على هذا كافة العلماء من الصحابة والتابعين و الأئمة، انتهى. (معیار الحق)

اور ابن حجر کا یہ قول: ”و في القصة دليل على أن عمر بن عبدالعزيز كان يصلي الصلاة... إلخ“ بھی اس کی طرف اشارہ نہیں کرتا، کہ وقتِ عصر ایک مثل پر ہے، البتہ کلام نووی سے اتنی بات مسلّم ہے کہ ان احادیث کا مفاد نمازِ عصر میں تعجیل کا مستحب ہونا ہے۔ اور ہم جس جگہ زردی آنے سے قبل عصر میں تاخیر کے مستحب ہونے کو ثابت کریں گے، تو ان شاء اللہ تعالیٰ وہاں پر اس کا جواب شافی دیں گے۔ لیکن احادیث مذکورہ کی اس بات پر دلالت کہ ایک مثل کے بعد وقتِ عصر ہو جاتا ہے، ممنوع بلکہ صریح غلط ہے۔ اربابِ فہم و انصاف غور و فکر کر لیں، کہ دونوں حدیثوں کو ایک مثل اور دو مثل سے کچھ علاقہ نہیں، لہٰذا مولفِ معیار جس کا حال یہ ہے کہ اپنے موافق امر میں ہر کس و ناکس کا مقلد بن جاتا ہے، اس کو قبول کرے، اور امام نووی کی تقلید کا قلادہ گردن

میں پہنے، اہل فہم ونظر کس طرح اس کو سنیں گے —

اور شیخ عابد سندی کے کلام میں امور مذکورہ کے علاوہ کوئی امر زائد نہیں کہ اس کا جواب دیا جائے، اور امور مذکورہ کا جواب بتفصیل ہو چکا ہے، حاجت اعادہ نہیں۔

پس حاصل مطلب مع الشرح حدیث اول کا یہ ہوا کہ عمر بن عبدالعزیز باقتداء سلف امرا کے نماز ظہر کی مثلا اخیر وقت میں پڑھتے، یعنی قریب ایک مثل کے نہ بعد اس کے، جیسا کہ مقتضا ہے اجماع صحابہ اور تابعین اور تمام ائمہ کا سوائے امام ابوحنیفہ کے اوپر دخول وقت عصر کے بعد ایک مثل کے۔ جیسا کہ کلام میں سبھوں کے گزرا۔ اور بہت صریح دلالت کرنے والا اس پر کہ تاخیر عمر بن عبدالعزیز کی ایک مثل تک تھی، نہ خارج اس کے، قول امام نووی کا، شرح صحیح مسلم سے نقل ہو چکا۔ تو ایسے وقت میں ابوامامہ نے ساتھ عمر بن عبدالعزیز کے ظہر پڑھی، اور بعد نماز کے جب کہ انس کے پاس گئے تو ان کو عصر پڑھتے پایا تو پوچھا کہ یہ کون سی نماز پڑھتے ہو؟ انس نے جواب دیا کہ عصر پڑھتا ہوں، اور اسی وقت میں ہم صحابہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ اور حاصل دوسری حدیث کا یہ ہوا کہ علاء بن عبدالرحمن اپنے وقت معمول پر یعنی ایک مثل کے قریب، نہ خارج اس کے، ظہر پڑھ کر انس کے گھر میں، کہ وہ گھر مسجد سے قریب ہی تھا، گئے۔ تب انس نے پوچھا کہ عصر پڑھ چکے ہو؟ انھوں نے کہا کہ ہم نے ابھی ظہر پڑھی ہے۔ انس نے کہا کہ ابھی پڑھو نماز عصر کی، تو پڑھی ہم نے عصر۔ تب کہا انس نے کہ نماز تاخیر کر کے اول وقت سے پڑھنی، نماز ہے منافق کی۔ (معیار الحق)

پھر مولف نے جو یہ کہا کہ: ”عمر بن عبدالعزیز نے امراے سلف کے اتباع میں نمازِ ظہر آخر وقت میں پڑھی تھی“ — مسلّم ہے، اور اس کی تفسیر میں جو یہ کہا: ”یعنی قریب ایک مثل کے، نہ بعد اس کے“ — غلط صرف اور اختراع محض ہے، کما مر. اور وہ جو اس کو اجماع صحابہ و تابعین کا مقتضا قرار دیا ہے، یہ سابق سے زیادہ افترا ہے۔ ملت اسلامیہ میں سے کسی نے اس پر دعواے اجماع نہیں کیا۔ اور نہ مولف نے کہیں سے یہ امر نقل کیا، اور دعواے اجماع کیسے صحیح ہو، کہ امام ابوحنیفہ جو مجتہد اعظم ہیں، اس کے خلاف پر احادیث صحیحہ اور استنباط معتبر سے دلائل و براہین قائم فرماتے ہیں، کما سيجيء عن قريب. پس ایسا دعواے اجماع اہل انصاف کیسے قبول کریں گے۔

اور روایت کی ہے نسائی اور ابوداؤد نے ابن مسعود سے: قال: كانت قدر صلاة رسول الله ﷺ الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام، و في الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام. [سنن أبي داؤد: ٤٠٠] کہا مرقاۃ الصعود میں: قال الخطابي: هذا أمر يختلف في الأقاليم و البلدان، و ذلك لأن العلة في طول الظل و قصره هو زيادة ارتفاع الشمس في السماء و انحطاطها، و كانت صلاة رسول الله ﷺ بمكة و المدينة، و هما من الأقليم الثاني، و قول ابن مسعود ينزل على هذا التقدير في ذلك الأقليم، دون الأقاليم التي هي خارجة عن الأقليم الثاني، انتهى مختصرا. اور کہا فتح الودود میں: والمراد أن يبلغ مجموع الظل الأصلي والزائد هذا المبلغ لا أن يصير الزائد هذا المبلغ، و يعتبر الأصلي سوى ذلك.

أقول: و الدليل عليه ظاهر الحديث، و هو ليس بمستثنى عنه الظل الأصلي، بل الإطلاق على سبيل الشمول، كما لا يخفى. اور کہاار کان اربعہ میں: و خمسة الأقدام يكون أقل من المثل، اھ.
پس حاصل مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ آں حضرت کی نماز ظہر مکہ، مدینہ میں ایسے اندازہ سے ہوتی تھی کہ گرمی میں ابتدا اس کی تین قدم مع سایہ اصلی کے ہوتی تھی، اور انتہا پانچ قدم مع سایہ اصلی کے، اور جاڑے میں ابتدا میں اس کے پانچ قدم مع سایہ اصلی کے ہوتے، اور انتہا اس کی سات قدم مع سایہ اصلی۔ الغرض دونوں موسم کی نمازوں کی انتہا بعد وضع کرنے سایہ اصلی کے ایک مثل کے قدر ہی ہوتی تھی، اور اس سے کبھی رسول اللہ نے تجاوز نہیں کیا۔ پس یہ ہیں دلائل قویہ جمہور کے اس مذہب پر کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل تک ہے، اور بعد اس کے وقت عصر کا داخل ہو جاتا ہے۔ (معیار الحق)

اور ابوداؤد کی یہ روایت:

”كانت قدر صلاة رسول الله ﷺ في الصيف ثلثة أقدام إلى خمسة أقدام، و في الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام[۲]“ —— مقصود مولف پر دال نہیں؛ اس لیے کہ مولف کا مقصود تو یہ ہے کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر باقی نہیں رہتا اور وقتِ عصر داخل ہو جاتا ہے، تو یہ امر تسلیم کرنے کی تقدیر پر کہ اس مقام پر ”اقدام“ سے مراد مجموعہ سایۂ اصلی اور زائد ہے، ہم کہتے ہیں: مضمون حدیث یہ ہوا کہ نبی ﷺ نے نمازِ ظہر ایک مثل سے قبل پڑھی ہے، اور اس سے یہ امر ظاہر نہیں کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر باقی نہ رہے گا، اور وقتِ عصر داخل ہو جائے گا۔ اور جب تک یہ امر ثابت نہ ہوگا، مقصودِ مولف حاصل نہ ہوگا۔ اور عدمِ ظہور کی وجہ یہ ہے کہ احتمال ہے کہ یہ، وقتِ مختار کا بیان ہو۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے جاڑے اور گرمی کے موسم میں نمازِ ظہر کی ادائگی کے لیے وقت مذکور کو اختیار فرمایا تھا۔ اور ممکن ہے کہ اس کے بعد وقتِ ظہر باقی رہتا ہو۔ لیکن وہ حضرت رسالت ﷺ کا مختار نہ تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اندازہ، ابتداے وقت مختار کا بیان ہو، یعنی موسم گرمی میں تین قدم سے پانچ قدم تک، اس طور کہ تین قدم یا ساڑھے تین قدم پر، اور کبھی چار اور کم و بیش پانچ قدم تک نمازِ ظہر شروع فرماتے تھے۔ اسی طرح جاڑے کا بیان سمجھ لو۔ اور جانب انتہا میں جائز ہے کہ ایک مثل کے بعد تکمیلِ نماز فرماتے ہوں، یا اس سے قبل، کلام مذکور میں اس کا بیان نہیں۔

یہاں تک مولفِ معیار کی وہ دلیلیں تمام ہوئیں جنھیں جمہور کی جانب سے قائم کیا تھا۔ عاقل منصف پر مخفی نہ رہا ہوگا کہ مذکورہ دلیلوں میں سے کوئی دلیل لائقِ التفات اور قابل پذیرائی نہیں ہے۔ اگرچہ مولف کو قوت ادلہ کے دعوے اور امام ابو حنیفہ اور ان کے متبعین پر زبان درازیاں بہت سی ہیں۔

اب حنفیہ کے دلائل بغور سنو! اور مولفِ معیار کے شبہات کے جواب دیکھو!

(۲) سنن أبي داؤد، كتاب الصلاة، باب: وقت صلاة الظهر، ج: ۱، ص: ۱۵٦، رقم الحديث: ٤٠٠، دار الكتاب العربي، بيروت

ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر باقی رہنے کے دلائل

اور دلائل انصار مذہب مشہور امام ابوحنیفہ کے، جن میں سے جناب مولف ہیں، چار تو جناب نے بیان کئے ہیں: دلیل اول: یہ کہ روایت ہے ابوہریرہ وغیرہ سے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاۃ، فإن شدۃ الحر من فیح جھنم، رواہ الشیخان وغیرھما. وجہ استدلال مولف نے یہ کہی ہے کہ اس حدیث کی تفسیر ہے روایت عبداللہ بن رافع کی، حضرت ابوہریرہ سے: إنہ سأل أبا ھریرۃ عن وقت الصلاۃ، فقال أبو ھریرۃ: إنما أخبرك، فصل الظھر إذا کان ظلك مثلك، رواہ مالك. اور یہ حدیث دال ہے اس پر کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے، اس قدر کہ دس رکعتیں ظہر کی پڑھ سکیں، اور اگر مسبوق آملے تو وہ بھی دس رکعتیں اپنی پڑھ سکے، پہلے آنے آخر وقت کے، اور اس میں قریب دو مثل کے وقت آجائے گا۔ (معیار الحق)

پہلی دلیل:— صاحبِ تنویر نے ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر کے باقی رہنے پر یوں دلیل قائم کی:

"ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا: میں تجھ کو اوقات نماز کے بارے میں خبر دوں۔ ظہر اس وقت ادا کر کہ تیرا سایہ تیرے مثل ہو جائے۔۔۔ الخ"۔

اس بیان سے معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد اس قدر وقتِ ظہر باقی رہتا ہے کہ امام اور مسبوق کے لیے وقت کے تمام ہونے سے قبل بیس رکعت کی گنجائش ممکن ہو۔ یعنی مثلاً امام کی نماز مکمل ہونے کے قریب مسبوق شریکِ جماعت ہوا، تو ظاہر ہے کہ امام نے اس سے پہلے آٹھ رکعتیں (چار سنت اور چار فرض) پڑھی ہوں گی، اور جب مسبوق قاعدۂ اخیرہ میں شریک ہوا، تو امام کی نماز کے مکمل کرنے کے بعد چار رکعت فرض اور چھ رکعتیں سنت ادا کرے گا۔ یہ کل اٹھارہ رکعتیں ہوئیں، اور تکمیل نماز کے بعد بھی کچھ وقت باقی رہنا ضروری ہے، اس لیے کہ ہر شخص تکمیلِ وقت کے ساتھ تکمیلِ نماز نہیں کر سکتا۔ تو چاہیے کہ اس طریقے پر تعلیم اوقات کریں، کہ سیکھنے والا اس کو کر سکے، اور اس کی نماز غیر وقت میں نہ ہو، لہذا تکمیل نماز کے بعد تھوڑا سا وقت بھی باقی رہے، تاکہ وقت کے بعد نماز کے واقع ہو جانے کا احتمال ساقط ہو جائے۔ تو اس باقی وقت کو تخمیناً بقدر دو رکعت مراد لیا، تو ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر کا مجموعہ بقدر بیس رکعت ہوا۔ اور فرائض میں طوالِ مفصل پڑھنا مستحب ہے، اس سے بھی کچھ وقت زیادہ ہو جائے گا، تو یہ مقدار سایۂ اصلی کے علاوہ تقریباً دو مثل کے سایہ تک پہنچ جائے گی۔

اتنا حکم تو مضمونِ حدیث سے متحقق ہے کہ ایک مثل کے بعد بقدر بیس رکعت بلکہ کچھ زیادہ ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ شوافع اور ان کے اعوان و انصار کے قول کے بطلان کے لیے اتنا امر کافی ہے۔ اور اس بات کا ثبوت کہ وہ مقدار جو ایک مثل کے بعد ہے، اتنی ہے کہ کسی شے کا سایہ مثلین کو پہنچ جائے، تخمیناً اور تقریباً ہے۔ اور عوام مومنین

کے لیے وقت نماز کے اثبات میں تقریب وتخمین کافی ہے؛ اس لیے کہ اوقاتِ حقیقیہ تو علم ہیئت کے دقائق کے ساتھ معلوم کیے جاتے ہیں، اور اس کو عوامِ مومنین بلکہ اکثر خواص بھی نہیں جانتے۔ تو جو بیان احادیث سے عوام مومنین کے لیے ہوگا اسے عوام کے فہم کے لحاظ سے ہونا چاہیے، اور وہ اوقاتِ تقریبیہ ہی میں ممکن ہے۔ لہٰذا مولفِ معیار جو اس کے پہلے جواب میں کہتا ہے:

> پس جواب اس کے دو ہیں: پہلا جواب یہ ہے جو شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی میں بیان کیا ہے: قالوا: معناه مع الفيء الأصلي بحيث يكون المجموع ذلك القدر، و يحصل ذلك بالإبراد في الصيف والتبكير في الشتاء، فلا دليل فيه لمن قال ببقاء وقت الظهر بعد ما صار الظل مثله، اه. اقول: شرح اس کی یہ ہے کہ ابوہریرہ نے سایہ اصلی کو استثنا تو کیا ہی نہیں، پس مراد ایک مثل سے ان کے کلام میں ایک مثل مع سایہ اصلی کے ہوگی، اور وہ بھی تقریباً۔ تو جب کہ سایہ اصلی کو اس میں سے نکالیں اور تحقیقاً مقدار سایہ کی معلوم کریں تو اس قدر وقت نکلتا ہے کہ بخوبی نماز ظہر سے امام اور مسبوق قبل انتہا ایک مثل کے فارغ ہو سکتے ہیں۔ پس نہیں ہوئی دلیل اوپر باقی رہنے وقت ظہر کے بعد اختتام ایک مثل کے، بیچ اس حدیث کے۔ (معیار الحق)

"شیخ سلام اللہ حنفی نے "محلیٰ" میں کہا ہے: معنی اس حدیث کے یہ ہیں کہ سایہ تیرا برابر تیرے ہوجائے، مع سایۂ اصلی کے تقریباً۔ اور جب سایۂ اصلی کو اس میں سے علاحدہ کریں گے تو ایک مثل شے سے، جو سوا سایۂ اصلی کے ہو، بمقدار سایۂ اصلی کم ہوگا، اور وقتِ ظہر اس وقت تمام ہوگا، کہ سایۂ اصلی کے سوا ایک مثل کو سایۂ شے پہنچ جائے، تو اس مقدار کمی میں کہ وہ بقدر سایۂ اصلی ہے، نماز امام و مسبوق بخوبی ادا ہوجائے گی"۔ اھ خلاصة كلامه مع بعض الإيضاح.

عجب توجیہ ہے! اس لیے کہ سایۂ اصلی کسی چیز کے اس سایہ کو کہتے ہیں جو سورج کے دائرۂ نصف النہار کے پہنچنے کے وقت ہوتا ہے، اور وہ سایۂ اصلی بلاد، اقالیم اور مختلف مہینوں میں مختلف ہوتا ہے، چناں چہ مولف اس مضمون کو خود کلام خطابی سے نقل کر چکا ہے۔ لہٰذا حدیث ابوہریرہ (جو حدیث موقوف ہے بحکم مرفوع) کو اگر مکہ اور مدینہ کے سایہ پر محمول کیا جائے، تو بعض ایام میں وہاں پر سایۂ اصلی ایک مثل شے سے زیادہ ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ بلاد، اقلیم دوم میں سے ہیں، اور ان میں بعض دنوں میں سایۂ اصلی آٹھ قدم سے زیادہ ہوتا ہے، اور کسی شے کا سایہ مثل بقدر سات قدم ہوتا ہے، یا بقدر ساڑھے چھ قدم، كما قال في "شرح چغميني" وغيره:

"و قد يقسم المقياس الثاني مرة باثني عشر قسما، و يسمىٰ أقسامه: أصابع، ومرة أخرىٰ بسبعة أقسام، أو ستة و نصف، و يسمىٰ أقسامه: أقداما" اھ مختصرا.

تو جس وقت بقدر مثل سایہ کو جو حدیثِ مذکور میں مذکور تھا، مثل عرفی پر محمول کیا، یعنی سایۂ اصلی کے ساتھ ایک مثل ہو، تو جب بعض ایام میں سایۂ اصلی ایک مثل سے زیادہ ہوا، کما مر۔ تو ایک مثل مع سایۂ اصلی اور زیادتی

کے مراد لینا ان ایام میں کس طرح ممکن ہوگا؟ خود سایۂ اصلی ہی ایک مثل شے سے زیادہ ہے۔ اور اگر صرف سایۂ اصلی میں سے (جو ایک مثل شے سے زیادہ تھا) بقدر ایک مثل لے لیا جائے، تو لازم آئے گا کہ نمازِ ظہر قبل از وقت ادا ہو؛ اس لیے کہ زوال کے وقت کسی شے کا سایہ آٹھ قدم سے زیادہ ہوگا، اور ایک مثل سے سات قدم سایہ ہے، تو لازم آئے گا کہ نمازِ ظہر ایک قدم اور چند دقیقہ پیش تر ادا کی جائے۔ اور اس امر کا کوئی عقل مند قائل نہ ہوگا۔ لہٰذا احادیثِ مذکور کا یہ محمل نکالنا سراسر غلط ہوگا۔

اسی لیے علامہ عبد الباقی زرقانی نے "شرح موطا" میں حدیثِ مذکور کے تحت لکھا ہے: کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سایۂ اصلی کے علاوہ کسی چیز کا سایہ ایک مثل کو پہنچ جائے، اس وقت نمازِ ظہر ادا کرو، و کلامه هذا:
"صل الظهر إذا كان ظلك مثلك، أي: مثل ظلك، يعني: قريبا منه بغير ظل الزوال"، اهـ[1].

اور اگر یہ وہم ہو کہ کسی شے کا سایہ بقدر ایک مثل مع سایۂ اصلی جو مراد لیا گیا ہے، تو بہ نسبت ان ایام کے جن میں سایۂ اصلی ایک مثل سے کم ہوتا ہے، تو ہم کہیں گے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام میں بعض اوقات کی تخصیص نہیں ہے، انھوں نے تو اوقاتِ نماز مطلقاً تعلیم کیے ہیں، تو بلا وجہ اپنے گھر سے تخصیص نکالنا بے معنی ہے — علاوہ ازیں اس تقدیر پر ان کا بیان تمام اوقات ظہر کو شامل نہ ہوگا، اس لیے کہ جن ایام میں سایۂ اصلی اگر مثلِ شے سے اس قدر کم ہوگا کہ اس میں بیس رکعت ظہر ادا نہ ہو سکیں گی، یا مثل شے کے برابر ہوگا، یا مثل سے زیادہ ہوگا، تو تقدیر مذکور پر اِن صورتوں کو کلام ابو ہریرہ میں مراد نہ لیں گے، تو ان کا بیان کسی معقول وجہ کے بغیر ادائے معنی سے قاصر ہوگا، باوجودے کہ ان کے کلام کا صحیح محمل نکل سکتا ہے، و هذا مما لا يقوله إلا قاصر الفهم، قليل التدبر.

اور اگر حرمین شریفین کے علاوہ دیگر بلاد کا حکم بھی وہی ہے، تو اس کا بھی وہی حال ہے کہ بعض ایام میں وہاں ہر شے کا سایہ کبھی مثلِ شے سے زیادہ ہوتا ہے، کبھی برابر، اور کبھی اس قدر کم کہ اس میں نمازِ ظہر ادا نہیں ہو سکتی، فلا يشمله بيان أبي هريرة، و هو باطل. لہٰذا مولف کا جواب اول ساقط ہوا۔

اور بعض ایام میں سایہ کا، مقدار مذکور پر ہونا کتب ہیأت سے ثابت ہے۔ اور زیچوں[2] اور نقشوں میں

(۱) شرح الزرقاني على مؤطا الإمام مالك، كتاب الصلاة، باب: وقت الصلاة، ج: ١، ص:٣٧، دار الكتب العلمية بيروت.

(۲) زیچوں: زیچ کی جمع، تقویم، جنتری

اس کی صراحت اور وضاحت موجود ہے، جنھیں علمائے محققین نے ہیئت اور زیچ کی کتابوں سے سایۂ اصلی کے بیان کے لیے استخراج فرمایا ہے۔ ہم غرابتِ مقام کے سبب اس جگہ اس کی تفصیل تحریر نہیں کرتے، جسے خواہش ہو کتب مذکورہ میں دیکھ لے۔

> دوسرا جواب یہ ہے کہ جب کہ ثابت ہوچکیں احادیث صحیحہ دالہ اس پر کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر کا نہیں رہتا، اور مقدم ہونا ان احادیث کا سوائے ایک حدیث کے جو جبرئیل کی امامت کی ہے، معلوم نہیں تو کہ ان سبھوں کو منسوخ کہیں۔ پس واجب ہوا جمع اور اتفاق کرنا اس حدیث ابو ہریرہ میں اور ان احادیث میں۔ تو کہتے ہیں ہم کہ مراد ابو ہریرہ کی یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہو جا امام ہو کر خواہ مسبوق ہو کر ایسے وقت تک کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو۔ ایسا ہی کہا ہے امام نووی نے، اور شیخ سلام اللہ حنفی نے معنی میں اس قول کے: و صلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله لوقت العصر بالأمس، جو کہ حدیث میں جبرئیل کے وارد ہے، واسطے دفع تعارض کے حدیث جبرئیل اور حدیث إذا صليتم الظهر فإنه وقت إلى أن يحضر العصر سے، اور واسطے دفع اشتراک کے، جیسا کہ ضمن میں اول حدیث کے ہماری احادیث میں سے کلام ان کا نقل کیا گیا۔ (معیار الحق)

مولف کے جواب ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ: ”حدیثِ امامتِ جبرئیل علیہ السلام کے علاوہ حدیثِ نسائی اس پر دال ہے کہ وقتِ ظہر ایک مثل پر ہوتا ہے۔ تو تقدم کے باعث حدیثِ امامتِ جبرئیل کو تو منسوخ کہہ سکتے ہیں، لیکن حدیث نسائی کو منسوخ نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ احادیثِ ناسخہ سے اس کا مقدم ہونا معلوم نہیں، تو جب منسوخ نہ کہہ سکے تو حتی الامکان اس کی تطبیق کریں گے۔ اور تطبیق کی صورت یہ ہے کہ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کلام کے معنی یہ مراد لیں کہ نمازِ ظہر سے ایسے وقت میں فارغ ہو کہ تیرا سایہ ایک مثل کو پہنچے، خواہ تو مسبوق ہو یا امام“، اھ خلاصة كلامه.

ہمارے سابقہ کلام سے اس کا دفع بخوبی ظاہر ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”صل“ کا معنی صلاۃ سے فارغ ہو (یعنی نماز پڑھ چک) لغت کے مخالف ہے، اور نیز ”إذا كان ظلك مثلك“، ”صل“ کا ظرف ہے، اور تقدیر مذکور پر ”افرغ من الصلاة“ کا ظرف ہوگا، اور یہ دونوں امر مجاز کو اختیار کیے بغیر نہ بن سکیں گے، اور اختیار مجاز پر کوئی قرینہ نہیں، لہذا مجاز اختیار کرنا باطل ہے، ورنہ اگر نسخ سے بچنے کے لیے بلا قرینہ ایسے ہی مجازات اختیار کیے جائیں گے، تو کہیں پر نسخ ممکن نہ ہوگا۔ لہذا تطبیق کی یہ صورت بلا تکلف نہ ہوئی، اور تکلف و تعسف کے ساتھ تطبیق لائق اعتبار نہیں، کما مر. پھر یا تو نسخ کا قول کیا جائے گا، اور یہ نسخ ممکن نہیں تو ترجیحِ رواۃ سے دونوں حدیثوں میں سے ایک کو ترجیح دی جائے گی، كما قال العلوي تحت قول صاحب ”النخبة“:

"فإن لم يعرف التاريخ... فإن أمكن الترجيح، تعين المصير إليه...إلخ":

"الترجيح في اللغة: جعل الشيء راجحا، و في الاصطلاح: اقتران الأمارة بما يتقوىٰ به على معارضها، وهو إما بحسب المتن، أو الراوي، أو غيرهما، كأن يكون مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة للاحتياط، و كأن يكون راوي أحد الحديثين أكثر عددا عن الآخر، أو زيادة ثقة أو فطنة...إلخ [1].

لہٰذا امام مالک سے مروی حدیث، امام نسائی کی حدیث پر مرجح ہوگی — علاوہ ازیں بتقریر مولف یہ بیان مذکور امام، مدرک اور منفرد کے حق میں تو ممکن ہے، کہ ایسے وقت میں نمازِ ظہر شروع کرے، کہ جب اس کا سایہ ایک مثل کو پہنچے تو نماز تمام ہوجائے، لیکن مسبوق کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے؟ اس لیے کہ جب امام نے ایسے وقت میں نماز شروع کی کہ اس کا اتمام تقریباً ایک مثل پر ہوا تو مسبوق جو قاعدۂ اخیرہ میں شریک ہوا؛ اسے اس قدر نماز کا وقت کیوں کر مل سکے کہ دس رکعت نماز ادا کرسکے؟ كما هو ظاهر على المتدبر. تو جواب اول کے مثل جواب ثانی بھی ساقط ہوا، اور صاحبِ تنویر الحق کی دلیل خدشہ سے صحیح وسالم ہے۔

دلیل ثانی: مولف کی یہ ہے کہ روایت ہے عبداللہ بن عمر سے: أن رسول الله ﷺ قال: إنما مثلكم و مثل أهل الكتاب كرجل استأجر أجراء، فقال: من يعمل لي من غدوة إلى نصف النهار على قيراط، فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى العصر على قيراط، فعملت النصارىٰ، ثم قال: من يعمل لي من العصر إلى أن تغيب الشمس على قيراطين. ألا! فأنتم هم، فغضبت اليهود والنصارىٰ، و قالوا: ما لنا كنا أكثر عملا و أقل عطاءً، رواه الشيخان والترمذي. وجہ استدلال مولف کی یہ ہے کہ یہود نے اپنے عمل کو جو فجر سے ظہر تک تھا، اور نصاریٰ نے اپنے عمل کو جو ظہر سے عصر تک تھا، عمل سے مسلمین کے بہت بڑا، ساتھ صیغہ افعل التفضیل کے کہا، تو معلوم ہوا کہ وقت عصر کے سے وقت ظہر کا بہت ہی بڑا ہے، تو چاہیے کہ دو ثلث وقت ظہر کا ہو، اور ایک ثلث وقت عصر کا، جیسا کہ دو قیراط ہیں، بنسبت ایک قیراط کے۔ پس ہو جائے گا وقت ظہر کا سوا سایہ اصلی کے دو مثل تقریباً۔ (معیار الحق)

دوسری دلیل:— صاحبِ تنویر کی یہ ہے: "عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے، رسول اللہ ﷺ نے اپنی امت کی طرف خطاب کرتے ہوئے فرمایا: تمھاری اور اہل کتاب کی مثال ایسی ہے، جیسے کوئی شخص مزدور ٹھہرائے، اور مثلاً ایک ایک قیراط پر فجر سے دوپہر تک ان سے کام لے، وہ لوگ یہود ہیں، پھر دوپہر سے عصر تک مثلاً ایک ایک قیراط پر مزدور ٹھہرائے، وہ لوگ نصاریٰ ہیں، پھر عصر سے غروب آفتاب تک مثلاً دو دو قیراط پر مزدور ٹھہرائے، وہ لوگ تم ہو (یعنی امت اجابت محمدی ﷺ) تو یہود اور نصاریٰ دونوں غضب میں آئے اور کہا: ہم

(۱) شرح نزهة النظر، باب: أقسام المردود- المعلق، ص: ۱۱۰، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

نے توبہت زیادہ کام میں کوشش کی، اور ہماری مزدوری بہت تھوڑی قرار پائی، (یعنی مسلمانوں کی بہ نسبت) ان کو حکم ہوا کہ ہم نے تمھاری جو مزدوری مقرر کی تھی، اس میں کچھ گھٹایا؟ انھوں نے کہا: نہیں۔ تو حکم ہوا پھر تم کو کیا سروکار، ہم جس کو چاہیں اپنے فضل سے زیادہ دے دیں"۔ اھ ترجمة الحديث مع أدنیٰ إيضاح.

اس حدیث میں نصاریٰ کے کثرت عمل کو اس شخص کے عمل کے ساتھ تشبیہ دی جو دوپہر سے وقتِ عصر تک کام کرتا ہے، اور مسلمانوں کے عمل کو قلت میں اس شخص کے عمل کے ساتھ تشبیہ دی جو کہ عصر سے غروب تک کام کرے۔ تو اگر دوپہر سے لے کر وقتِ عصر تک کا زمانہ بہ نسبت عصر سے مغرب تک کے زمانے سے کثیر نہ ہو، تو اصلاً تشبیہ درست نہ ہوگی؛ اس لیے کہ مسلمانوں کے عمل اور اس شخص کے عمل کے درمیان (جو وقتِ عصر سے مغرب تک کام کرے) وجہِ شبہ، قلت ہے، یعنی جس طرح عصر سے مغرب تک کام کرنے والا قلتِ زمانہ کے سبب تھوڑا کام کرتا ہے، اسی طرح تمھارے اعمال تمھاری عمروں کی قلت، ضعف جسمانی اور عبادت وغیرہ سے مانع، کثرت عوارض وغیرہ کے سبب قلیل ہیں۔ اور جس طرح زوال سے لے کر عصر تک عمل کرنے والا زمانہ عمل کی کثرت کے باعث بہ نسبت شخص اول کے زیادہ عمل کرتا ہے، اسی طرح نصاریٰ کے اعمال ان کی لمبی عمروں اور اجسام وطبائع کی قوت اور موانع طاعت کی قلت کے سبب زیادہ ہیں، و قس عليه حال اليهود. تو اگر زوال سے لے کر وقتِ عصر تک کا زمانہ کثیر نہ ہو تو تشبیہ ممکن نہیں۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں: ایک مثل کے بعد وقتِ عصر داخل ہوجاتا ہے اور وقتِ ظہر تمام ہوجاتا ہے، ان کی تقدیر پر وہ زمانہ جو وقت زوال سے عصر تک ہے، بہ نسبت اس زمانے کے مساوی بلکہ قلیل ہوگا، جو کہ وقت عصر سے مغرب تک ہوگا۔ اس تقدیر پر حدیث کے معنی درست نہ ہوں گے۔ اور تشبیہ درست نہ ہوگی۔ اور ایک مثل کا قول کرنے والوں کی تقدیر پر قلت یا مساوات اس سبب سے ہے کہ اطولِ ایام یعنی اساڑھ یا ساون میں جو "دہلی" وغیرہ میں پیمائش کیا تو سات گھڑی اور ۹؍ پل، یا ساڑھے آٹھ گھڑی دن رہے، وقتِ عصر (ایک مثل کے قائلین کی تقدیر پر) بخوبی ہوجاتا ہے، اور دوپہر سے لے کر مغرب تک پندرہ گھڑی دن ہوتا ہے۔ تو ماہ ساون میں زوالِ عصر تک ساڑھے چھ گھڑی دن ہوا، اور عصر سے مغرب تک ساڑھے آٹھ گھڑی۔ وقس عليه المساواة في بعض الأيام.

اور امام ابو حنیفہ نے وقتِ عصر جو دو مثل قرار دیا، تو زوال سے عصر تک کا زیادہ ہونا بہ نسبت وقتِ عصر تا مغرب اظہر ہے، اس لیے کہ اطول ایام میں پانچ گھڑی گیارہ پل دن باقی رہے وقتِ عصر ہوتا ہے۔ تو زوال سے عصر تک ۹؍ گھڑی، ۴۹؍ پل دن ہوگا۔ و هو قريب من الضعف، اس تقدیر پر حدیث کے معنی بخوبی درست ہوگئے۔

علامہ ابن حجر عسقلانی کا جواب الجواب

پس جواب اس کے چار ہیں جو کلام سے شیخ الاسلام حافظ ابن حجر کے جو رد میں قاضی ابوزید دبوسی حنفی کے صادر ہو چکا ہے، مستفاد ہوتے ہیں۔ چناں چہ فتح الباری میں فرماتے ہیں: قوله: في حديث ابن عمر: و نحن كنا أكثر عملا، تمسك به بعض الحنفية كأبي زيد في كتاب الإسرار إلى أن وقت العصر من مصير ظل كل شيء مثليه؛ لأنه لو كان من مصير كل شيء مثله لكان مساو يا لوقت الظهر، و قد قالوا: كنا أكثر عملا، فدل على أنه دون وقت الظهر، و أجيب بمنع المساواة، و ذلك معروف عند أهل العلم بهذا الفن، و هو أن المدة التي بين الظهر والعصر أطول من المدة التي بين العصر و المغرب، و أما ما نقله الحنابلة من الإجماع على أن وقت العصر ربع النهار فمحمول على التقريب إذا فرعنا على أن أول وقت العصر مصير الظل مثله، كما قاله الجمهور، و أما على قول الحنيفة فالذي من الظهر إلى العصر أطول قطعا، و على التنزل لا يلزم من التمثيل والتشبيه التسوية من كل جهة، و بأن الخبر إذا ورد في معنى مقصود لا توخذ منه المعارضة، لما ورد في ذلك المعنى بعينه مقصودا في أمر آخر. (معیار الحق)

اور وہ جو ابن حجر شافعی اس استدلال کا جواب اس طور پر دیتے ہیں کہ: ”اس جگہ مساوات ممنوع ہے، بلکہ وہ مدت جو ظہر سے عصر تک کے درمیان ہے، اس مدت سے زیادہ طویل ہے، جو عصر سے مغرب تک ہے۔ اور حنابلہ کا کلام جنھوں نے وقتِ عصر ربع نہار ٹھہرایا ہے، وہ تقریب پر محمول ہے، اھ مختصراً۔“ — ساقط ہو گیا؛ اس لیے کہ ابن حجر کا منع محض طلبِ دلیل پر مبنی ہے۔ اور جب تجربہ اور مشاہدہ سے تقویم و ہیئت کے حساب کے موافق دلیل و برہان قائم کیے گئے، تو منع مذکور باقی نہ رہا — علاوہ ازیں حنابلہ کے اجماع منقول کو تقریب پر محمول کرنا، حقیقت سے پھیرنے والے قرینے کے بغیر، مجاز اختیار کرنا ہے، و هو بعيد من أهل التحقيق. علامہ ابن حجر کی اتنی بات ظاہر و مسلّم ہے کہ تشبیہ و تمثیل میں جملہ امور میں مساوات لازم نہیں، لیکن ہم نے جملہ امور میں مساوات کب لازم کی ہے؟ ہم تو اصل وجہ شبہ میں مشبہ اور مشبہ بہ کی مساوات کو واجب کہتے ہیں کہ وہ در حقیقت علماے معانی و بیان کے موافق واجب ہے، حقیقۃً ہو یا ادعاءً؛ اس لیے کہ اگر تشبیہ لغوی مراد ہو تو اس میں بھی وجہ شبہ کے درمیان مشبہ اور مشبہ بہ کی مشارکت ضروری ہے، کما قال في ”مختصر المعاني“ و ”المطول“ وغيرهما:

”التشبيه في اللغة: الدلالة على مشاركة أمر لأمر آخر في معنى...إلخ[1].

اور اگر تشبیہ اصطلاحی مراد ہو، تو وجہ شبہ اس کے اجزا و ارکان سے ہے، کما قال فيه أيضاً:

(۱) مختصر المعاني، علم البيان، بيان التشبيه، ص: ۳۰۴، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

"و النظر هاهنا في أركانه، و هي أربعة: طرفاه، أي: المشبه، والمشبه به، و وجهه، و أداته" اهـ[1].

لہٰذا محل متنازع فیہ میں نصرانیوں کے اعمال کو زیادت میں اس اجیر کے عمل کے مشابہ ٹھہرایا، جو عمل کے طولِ زمانہ کے سبب زوال سے عصر تک عمل کثیر کرے، اور مسلمانوں کے اعمال کو قلت میں اس اجیر کے عمل کے مشابہ قرار دیا، جو قلتِ زمانہ کے سبب عصر سے مغرب تک عمل قلیل کرے، تو اگر زوال سے عصر تک کا زمانہ اس زمانہ کی بہ نسبت کثیر نہ ہو جو عصر سے مغرب تک ہے بلکہ برابر یا قلیل ہو، تو کثرت (جو وجہ شبہ ہے) عمل نصاریٰ کے درمیان (کہ وہ مشبہ ہے) اور اس شخص کے عمل کے درمیان جو زوال سے عصر تک کام کرے (اور وہ مشبہ بہ ہے) اور قلت (جو وجہ شبہ ہے) مسلمانوں کے عمل کے درمیان (کہ وہ مشبہ ہے) اور اس شخص کے عمل کے درمیان جو عصر سے مغرب تک کام کرے (اور وہ مشبہ بہ ہے) باقی نہ رہے گی۔ اگرچہ مشبّہ اور مشبّہ بہ میں من کل الوجوہ مساوات ضروری نہیں، اور نہ ہم اس کے مدعی، لیکن وجہ شبہ میں تو دونوں کا اشتراک ضروری ہے، اور وہ زمانہ عمل کی زیادت کے سبب، زیادتِ عمل ہے۔ اور زمانہ عمل کی قلت کے سبب قلتِ عمل ہے، و إلا فلا يصح التشبيه المسلّم عند الخصم؛ لانتفاء ركنه، و هو وجه الشبه.

و بأنه ليس في الخبر نص على أن كلا من الطائفتين أكثر عملا لصدق أن كلهم مجتمعين أكثر عملا من المسلمين، و باحتمال أن يكون أطلق ذلك تغليبا و باحتمال أن يكون ذكر قول اليهود خاصة، فيندفع الاعتراض من أصله كما جزم بعضهم، و يكون نسبة ذلك للجميع في الظاهر غير مرادة، بل هو عموم أريد به الخصوص، و بأنه لا يلزم من كونهم أكثر عملا أن يكونوا أكثر زمانا؛ لاحتمال كون العمل في زمنهم كان أشق، و يؤيده قوله تعالىٰ:﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَا﴾[البقرة:٢٨٦] و مما يؤيد كون المراد كثرة العمل و قلته لا بالنسبة إلى طول الزمان و قصره، كون أهل الأخبار متفقين على أن المدة التي بين عيسى و نبينا ﷺ دون المدة التي بين نبينا و قيام الساعة؛ لأن جمهور أهل المعرفة بالأخبار قالوا: إن مدة الفترة بين عيسى و نبينا عليهما السلام ست مأة سنة، و ثبت ذلك في صحيح البخاري عن سلمان. و قيل: إنها دون ذلك حتى جاء عن بعضهم أنها مأة و خمس و عشرون سنة، وهذه مدة المسلمين بالمشاهدة أكثر من ذلك، فلو تمسكنا بأن المراد التمسك بطول الزمانين و قصرهما، للزم أن يكون وقت العصر أطول من وقت الظهر، و لا قائل به، فدل على أن المراد كثرة العمل و قلته: والله سبحانه و تعالىٰ أعلم، اهـ.

تفسیر جوابات اربعہ یہ ہے کہ صدر کلام شیخ الاسلام کا ردہے ابوزید دبوسی حنفی پر، اور قول: و بأن الخبر إذا ورد، إلخ، جوابات ہیں استدلال مولف کے، سو وہ چار ہیں۔ اول جواب یہ کہ جو حدیث ایک معنی پر دلالت کرے، اور اسی معنی کے قصد سے وہ صادر ہو تو اس کے معارض نہ ہوگی وہ حدیث جس میں وہ معنی پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ حدیث بقصد اس معنی کے وارد نہیں ہوئی، بلکہ ارشاد سے اس کے غرض کچھ اور ہے۔

(۱) مختصر المعاني، علم البيان، بيان التشبيه، ص: ٣٠٦، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

أقول: اس کی تشریح یہ ہے کہ احادیث یک مثلی، جو سابق میں نقل ہوئیں مقصود ان سے تحدید ہے آخر وقتِ ظہر کی اور اول وقتِ عصر کی تو دلالت ان حدیثوں کی وقتِ ظہر اور عصر پر بطور عبارت النص کے ہوئی اور حدیث اجارہ کی، جس سے مولف کو استدلال ہے غرض اور قصد اس کی سوق سے اخبار ہے، اس بات سے کہ یہود اور نصاریٰ دونوں فریق باوجود کثرت عمل کے کم تر ہیں امت محمدیہ سے بیچ جزائے عمل کے، اور بقا اس امت کی قلیل ہے بہ نسبت ان دونوں کے مل کر، پس دلالت اس حدیث کی اوپر کمی و بیشی وقت عصر اور ظہر کے اگر تسلیم بھی کیا جائے تو بطور اشارۃ النص کے ہوگی، اور یہ قاعدہ ہے کہ اشارۃ النص معارض عبارۃ النص کے نہیں ہوا کرتی بلکہ عبارۃ النص مرجح اور معمول بہ ہوتی ہے، اور اشارۃ النص مرجوح اور متروک ہوتی ہے، جیسا کہ کہا صدر الشریعہ حنفی نے توضیح میں: أما المتن فکترجح النص على الظاهر، والمفسر على النص، و المحكم على المفسر، والحقيقة على المجاز، والصريح على الكناية، و العبارة على الإشارة، و الإشارة على الدلالة، اهـ. اور کہا علامہ تفتازانی نے تلویح میں: اعلم أن الثابت بالإشارة و العبارة سواء في الثبوت بالنظم و في القطعية أيضا عند الأكثر، إلا أنه عند التعارض يقدم العبارة على الإشارة، لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء: إنهن ناقصات عقل و دين... الحديث. سبق لبيان نقصان دينهن، و فيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما، و هو معارض بما روي أنه ﷺ قال: أقل الحيض ثلثة أيام، و أكثره عشرة أيام. و هو عبارة فرجح اهـ. اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس حدیث اجارہ یہود و نصاریٰ سے تاخیر نماز عصر کی افضل اور اولیٰ لکھا ہے، از روے دلالت نص کے اپنی موطا میں، اور اس حدیث سے یہ استدلال نہ کیا کہ وقت عصر کا بعد مثلین کے ہوتا ہے۔ اب معلوم ہو کہ دلالت النص کم تر ہوتی ہے اشارۃ النص سے، عند التعارض؛ لأن الدلالة أيضا كالإشارة، لكن الإشارة أولى عند التعارض كذا في نور الأنوار، والتوضيح وغيرهما من كتب أصول الفقه. اور حال اشارۃ النص کا سابق میں معلوم ہو چکا کہ بمقابلہ عبارت النص کے مرجوح اور غیر معمول بہ ہوتا ہے۔ (معیار الحق)

اور وہ جو ابن حجر نے کہا: ”جس وقت کسی معنیٰ مقصود میں ایک نص وارد ہو تو اس کو، اس نص کے معارض نہیں کہہ سکتے، جو اسی معنی میں وارد ہے، جس میں نص اول وارد تھی، لیکن اس سے مقصود امر آخر ہے، انتہیٰ“۔ اور مولف معیار نے اس کی تشریح یوں کہ: ”مثلاً ایک مثل والی حدیثیں جو سابق میں منقول ہوئیں، ان سے مقصود آخر وقتِ ظہر اور اول وقتِ عصر کی تحدید ہے، تو ان احادیث کی دلالت بطور عبارت النص ہوگی، اور حدیث اجارہ کی دلالت جس سے مقصود قلت عمل کے باوجود مسلمانوں کو زیادہ اجر دیا جانا ہے، اور نصاریٰ و یہود کو کثرت عمل کے باوجود تھوڑی اجرت۔ تو اس سے بطور اشارۃ النص وقتِ ظہر کا بیان ہوگا۔ اور اشارۃ النص، عبارۃ النص کے معارض نہیں ہو سکتی“۔

اس کا جواب — علی التسلیم — یہ ہے کہ اس کلام کی بنا اس بات پر ہے کہ احادیث یک مثلی غیر منسوخ اور غیر مرجوح موجود ہوں، اور ہم نے پیش تر بہ بیان واضح ثابت کر دیا ہے کہ حدیثِ امامتِ جبرئیل اور حدیث سائل کے علاوہ کوئی حدیث مثلِ واحد پر دال نہیں، جب کہ حال یہ ہے کہ حدیثِ امامت منسوخ ہے، اور امام نسائی سے مروی حدیثِ سائل، مرجوح۔ اور حدیثِ سائل اور احادیث دو مثلی کے درمیان جمع کرنا (جیسا کہ مولف نے اختیار کیا) تکلف محض اور تعسف بیجا ہے۔ اب مولف کے نزدیک کوئی ایسی عبارۃ النص باقی نہ رہی، جو اشارۃ النص پر مرجح ہو۔ اور یہ اشارۃ النص مثلین کی باقی دلائل واضحہ کی موید اور مقوی ہوئی۔

شاہ عبد العزیز کے کلام کی توجیہ

اور مولانا شاہ عبد العزیز دہلوی نے حدیث موطا کی بستان المحدثین میں نقل کرکے توجیہ اور تشریح اس حدیث کی خوب کی ہے، چناں چہ فرماتے ہیں: نسخہ شانزدہم از موطا روایت امام محمد بن الحسن الشیبانی است، و امام مذکور بہ جہت شہرت و کثرت احوال نویساں محتاج تعریف و توصیف نیست، موطا خود را بریں حدیث ختم نمودہ: أخبرنا مالك، عن عبدالله بن عمر، أن رسول الله ﷺ قال: إن أجلكم في ما خلا من الأمم كما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس، و إنما مثلكم و مثل اليهود والنصارىٰ كرجل استعمل عمالا فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط، فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل لي من نصف النهار إلى العصر على قيراط قيراط، فعملت النصارىٰ على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين. ألا! فأنتم الذين تعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين، فقال: فغضب اليهود والنصارىٰ، و قالوا: نحن أكثر عملا و أ قل عطاءً، قال؛ هل ظلمتكم من حقكم شيأ؟ قالوا: لا، قال: فإنه فضل أوتيه من أشاء، ثم قال محمد: هذا الحديث يدل على أن تاخير العصر أفضل من تعجيلها. ألا ترىٰ! أنه جعل ما بين الظهر إلى العصر أكثر مما بين العصر إلى المغرب في هذا الحديث، و من عجل العصر كان ما بين الظهر إلى العصر أقل مما بين العصر إلى المغرب، فهذا يدل على تاخير العصر، و تاخير العصر أفضل من تعجيلها ما دامت الشمس بيضاء نقية لم يخالطها صفرة، و هو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا. رحمهم الله تعالىٰ. اه.

راقم الحروف (شاہ عبد العزیز) گوید آں چہ امام محمد ازیں حدیث استنباط کردہ اند صحیح است، و مدلول حدیث ہمیں قدر است کہ ما بین صلاة العصر إلى مغرب الشمس کمتر از ما بین نصف النهار إلى صلاة العصر می باید تا قلت عمل و کثرت عطا کہ مقصود از تشبیہ است درست گردد، و ایں معنی بدون تاخیر عصر از اول وقت آں متحقق نمی شود، اما آں چہ از بعضے فقہا منقول است کہ بایں حدیث تمسک کردہ اند دراں کہ وقتِ عصر از ما بعد المثلین شروع می شود، و قبل ازاں وقتِ ظہر است، پس دلالت حدیث براں ممنوع است۔ آرے! اگر لفظ ما بين وقت العصر إلى الغروب می بود گنجائش ایں استدلال می شد، لفظ حدیث ما بين صلاة العصر إلى مغرب الشمس است۔ و ظاہر است کہ صلاة العصر در اول وقت متحقق نمی شود، تا مدعا حاصل گردد، و مدار تشبیہ بر مقابلہ ما بین نماز عصر است بروقت آں چہ معمول آں جناب بود تا وقت غروب، و آں کم تر از ما بین ظہر و عصر می شود گو از ابتدا وقت عصر تا غروب مساوی آں باشد۔ و اگر کسے را بخاطر رسد کہ تشبیہ برائے تفہیم است، و دریں صورت تخئیل لازم آید؛ زیرا کہ صلاۃ عصر را تعینے نیست کہ ہر کسے در وقتے از اوقات متسعہ می خواند، بخلاف وقتِ عصر کہ فی نفسہ متعین است۔ گوئیم تشبیہ برائے تفہیم مخاطبین است۔

> ومخاطبین وقت متعارف نماز آں جناب رامی شناختند، پس نسبت بایں شاں بوجہ احسن تفہیم متحقق شد۔ ودیگراں رابسماع از ایشاں ایں معنی واضح شد، وتفہیم متحقق شد۔ نظیرش آں کہ حضرت عائشہ دروقت معمول نمازِ عصر آں جناب فرمودہ است:كان يصلي العصر والشمس في حجرتها لم يظهر الفيء بعد. ومعلوم است کہ ایں بیان وتفسیر غیراز کسانے راکہ آں حجرۂ مبارکہ رادیدہ باشند، وبودن آفتاب رادراں حجرہ ظہورِ سایہ رادراں مقائسہ کردہ باشند، فائدہ نمی کند کذا ہذا۔ ونیز باید دانست کہ آں چہ درکلام امام واقع شدہ کہ: و من عجل العصر كان ما بين الظهر إلى العصر أقل مما بين العصر إلى المغرب، بظاہر مخدوش است: زیراکہ موافق قاعدہ ظلال انقضاے مثل وقتے می شود کہ ربع النہار باقی می ماند دراکثر بلدان۔ پس وقتین مساوی باشند، نہ زیادہ وکم۔ ومی تواں توجیہ کرد کہ مراد امام از ما بین الظہر، ما بین وقت المتعارف للصلاۃ است۔ یعنی از ابتداے وقت متاخر خصوصا در ایام صیف کہ ابراد آں مستحب است،والله أعلم. (معیار الحق)

اوروہ جوبہ نقل شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ، سے ذکر کیا ہے کہ:" اس حدیث سے تاخیر عصر کی افضلیت سمجھی جاتی ہے، نہ یہ کہ وقتِ عصر، مثلین کے بعد ہوتا ہے۔ اور یہ امر لفظ "صلاة العصر" سے مستفاد کیا ہے، جو حدیثِ مذکور میں اس طور پر واقع ہے: «ألا ! فأنتم الذين تعملون من صلاة العصر إلىٰ مغرب الشمس » "یعنی تم وہ لوگ ہو کہ تمھارے اعمال اس شخص کے اعمال کے مشابہ ہیں، جو نمازِ عصر سے غروب آفتاب تک عمل کرتا ہے"۔ تو یہ کلام اس امر کو چاہتا ہے کہ نمازِ عصر سے غروب تک بہ نسبت اس وقت کے قلیل ہو جو زوال سے نمازِ عصر تک ہے، اور اس بات کو نہیں چاہتا کہ وقت عصر بہ نسبت وقتِ ظہر کے قلیل ہو، اس لیے کہ ممکن ہے کہ وقتِ عصر بہ نسبت وقتِ ظہر زائد ہو، اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی نمازِ عصرِ معروف ایسے وقت میں ہو کہ اس سے لے کر غروب آفتاب تک کا زمانہ بہ نسبت ظہر کے قلیل ہو۔ البتہ اگر حدیث میں یوں ہوتا: "ألا فأنتم الذين تعملون ما بين وقت العصر إلى المغرب" تو اس بات پر دلالت کرتا کہ وقتِ ظہر کی بہ نسبت وقتِ عصر قلیل ہے،و إذ ليس فليس. اھ ترجمة كلامه ملخصاً".

اس میں یہ امر مسلّم ہے کہ جس وقت "صلاة العصر" سے، رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی متعارف نماز اور وقت مقرر میں نمازِ عصر مراد لی جائے۔ تو حدیث مذکور کی دلالت اسی پر ہے، جس کو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مصرح فرمایا، لیکن اگر لفظ "صلاة العصر" سے "وقت صلاة العصر" مراد ہو، تو حدیثِ مذکور سے استدلال اور دو مثل کا قول درست ہوگا، کما صرح به الشيخ عبدالعزيز. اور اگرچہ لفظ "صلاة العصر" سے یہ معنی مراد لینا حتماً اور یقینا متعیّن ومتیقن نہیں، لیکن ابو موسی اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دوسری روایت جس کو امام بخاری نے روایت کیا ہے، مدعاے مذکور پر برہان قاطع ہے، اور وہ یہ ہے:

"فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر، قالوا لك ما عملنا؛ فاستاجر قوما، فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس، فاستكملوا أجر الفريقين"[1].

"یعنی قوم ثانی نے کہ نصاریٰ کے اعمال اس کے مشابہ ہیں، نصف نہار سے نمازِ عصر کے وقت تک کام کیا، اور قوم ثالث نے کہ مسلمانوں کے اعمال اس کے مماثل ہیں، وقت نمازِ عصر سے غروب تک عمل کیا"۔

اس روایت پر نظر کرتے ہوئے بھی استدلال مذکور بتسلیم شاہ عبدالعزیز مرحوم صحیح ہوا۔ اور نیز روایت سابقہ میں جو لفظ "صلاة العصر" واقع ہے، اس کو "وقت صلاة العصر" پر محمول کرنا واجب ہوا۔

حاصل کلام یہ کہ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ کا قول لفظ "صلاة العصر" پر نظر کرتے ہوئے مسلّم ہے۔ لیکن حدیث ابو موسی اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نظر کرتے ہوئے ہرگز صحیح نہیں۔

{ جواب دوسرا یہ کہ اس حدیث اجارہ میں یہ نہیں کہا کہ ہر ایک فرقہ نے علاحدہ علاحدہ اپنے اپنے عمل کو زیادہ کہا ہے، بلکہ بظاہر الفاظ یہی معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریق نے مل کر کہا ہو کہ: ہم نے زیادہ عمل کیا ہے، پس زیادتی عمل فقط نصاریٰ کی عمل مسلمین سے ثابت نہ ہوئی، کہ وقت ان کے عمل کا، وقت عمل مسلمین سے زائد ہو۔ (معیار الحق) }

اور وہ جو مولف نے علامہ ابن حجر سے دوسرا جواب نقل کیا ہے کہ: "اس حدیث اجارہ میں یہ نہیں ہے کہ ہر ایک قوم نے علاحدہ یہ بات کہی، بلکہ ظاہراً یہ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں فریق نے مل کر بات کہی کہ ہم نے زیادہ عمل کیا، تو مسلمانوں سے نصاری کا زیادہ کام کرنا ثابت نہ ہوا، انتہیٰ"— یہ جواب قائل کے عدمِ تدبر پر دال ہے، اس لیے کہ اگر یہ بات دونوں فرقوں نے مل کر کہی تو پھر دونوں فرقوں کی بہ نسبت اقل عطا (قلت اجرت) کیوں کر صحیح ہوا؟ دونوں فرقوں نے تو مل کر دو قیراط پائے، اور مسلمانوں کو بھی دو قیراط ملے، اگر دونوں فرقے مجموعی طور پر یہ بات کہتے، تو چاہیے تھا کہ یوں کہتے: "نحن أكثر عملا، و عطاؤنا مساو" ان کا اپنے آپ کو عطا میں بہت کم کہنا اس بات پر صریح دال ہے کہ مسلمانوں کے بمقابل ہر ایک فرقے نے علاحدہ علاحدہ اپنے آپ کو أقل عطاء کہا ہے، تاکہ "أكثر عملا، و أقل عطاء" کے معنی درست ہوں۔

{ جواب تیسرا یہ کہ بباعث کثرت عمل یہود کے، بہ نسبت نصاریٰ کے احتمال ہے کہ در اصل زیادہ رکھنے والے اپنے عمل کو یہود ہوں اور نسبت ظاہری طرف دونوں کے مجازا ہو، از راہ تغلیب کے، اور بطور اطلاق عام اور ارادۂ خاص کے۔ (معیار الحق) }

اور تیسرے جواب میں جو احتمالِ تغلیب نکالا ہے، "یعنی در حقیقت مسلمانوں کے اعمال کی بہ نسبت یہود کے اعمال زیادہ تھے، لیکن بہ طور تغلیب نصاریٰ کے اعمال کو بھی زیادہ کہہ دیا"— باں کہ سیاق حدیث مومنین کے

(۱) صحيح البخاري، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: من أدرك ركعة من العصر، ج: ۱، ص: ۷۹، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

دونوں فرقوں کے اوپر اظہار فضل کے لیے ہے۔ اور تغلیب اس کے منافی ہے۔ یہ اہل علم کی شان نہیں کہ قرینۂ صارفہ عن الحقیقت کے بغیر مجاز اختیار کریں۔

جواب چوتھا یہ کہ ان لوگوں نے اپنے عمل کو زیادہ کہا ہے عمل سے مسلمانوں کے، اور عمل کے زیادہ ہونے سے زمانہ عمل کا زیادہ ہونا ضروری نہیں، کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ تھوڑے سے زمانہ میں مثلاً ایک دن میں کوئی اس قدر کام کرے کہ وہ کام اسی قدر دوسرے آدمی سے دودن میں ہو، اور یہ بات بہت موٹی ہے، اور قابل فہم لڑکوں تک کے ہے، اور یہی مراد ہے اس حدیث میں بحق عمل نصاریٰ کے، یعنی اگر نصاریٰ کو بھی زیادہ رکھنے والے اپنے عمل کو ٹھہرائیں تو معنی اس کے یہی ہیں کہ فقط عمل ان کا زیادہ ہے عمل سے مسلمین کے، نہ یہ کہ زمانہ ان کے عمل کا زیادہ ہے زمانہ عمل مسلمانوں کے سے، بہ تمسک دو وجہ کے: وجہ اول یہ کہ ارشاد کرتا ہے اللہ تعالیٰ: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ اِصۡرًا كَمَا حَمَلۡتَهٗ عَلَى الَّذِيۡنَ مِنۡ قَبۡلِنَا ﴾[البقرة: ۲۸۶] پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعمال پہلی امتوں کے کثیر تھے، اور شاق تو اس سبب سے عمل ان کا کثیر ہوا امت محمدیہ سے نسبت طول زمانہ کے۔ وجہ ثانی یہ کہ مدت عمل نصاریٰ کی نصف ہے مدت عمل سے مومنین کے۔ بحساب ان دونوں کے اس لیے کہ مدت عمل کو مومنین کے آج تک بارہ سو برس ہوئے اور مدت عمل نصاریٰ کی جو میعاد اس کی عیسیٰ علیہ السلام سے لے کر زمانہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک قریب چھ سو برس کے ہے، جیسا کہ روایت کی ہے بخاری نے سلمان سے کہ زمانہ فترت کا عیسیٰ علیہ السلام سے لے کر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک ۶۰۰ ؍ برس ہیں، اور خدا جانے کہ آئندہ اس امت کو کب تک بقا ہے؟ اور مدت نصاریٰ کی بہ نسبت مومنین کے کس قدر کم ہو جائے گی۔ پس کس طرح کہو گے کہ زمانہ عمل نصاریٰ کا زیادہ ہے عمل مومنین کے سے، تو کہ ظہر کا وقت عصر کے وقت سے بڑا ہو جائے۔ پس معلوم ہوا کہ نصاریٰ نے اگر اپنے عمل کو زیادہ کہا ہے، تو باعتبار شاق ہونے عمل کے جیسا کہ شاہد ہے اس پر قول اللہ تعالیٰ کا: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ ﴾ نہ باعتبار طول مدت عمل کے۔ تو نہ ثابت ہوا اس قول سے نصاریٰ کے، زائد ہونا وقت ظہر کا وقت عصر کے سے۔ فللہ الحمد۔ (معیار الحق)

چوتھے جواب میں مولف نے جو یہ کہا ہے کہ ”زیادت عمل سے زمانۂ عمل کا زیادہ ہونا لازم نہیں، کیوں کہ ممکن ہے کہ تھوڑے زمانے میں کوئی اس قدر کام کرے کہ دوسرا شخص زمانۂ کثیر میں اتنا کام نہ کر سکے، اور اعمالِ نصاریٰ میں یہی حال ہے، کہ ان کا عمل مسلمانوں کے عمل کی بہ نسبت زیادہ ہے، نہ یہ کہ ان کا زمانۂ عمل مسلمانوں کے زمانہ عمل کے بہ نسبت زیادہ ہے۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ ہم نے یہ بات تسلیم کی کہ زیادت عمل کے لیے زمانۂ عمل کا زیادہ ہونا لازم نہیں، لیکن ہم نے زیادت زمانہ، زیادت عمل کے سبب تو لازم نہیں کیا تھا، کہ ہم کو یہ عدمِ لزوم مضر ہو۔ ہمارا مقصود تو یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعمالِ نصاریٰ کو اس طور پر کثیر فرمایا جیسے کوئی شخص دوپہر سے عصر تک عمل کرے، اور مسلمانوں کے اعمال کو اس طور پر قلیل فرمایا جیسے کوئی شخص عصر سے مغرب تک کام کرے، یعنی نصاریٰ کے اعمال اتنے کثیر ہیں جیسے زوال سے عصر تک عمل کرنے والوں کا عمل، اور مسلمانوں کے اعمال اتنے قلیل ہیں جیسے عصر سے مغرب تک عمل کرنے والوں کا عمل۔ تو یہ کثرت وقلت کا بیان جس کا معیار زمانے کی کثرت وقلت کو قرار دیا،

زمانے کی کثرت وقلت کا اعتبار کیے بغیر ممکن نہیں۔ تو اگر چہ کثرتِ عمل، کثرتِ زمانہ کو لازم نہیں، لیکن کثرت کا وہ بیان جو بانطباقِ زمانہ کثیر اور بطور معیاریت زمانہ کثیر کے ہو، اور وہ بیانِ قلت جو زمانۂ قلیل کی معیاریت کے طرز پر ہو، یقینی طور پر زمانے کی کثرت وقلت کے اعتبار کا موجب ہوگا۔ و إلا فلا يصح الكلام. معترض نے صاحبِ ''اسرار'' کے استدلال میں غور وخوض نہ کیا، ورنہ ایسا جواب ناصواب جسے اصل کلام سے مس نہیں، ہرگزنہ دیتا۔ اس محل میں ناظر منصف سے امید انصاف وغور ہے تاکہ یہ امر واضح ہوجائے کہ حنفیہ کے دلائل کس قدر قوی اور دقیق ہیں، اور مخالفین کی نظر کس درجہ ضعیف وسرسری ہے۔

> دلیل ثالث: مولف کی یہ ہے کہ روایت ہے ابوذر سے، کہا: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن للظهر، فقال النبي ﷺ: أبرد، ثم أراد أن يؤذن، فقال له: أبرد، حتى ساوى الظل التلول، فقال النبي ﷺ: إن شدة الحر من فيح جهنم. رواه الشيخان. [بخاري: ٥٣٥، مسلم: ٦١٦]
> وجہ استدلال مولف نے دو بیان کی ہیں: ایک یہ ہے کہ سایہ ٹیلوں کا بعد ڈھل جانے بہت آفتاب کے ہوتا ہے۔ پس اقل یہ کہ ڈھلے بقدر چوتھائی حصہ آدھے دن کے۔ پس ہوگا اس وقت سایہ آدمی کا نصف قد۔ اور جب شروع ہوکر ظہور سایہ ٹیلوں کے برابر ہوگا تو ہوگا سایہ آدمی کا ڈیڑھ قد۔ پس جب ایسے وقت اذان ہوئی تو پھر نماز بوجہ مسنون سے اور نماز مسبوق سے دو مثل تک پہلے آخر ہونے وقت کے فراغت ہوگی۔ دوسری یہ کہ تجربہ کیا گیا، یعنی گولہ بناکر مثل ٹیلے کے زمین پر رکھا گیا تو جب سایہ کو ایک مثل دیکھ کر نماز پڑھی تو قریب دو مثل کے پہلے آخر وقت کے فراغت پائی۔ (معیار الحق)

تیسری دلیل:۔ صاحبِ تنویر کی یہ ہے کہ ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے: ''ہم ایک سفر میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، موذن نے ظہر کے اذان کا ارادہ کیا، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: وقت ٹھنڈا ہونے دے۔ موذن نے پھر ارادہ کیا۔ پھر اسی طرح فرمایا۔ موذن نے پھر ارادہ کیا۔ پھر اسی طور پر فرمایا، یہاں تک کہ ٹیلوں کا سایہ ٹیلوں کے برابر ہوگیا۔ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: گرمی کی شدت ہوائے جہنم سے ہے''، رواه البخاري[1]۔

اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ ''تل'' نیچے پھیلے ہوئے ٹیلے کو کہتے ہیں، اور اس کا سایہ زمین پر اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب ظہر کا اکثر وقت گذر جاتا ہے۔

قال النووي في ''شرحه لصحيح مسلم'':

---

(۱) و نصه: ''قال: كنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأراد المؤذن أن يؤذن للظهر، فقال النبي ﷺ: أبرد، ثم أراد أن يؤذن، فقال له: أبرد، حتى رأينا فيء التلول، فقال النبي ﷺ: إن شدة الحر من فيح جهنم...''
صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في السفر، ج: ١، ص: ٧٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

"و معنیٰ قوله: حتیٰ رأينا فيء التلول: أنه أخر تاخيراً كثيراً حتیٰ صار للتلول فيء، و التلول منبطحة غير منتصبة، و لا يصير له فيء في العادة إلا بعد زوال الشمس بكثير" اھ[1].

و قال في "مجمع البحار" ناقلا عن "النهاية":

"و هي منبطحة لا يظهر لها ظل إلا إذا ذهب أكثر وقت الظهر" اھ[2].

جب نووی کے کلام سے یہ معلوم ہوا کہ ٹیلوں کا سایہ اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب سورج خوب ڈھل جائے، اور ابن اثیر کے کلام سے یہ ظاہر ہوا کہ ٹیلوں کا سایہ اس وقت ہوتا ہے، جب ظہر کا اکثر وقت گزر جائے، دونوں کلاموں کا ماحصل ایک ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کثرت و قلت ایک امر اضافی ہے، تو سورج کا بہت زیادہ ڈھل جانا اور اکثر وقتِ ظہر کا گزر جانا، اس بات کو چاہتا ہے کہ زمانہ زوال اور وقتِ ظہر کے اجزا میں سے زیادہ گزر چکے ہوں، اور کچھ باقی ہوں، جس طرح کہا جائے "اکثر دن گزرے فلاں کام ہوا"۔ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ دن کے اکثر حصے گزر چکے تھے، تب وہ کام ہوا۔ اس محاورہ کے موافق زوال اور وقتِ ظہر میں سے نصف سے زیادہ گزر جائے، اور نصف سے کم باقی رہے، اس وقت ٹیلوں کے سایے کا ظاہر ہونا صادق ہو، یعنی ظہر کے ایک مثل فرض کرنے کی تقدیر پر سایۂ اصلی کے علاوہ سایۂ شے میں سے ایک مثل۔ سال کے بڑے دنوں میں ساون کے مہینے میں مثلاً سرزمین دہلی میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے تخریج کردہ جدول کے مطابق ظہر کا وقت ۸/ گھڑی ۴۹/ پل ہوتا ہے، اس لیے کہ اس جدول کے مطابق دوپہر کا وقت ۱۷/ گھڑی اور ۱۷/ پل ہے، اور ایک مثل پر سایۂ اصلی کے علاوہ کسی چیز کا سایہ ۸/ گھڑی، ۲۸/ پل دن باقی رہے پہنچتا ہے، تو شروع زوال سے ایک مثل تک ۸/ گھڑی ۴۹/ پل مقدار وقت ہوگی۔ تو امام نووی وغیرہ کے بیان کے مطابق اس ۸/ گھڑی ۴۹/ پل میں سے (جو ایک مثل کی تقدیر پر وقتِ ظہر قرار پایا ہے) اکثر گزر جائے، اور کم تر باقی رہے، اس وقت ٹیلوں کا سایہ ظاہر ہوتا ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، کہ جب ظہر کا اکثر وقت گزرنے کے بعد ٹیلوں کا سایہ ظاہر ہوا، تو ٹیلوں کے برابر اس کے بہت بعد ہوگا۔ اور شروع زوال سے لے کر اس وقت تک یقیناً نصف نہار کی چوتھائی سے زیادہ زمانہ ہوگا، تو وہ جو صاحبِ تنویر نے ٹیلوں کے ساتھ سایۂ شے کی مساوات کے وقت کو بطور تنزل نصف نہار کا چوتھائی قرار دیا ہے، مقابل پر احسان کیا

---

(۱) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب الصلاة، باب: استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر...إلخ، ج: ۱، ص: ۲۲٤، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) مجمع بحار الأنوار، ج:۱، ص: ۲٦۹، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

ہے، ورنہ بتقضاے حساب اور ائمۂ لغت و حدیث کے بیان کے مطابق تو یہ چاہیے کہ نصف نہار کی چوتھائی سے بہت زمانہ بعد ٹیلوں کا سایہ اس کے برابر ہوگا، کما شرحنا آنفاً — اور ہم نے جو ذکر کیا یہ بڑے دنوں میں مثلاً سر زمین دہلی کے حساب سے ذکر کیا۔ دیگر ایام کو اور دہلی کے علاوہ اور ممالک و بلاد کو اس پر قیاس کر لینا چاہیے، تو جب اکثر وقت ظہر گذرنے کے بعد رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اذان کا حکم فرمایا، اور اذان ایسے وقت میں مسنون ہے کہ اس کے بعد نمازی حوائج ضروریہ (مثلاً کھانا، پینا، یا پیشاب، پاخانہ وغیرہ) سے فارغ ہو کر غسل یا وضو کر کے شریک جماعت ہو جائے، اور اگر مسبوق ہو تو اپنی باقی ماندہ نماز وقت نماز میں ادا کر لے۔

روى الترمذي عن جابر، قال النبي ﷺ لبلال: « يا بِلَالُ! إِذَا أَذَّنْتَ فَتَرَسَّلْ فِيْ أَذَانِكَ، وَ إِذَا أَقَمْتَ فَاحْدُرْ، وَ اجْعَلْ بَيْنَ أَذَانِكَ وَ إِقَامَتِكَ قَدْرَ مَا يَفْرُغُ الْآكِلُ مِنْ أَكْلِهٖ، وَ الشَّارِبُ مِنْ شُرْبِهٖ، وَالْمُعْتَصِرُ إِذَا دَخَلَ لِقَضَاءِ حَاجَتِهٖ، وَ لَا تَقُوْمُوْا حَتّٰى تَرَوْنِيْ »، اھ [1].
والحديث مما صححه الحاكم[2].

اب محل غور ہے کہ اکثر وقت ظہر گزرنے کے بعد جب اذان ہو تو یہ تمام افعال، وقت ظہر باقی رہنے کے ساتھ ظنِ غالب کے اعتبار سے ہرگز نہ ہو سکیں گے، مگر اسی صورت میں کہ وقتِ ظہر کو بعد مثل کہیں۔ اس حدیث سے باعتبار ظن غالب اس بات پر دلالت ہوئی، کہ ظہر کا وقت مثل کے بعد شروع ہوتا ہے۔

> پس جواب اس کے استدلال واہی سے کیا دیں، کیوں کہ وہ مجرد ایک ابلہ فریبی ہے، اور دعوی بے دلیل۔ اس لیے کہ اولا دعوی یہ کیا کہ اقل یہ کہ ڈھلے دن بقدر چوتھائی آدھے دن کے، اور اس پر کوئی دلیل نہیں۔ پھر کہا کہ وقت ظہور سایہ ٹیلوں کے برابر ڈیڑھ قد سایہ آدمی کا ہوتا ہے، اور یہ محض غلط ہے، بلکہ ظہور سایہ ٹیلوں کا آدھے قد سایہ آنے کے پہلے بھی ہو جاتا ہے۔ اور مساوی ٹیلوں کے بھی اسی وقت ہو جاتا ہے، جب کہ سایہ ہر شے کا برابر ہوتا ہے۔ جس کو ارتفاع ٹیلے کی زمین سے پہچان ہو وہ جانتا ہے۔ (معیار الحق)

اب مولف معیار کا یہ کلام "ٹیلوں کا سایہ ظاہر ہونے کے لیے آدھے دن کا چوتھائی زمانہ قرار دینا بلا دلیل ہے" — ساقط ہوا؛ اس لیے کہ یہ امر مسلّم ہے کہ نصف نہار کی چوتھائی پر ٹیلوں کے سایہ کا ظہور ماننا، اس پر کوئی برہان نہیں۔ مولفِ تنویر نے بطور تنزل و تبرع بلا برہان یہ امر اختیار کیا تھا، دلیل تو اس پر ہے کہ نصف نہار کی چوتھائی سے زیادہ گزر جائے، اس وقت ٹیلوں کے سایہ کا ظہور ہو، چناں چہ "مجمع البحار" اور نووی شافعی کا کلامِ منقول اس پر دلالت واضحہ رکھتا ہے، لہذا مولفِ معیار نے جو یہ کہا "ظہور سایہ ٹیلوں کا آدھے قد سایہ آدمی سے پہلے ہو جاتا ہے۔ اور برابر ٹیلوں کے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ سایہ ہر شے کا برابر ہوتا ہے، انتہیٰ" — یہ کلام عقل و

(۱) جامع الترمذي، أبواب الصلاة، باب: ماجاء في الترسل في الأذان، ج: ۱، ص: ۲۷، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) "هذا حديث ليس في إسناده مطعون فيه غير عمرو بن فائد و الباقون شيوخ البصرة و هذه سنة غريبة لا أعرف لها إسنادا غير هذا و لم يخرجاه تعليق الذهبي في التلخيص: قال الدارقطني عمرو بن فائد متروك" / المستدرك للحاكم، فضل الصلوات الخمسة، ج:۱، ص: ۳۲۰، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

نقل کے مخالف ہے۔ مخالفِ عقل اس لیے کہ پھیلی ہوئی چیز اور کھڑی چیز کو ظہور سایہ میں یکساں قرار دینا عقلِ سلیم کے منافی ہے۔ اور مخالفِ نقل اس لیے کہ ابن اثیر اور نووی کے کلام سے واضح ہو چکا کہ ٹیلوں کے سایہ کا ظہور اکثر وقتِ ظہر گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ جب سایہ کا ظہور اکثر وقتِ ظہر کے بعد ہوگا، تو ٹیلوں کے ساتھ سایہ کی برابری اس کے بہت بعد ہوگی، كما لا يخفىٰ علىٰ من له أدنىٰ لب.

اس نقل وعقل کے مقابل یہ دعویٰ کرنا کہ: ”سایہ کا ظہور شے کے نصف قد سے پہلے اور مساوی ہر چیز کے سایہ کے مساوات کے وقت ہوتا ہے“ — مکابرہ محض ہے۔ لائقِ قبول فحول نہیں۔

پھر دعویٰ کرنا کہ نماز مسبوق کی اور امام کی، پہلے آخر وقت آنے کے، دو مثل کے قریب تک ہوتی ہے، یہ بھی غلط ہے اور دھوکا۔ وہاں مسبوق کون تھا جس کو شامل کیا ہے ایک حادثہ معینہ منقضیہ میں، مسبوق کا کیا ذکر؟ یہ تحدید آئندہ نمازوں کی تھی، کہ مسبوق کا وقت پیدا کیا؟ حکایت ماضی میں اس چیز کا جو ثابت نہ ہو ضم کرنا بڑی حماقت ہے۔ اور پھر دعویٰ دس رکعت ظہر سے فراغت ہونے کا قریب دو مثل کے بھی غلط ہے۔ کیوں کہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو تو بھی سوا مثل کے اندر اندر دس رکعت نماز سے فراغت ہوتی ہے۔ ایسا ہی دعویٰ اس کا اپنے تجربہ میں کہ جب کہ ایک مثل ٹیلہ کے، نمازیں شروع ہوئیں تو قریب دو مثل کے فراغت پائی، بھی غلط ہے۔ اور فراغت دس رکعت ظہر سے بوجہ مسنون سوا مثل کے اندر حاصل ہو سکتی ہے۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا کہ: ”اس جگہ احتمال وقت کا واسطے نماز مسبوق کے نکالنا غلط ہے، اس لیے کہ وہاں مسبوق کون تھا؟ امر ماضی میں مسبوق کے لیے وقت نکالنا غلط ہے، انتہیٰ“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے مقصود مسبوق کے لیے زمانۂ ماضی میں وقت کا اثبات نہیں، اور نہ یہ مقصود ہے کہ وہاں پر قطعاً کوئی مسبوق بھی تھا، بلکہ اس سے مقصود یہ ہے کہ جس وقت رسول اللہ ﷺ نے اذان کہلائی تو بعد اذان اتنا وقت ضرور ہونا چاہیے کہ نماز میں حوائج ضروریہ سے فارغ ہو کر طہارت صغریٰ یا کبریٰ (وضو یا غسل) کر کے شریک جماعت ہو۔ یا منفرداً نماز ادا کر سکے، اور شریک جماعت ہونے والوں میں کوئی مدرک اور کوئی مسبوق ہوا کرتا ہے، تو حضرت رسول اللہ ﷺ نے جو اذان ظہر بتاخیر کہلوائی، تو اس امر کی رعایت فرمائی کہ اذان کے بعد مذکورہ اشخاص کے لیے وقت کی وسعت کفایت کرے؟ یا نہ فرمائی؟ اگر آپ نے اس کی رعایت نہ فرمائی، تو یہ امر شانِ نبوی ﷺ سے بہت بعید ہے، اس لیے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ احکام کا بیان فرمانے والے ہیں، ایسے وقت میں باختیار، اذان میں اتنی تاخیر کیوں فرماتے کہ مسبوق وغیرہ نماز باجماعت نہ پا سکتے؟ اور اگر رعایت فرمائی تو ضروری ہے کہ اذان کے بعد وقت میں امور مذکورہ کی گنجائش ہوگی۔ اور ظہر کا وقت مسبوق وغیرہ کی نماز کی انتہا تک ہوگا۔ تو اس لحاظ و مراعات میں مسبوق کا موجود ہونا ضروری ہے۔

اور اسی طرح مولفِ معیار کا یہ کہنا: ’’دعوی دس رکعت ظہر سے فراغت ہونے کا بیچ قریب دو مثل کے بھی غلط ہے، کیوں کہ اگر بالفرض بعد ایک مثل کے نماز شروع ہو، تو سوا مثل کے اندر اندر دس رکعت سے فراغت ہو سکتی ہے، انتہیٰ‘‘ — بھی ساقط ہے، اس لیے کہ مولفِ تنویر نے دس رکعت ظہر صرف سایہ کے دو مثل پہنچنے تک میں ادا ہونے کا قول نہیں کیا ہے، بلکہ یہ کہا ہے کہ مثلاً جس وقت بمقدار ڈیڑھ قد اذانِ ظہر ہوئی، اور اذان کے بعد وقت میں سنت، فرض اور نماز مسبوق کی گنجائش ضروری ہے۔ یعنی اذان کے بعد سنت کے موافق یہ امر ہے کہ نماز کا اتنا وقت باقی ہو کہ نمازی حوائج ضروریہ اور طہارت صغریٰ یا کبریٰ سے فارغ ہو کر نماز باجماعت مع سنت ادا کر سکے۔ اور اگر بالفرض کوئی مسبوق ہو تو وہ بھی وقت میں نماز پوری کر لے۔ یہ سب امور بہ غلبۂ ظن سایہ کے دو مثل پہنچنے تک ہوں گے۔ تو یہاں پر صرف دس رکعت پر تغلیط کی تفریع کرنا بہت عجیب ہے۔

اور وہ جو مولفِ تنویر الحق نے لکھا ہے کہ: ’’اس طور پر تجربہ کیا گیا کہ مٹی کے ایک گولے کے دو ٹکڑے کر کے ایک ٹکڑا چوڑی طرف سے جب زمین پر رکھا گیا، تو جب اس کا سایہ اس ٹکڑے کے برابر ہوا، اس کے بعد نمازِ ظہر شروع کی گئی، اور وقت کے تمام ہونے کے قبل مکمل کی گئی تو وقت نماز کی تکمیل تک شے کا سایہ دو مثل شے کو پہنچا، اھ مع بعض الإيضاح‘‘.

یہ تجربہ جو بدیہیات میں داخل ہے، اسے محض ظن و خیال سے مولفِ معیار کا غلط کہنا ہرگز لائق توجہ و اعتبار نہیں، کما لا يخفى.

ایک رات میں ہزار رکعت نماز پڑھنا ممکن ہے؟

جناب مولف صاحب سے تعجب ہے کہ امام صاحب کی مدح میں کہہ چکے ہیں کہ وہ ہر شب میں ہزار رکعت پڑھتے تھے۔ جس کے بحساب گھنٹوں کے بعد وضع کرنے چار گھنٹہ کے فی گھنٹہ ایک سو پچیس رکعت ہوتے ہیں، جیسا کہ باب اول کے رد میں گزرا، اور اپنی دس رکعت ظہر سے اتنے وقت میں فراغت ہونی بیان کرتے ہیں کہ ایک مثل ٹیلوں سے قریب دو مثل کے سایہ گزر گیا تھا۔ سوچنے کا مقام ہے۔ تو اس کے استدلال تو بالکل واہی ہوئے۔ اور اس حدیث کی ہر گز دو مثل پر دلالت نہیں۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار نے کہا: ’’امام ابو حنیفہ کی مدح میں تو ایک گھنٹے میں سَوا سَو رکعت پڑھنا نقل کیا، اور اپنی دس رکعت میں اتنے وقت میں فراغت بیان کرتے ہیں کہ سایہ ایک مثل سے دو مثل تک پہنچ جائے، اھ ملخصاً‘‘

اس کا جواب یہ ہے کہ مولفِ تنویر نے ایک گھنٹے میں امام کا سوا سو رکعت پڑھنا اصلاً نقل نہیں کیا، البتہ ثقاتِ اہلِ تاریخ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ’’امام ابو حنیفہ ہر شب میں ہزار رکعت نماز پڑھتے تھے‘‘ پھر مولفِ معیار

نے اس طور پر اس کی تردید کی کہ شب کو بارہ گھنٹے قرار دے کر اس میں سے تین گھنٹے طہارت اور کھانے وغیرہ کے لیے، اور ایک گھنٹہ آمد فجر کے لیے، جس میں نوافل ممنوع ہیں، الگ کیا۔ باقی رہے آٹھ گھنٹے، اس پر دس سو رکعت کو تقسیم کیا تو فی گھنٹہ سوا سو رکعت ہوئی۔ ایک گھنٹے میں یہ سوا سو رکعت ادا کرنا مولفِ معیار کے ظن و تخمین کے موافق ہے، نہ کہ یہ مولفِ تنویر سے منقول ہے، بلکہ حق یہ ہے کہ طہارت وغیرہ کے لیے رات میں سے چار گھنٹوں کو الگ کرنا صحیح نہیں، اس لیے کہ عابد قائم اللیل کو شب میں کھانا و طہارت وغیرہ کیا ضروری ہے؟ ممکن ہے کہ قبل غروب، طہارت وغیرہ سے فارغ ہو جائے، اور غروب آفتاب کے بعد بقدر حاجت، چند لقمہ کھا کر قیام میں مشغول ہو جائے۔ اس کھانے میں ایک گھنٹے کا آٹھواں حصہ بھی کافی ہے، چہ جائے کہ تین گھنٹے! اور آخر شب سے جو ایک گھنٹے کو الگ کیا ہے کہ اس میں نوافل جائز نہیں، یہ بھی غلط ہے۔ طلوع صبح صادق تک نوافل جائز ہیں، کما لا یخفی علیٰ من له أدنیٰ مس بالفقه و الحدیث. توجب مولفِ معیار کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، تو چاہیے کہ ہزار رکعت کو شب کے بارہ گھنٹے سے کچھ کم پر تقسیم کریں، اس لحاظ سے فی گھنٹہ، ۸۰/ رکعت سے کچھ زیادہ بنتی ہیں، نہ کہ سوا سو۔ اور مثلاً ایک گھنٹے میں تقریباً چوراسی رکعت نماز پڑھنا اگر باختصار ارکان ہو، تو چنداں بعید نہیں۔

علاوہ ازیں مدح امام میں جو ہر شب ہزار رکعت پڑھنا نقل کیا ہے، اس سے یہ لازم نہیں کہ ہر شخص امام کی طرح ہزار رکعت پڑھ سکے۔ ممکن ہے کہ امام کا پڑھنا خرق عادت کے طور پر ہو۔

اور نیز یہ کہ مولفِ تنویر نے دس رکعت ادا کرنے میں دو مثل سائے کے پہنچنے کا قول نہیں کیا ہے، کما مر. بلکہ یہ کہا ہے کہ جب اذان ظہر ایک مثل پر ہو، اور اس کے بعد نمازی حوائج ضروریہ (بول و براز وغیرہ) سے فارغ ہو کر طہارت غسل یا وضو کر کے بوجہ مسنون دس رکعت نماز ادا کرے، اور اگر کوئی مسبوق شریک جماعت ہو، تو وہ بھی اپنی دس رکعت پڑھ سکے، اور ہنوز وقتِ ظہر باقی ہو۔ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ ظہر کا وقت دو مثل تک ہو۔ مولفِ معیار نے ان تمام امور کو چھوڑ کر صرف دس رکعت میں سایہ کا مثلین تک پہنچنا، صاحبِ تنویر کی طرف منسوب کیا، اور اس پر ان کو "واہی" اور "احمق" کہا، یہ امر اہل علم و دیانت کے طریقے کے سراسر مخالف ہے۔

> ہاں البتہ ظاہر حدیث سے بادی الرای میں اس قدر سمجھا جاتا ہے کہ پڑھنا ظہر کا بعد ایک مثل کے اس حادثہ سفر میں آں حضرت ﷺ سے صادر ہوا ہے، اور اس سے یہ شبہہ گزرتا ہے کہ وقت ہر ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے۔ پس جواب اس کے تین ہیں: اول یہ کہ مساوی کہنا راوی کا سایہ ٹیلوں کو، ظاہر ہے کہ تخمیناً اور تقریباً ہے، نہ بایں طور کہ گز رکھ کر ناپ لیا تھا۔
> (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ”البتہ اس حدیث سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حادثۂ سفر میں رسول اللہ ﷺ سے ایک مثل کے بعد نمازِ ظہر کا پڑھنا صادر ہوا، اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی رہتا ہے، انتہی“ — سچ کہا ہے۔ بلکہ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس حادثہ میں اذان ظہر ایک مثل کے بعد ہوئی تھی، کما مر تفصیله.

اور وہ جو اس کے جواب اول میں کہا ہے: ”ٹیلوں کا سایہ اس کے برابر ہو گیا تھا، اس وقت اذان ہوئی تو یہ مساوات تقریبا ہے نہ تحقیقاً۔ اور علی التسلیم پھر یہ مساوات مع سایۂ اصلی ہے، نہ سوا سایۂ اصلی کے۔ اور جس وقت ٹیلوں کا سایہ مع سایۂ اصلی، ٹیلوں کے مساوی ہوا، تو کچھ مقدار سایۂ اصلی کی ہوگی، اور کچھ اس پر زیادہ ہو کر مساوات پر پہنچا ہوگا، تو جتنی مقدار سایۂ اصلی کی ہوگی، اس میں ظہر کا ادا کرنا ہو سکتا ہے، اور سایۂ اصلی کے علاوہ مثل تک اتمام سے قبل نمازِ ظہر ادا ہو چکے گی، اھ بحاصله“ — کلام بے حاصل ہے، اس لیے کہ **اولاً:** تو مساوات کو تقریب اور تخمین پر حمل کرنا جائز نہیں، کیوں کہ معنی مجازی اختیار کرنے کے لیے ایسا قرینہ ضروری ہے، جو حقیقت سے پھیرے۔ ساتھ ہی معنی حقیقی کا عدمِ امکان بھی واجب ہے، اور اس محل میں اس معنیٔ مجازی کے اوپر نہ کوئی قرینہ ہے اور نہ معنیٔ حقیقی مراد لینا ممتنع و محال، اس لیے کہ ممکن ہے کہ مساوات کے ناقلین صحابہ نے سایہ کی پیمائش کر کے یہ حکم کیا ہو، یا ان کو اپنی بصیرت یا مہارت سے پیمائش کیے بغیر ٹیلوں کے ساتھ سایۂ اصلی کی مساوات حقیقی معلوم ہو گئی ہو۔

ثانیاً: یہ کہ ہم نے تسلیم کیا کہ مساوات تقریباً و تخمیناً تھی، لیکن اس سے قائل کو کیا نفع! اگر نفع یہ ہے کہ جب مساوات حقیقی ثابت نہ ہوئی تو احتمال ہے کہ سایہ، مساوات سے کم ہو، اور کمی کی اس مقدار میں نمازِ ظہر ادا ہو جائے گی۔ تو ہم کہیں گے کہ جس طرح مساوات تقریبی ٹیلوں سے سایہ کی کمی کی محتمل ہے، اسی طرح ٹیلوں سے سایہ کی زیادتی کی محتمل ہے، لہٰذا کمی کا احتمال متعیّن نہیں ہے، کہ اس میں یقینی طور پر ادائے ظہر کا قول کر لو — علاوہ ازیں اس مقدار کمی میں اس قدر وسعت کہاں کہ اس میں نمازی حوائج ضروریہ سے فارغ ہو کر طہارت بجا لا کر، بقدر بیس رکعت نماز کا وقت پائے۔

> اسی واسطے صحیح مسلم اور ابوداؤد کی روایت میں مساوات کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اتنا ہی ہے کہ: حتی رأینا فيء التلول. اور صحیح بخاری میں بھی تین مقام میں بلا ذکر مساوات ہے۔ دو جگہ کتاب المواقیت میں ہے: حتی رأینا فيء التلول. اور ایک جگہ بدأ الخلق میں ہے: حتی فاء الفيء. اور راوی نے اس کی تفسیر کی: یعني التلول یعني وقع الظل تحت التلول، کذا في الکرماني وغیره.
>
> خلاصہ ان عبارتوں کا یہ ہے: یعنی ظاہر ہوا سایہ نیچے ٹیلے کے اور دیکھا ہم نے سایہ ٹیلوں کا، اور وہ تخمینا برابر ہونا پھر بھی مع سایہ اصلی کے ہے، نہ اس طرح سے کہ سایہ اصلی الگ کر کے مساوی کہا ہے، و هذا لا یخفی علی من له أدنی عقل. تو در اصل اس وقت سایہ ٹیلوں کا بعد نکالنے سایہ اصلی کے تخمینا آدھی مثل کے ہوگا، یا کچھ زیادہ۔ اور مثل کے ختم ہونے میں اتنی دیر ہوگی کہ بخوبی نماز سے فارغ ہوئے ہوں گے۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: "ابوداؤد، مسلم اور بخاری کی بعض روایات میں ذکر مساوات نہیں ہے، انتہی[1]" — اس کو تسلیم کیا کہ بعض روایاتِ بخاری وغیرہ میں مساوات کا ذکر ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جن روایاتِ بخاری وغیرہ میں مساوات کا ذکر ہے، وہاں پر مساوات کو تقریب پر محمول کرو۔ اور جب نووی اور مجمع البحار کے کلام سے یہ امر واضح ہو گیا کہ ٹیلوں کے سایہ کا ظہور اکثر وقتِ ظہر کے گزرنے کے بعد ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ جب سایہ کا ظہور اکثر وقتِ ظہر کے گزرنے کے بعد ہوگا، تو ٹیلوں کے ساتھ سایہ کی مساوات اس سے بہت بعد ہوگی، تو ٹیلوں کے ساتھ سایہ کی مساوات نصف مثل یا کچھ زائد پر قرار دینا کیوں کر صحیح ہوگا؟ یعنی بالفرض اگر ظہر کا وقت سایۂ اصلی کے علاوہ ایک مثل سایہ کے ساتھ قرار دیا جائے تو چاہیے کہ نصف مثل سے زیادہ گزرنے کے بعد ٹیلوں کا سایہ ظاہر ہو، اور ایک مثل کے بعد ٹیلوں کے مساوی ہو، کما مر غیر مرة. تو آدھے مثل پر وقت مساوات کا قول کرنا نووی وغیرہ کے بیان کے صریح مخالف ہے، اور محض ظن وخیال پر مبنی ہے۔

{ دوسرا جواب یہ کہ مساوات سایہ کے ٹیلوں سے مقدار میں مراد نہ ہو، بلکہ ظہور میں یعنی پہلے سایہ جانب مشرقی معدوم تھا، اور مساوات نہ تھی ٹیلوں سے؛ کیوں کہ وہ موجود نہیں۔ اور وقت اذان کے سایہ جانب مشرقی بھی ظاہر ہو گیا۔ پس برابر ہو گیا ٹیلوں کے ظاہر ہونے میں اور موجود ہونے میں، نہ مقدار میں۔ جیسا کہ کہا فتح الباری میں: و یحتمل أن یراد بهذه المساواة ظهور الظل بجنب التل بعد أن لم یکن ظاهرا، فساواها في الظهور لا في المقدار، اه. و هکذا في المحلی۔ }

اور وہ جو جواب ثانی میں ابن حجر سے نقل کیا ہے: "ٹیلوں کا سایہ ظاہر ہو گیا، یعنی نفس ظہور (کہ مساوات سے یہی مراد ہے) میں ٹیلے اور سایہ برابر ہو گئے جانب شرقی میں، انتہی[1]"۔

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ سایہ کو محض ظاہر ہونے میں ٹیلوں کے مساوی نہیں کہتے، مساوات کا یہ بیان تو امتدادِ وقت کے بیان کے لیے ہوتا ہے۔ تو سایہ کو نفس ظہور میں مساوی کہنا خلاف محاورہ ہے۔

ثانیاً: یہ کہ یہ توجیہ اس ابراد کے منافی ہے، جس کا رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے تین مرتبہ تک امر فرمایا، اور ہر مرتبہ سے دوسری مرتبہ تک موذن نے حکم رسالت کے موافق کچھ تاخیر کی، تو اس تین مرتبے کی تاخیر اور ابراد کے حکم کے بعد سایہ، ٹیلوں کے مساوی ہوا تھا۔ اب اس مساوات کو اگر نفسِ ظہورِ سایہ پر محمول کرو تو لازم آتا ہے کہ ٹیلوں کے سایہ کے معدوم ہونے کے وقت اذان کا ارادہ کیا ہوگا، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جانب شرقی میں ٹیلوں کے سایہ کے معدوم ہونے کے وقت، ظہر کا وقت اصلاً نہیں ہوتا، کما لا یخفی علی الماهرین. تو اس صورت میں چاہیے تھا کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم یہ فرماتے کہ ابھی وقتِ ظہر نہیں ہوا، ابراد کا حکم کیوں فرماتے۔ اور اس سے قطعِ

نظر محض ٹیلوں کے سایہ کے ظہور سے ابرادِ مذکور ہرگز نہیں ہوتا، خصوصاً مولفِ معیار کے التزام کی تقدیر پر کہ اس کا قول یہ ہے: ”جب سایہ سب اشیا کا اس کے مساوی ہوتا، اسی وقت سایہ ٹیلوں کا مساوی ٹیلوں کے ہوتا ہے“ تو اس تقدیر پر ٹیلوں کے سایہ کا ظہور اسی وقت ہوگا جس وقت اور اشیا کا سایہ ظاہر ہوگا۔ اور بلند چیزوں کے سایہ کے ظہور کے وقت ابراد ہرگز نہیں ہوتا۔

ثالثا: یہ کہ اس بات پر تمھارا استدلال کہ ایک مثل کے بعد عصر کا وقت ہو جاتا ہے، جو احادیث نسائی کے اس جملہ کے ساتھ واقع ہوا ہے ”والعصر حين صار فيء كل شيء مثله“۔ اس کے **جواب** میں ہم کہیں گے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر چیز کافیٔ، ظہور میں اس کے مثل ہوا، یعنی جس وقت شے کا سایہ ظاہر ہوا، اس وقت نمازِ عصر پڑھی اور نیز جس طرح تم نے ٹیلوں کے ساتھ سایہ کی مساوات کو مع سایۂ اصلی مراد لیا ہے، اسی طرح حدیث نسائی کے اس جملہ میں ہم کہتے ہیں کہ ہر چیز کا ایک مثل سایہ، سایۂ اصلی کے ساتھ ہے، تو اس امر کے تسلیم کرنے کی تقدیر پر کہ شے کے ساتھ سایہ کی مثلیت مقدار میں ہے، لازم آتا ہے کہ نمازِ عصر، وقتِ ظہر میں واقع ہو، اس لیے کہ تمھارے نزدیک وقتِ ظہر سایۂ اصلی کے علاوہ ایک مثل تک رہتا ہے۔ اور یہاں پر سایۂ اصلی کے ساتھ ایک مثل پر نمازِ عصر کا پڑھنا لازم آیا، تو نمازِ عصر کی ابتدا اس وقت ہوگی، جب کہ بمقدار سایۂ اصلی، سایہ ایک مثل سے کم ہو، و هو بعينه وقت الظهر كما مر، فتدبر. تو اس حدیث میں جو جواب تمھاری طرف سے ہوگا وہی جواب ہماری طرف سے سمجھو۔

> تیسرا جواب یہ کہ یہ تاخیر آں حضرت سے سفر میں واقع ہوئی ہے، پس شاید کہ آں حضرت نے اس ارادہ سے تاخیر کی ہو کہ ظہر کو عصر سے جمع کر کے پڑھیں گے، جیسا کہ اور سفروں میں جمع کرنا دو نمازوں کا آں حضرت سے ثابت ہے۔ چناں چہ عن قریب ثابت کیا جائے گا۔ پس سفر کے وقت پر حضر کے وقت کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ یہ جواب بھی ابن حجر نے دیا ہے، جیسا کہ کہا فتح الباری میں: و يقال: قد كان في السفر فلعله أخر الظهر حتى يجمعها مع العصر، اھ. و هكذا نقله في المحلى الحنفي على وجه القبول، والتسليم. (معیار الحق)

اور وہ جو جواب ثالث میں کہا ہے: ”یہ تاخیر سفر میں تھی، شاید کہ جمع عصر و ظہر کے واسطے تاخیر کی ہو؛ تو حضر کو اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں، اھ ملخصاً“۔

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ نصوص شرع میں جب تک کوئی داعیِ تخصیص نہ ہو، اس کو مورد کے ساتھ خاص نہیں کرسکتے، كما في عامة كتب الأصول: إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، اور یہاں پر کوئی موجبِ تخصیص نہیں، لہٰذا احتمال مذکور غیر مفید ہے۔

ثانیاً: یہ کہ تم نے جس جمع کے احتمال پر تاخیر مذکور کی بنا کی ہے، ہمارے نزدیک وہ جمع ثابت نہیں ہے۔ البتہ ہم جمعِ صوری کا قول کرتے ہیں، اور وہ تمھارے لیے مفید نہیں بلکہ مضر ہے۔

حاصل کلام یہ کہ مولف کی ان توجیہات کا ضعف بلکہ لغو ہونا، عاقل منصف پر مخفی نہیں۔ اور حدیثِ مذکور مابعد مثل تک وقتِ ظہر کے اثبات کے لیے دلیل اقویٰ ہے۔

{ قلت: منشا تاویلات کا یہی ہے کہ احادیث صحیحہ جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد ایک مثل کے وقت ظہر کا نہیں رہتا ہے، ثابت ہیں، پس جمعا بین الأدلة یہ تاویلیں حقہ کی گئیں۔ (معیار الحق) }

اور وہ جو کہا ہے کہ: "منشا ان توجیہات کا یہ ہے کہ جب احادیث یک مثلی سے وقتِ ظہر کا بعد ایک مثل کے نہ رہنا ثابت ہوا، اب یہ حدیث جو اس کے خلاف ہے، واسطے جمع بین الادلہ کے ماؤل ہوگی، انتہیٰ"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب احادیث مذکورہ سے ایک مثل ہی تک وقتِ ظہر کا ثبوت نہ ہوا، اور وجوہ استدلال مقدوح اور ناقابل قبول ہوگئے، کما مر مفصلاً۔ تو ان تاویلات واہیہ کا منشا اصلاً باقی نہ رہا۔

علاوہ ازیں اگر بالفرض احادیث مذکورہ سے یہ امر ثابت ہوتا جب بھی ایسی توجیہات ضعیفہ اور وجوہ متکلفہ سے جمع بین الادلہ ہر گز جائز نہیں ہے، کما مر مفصلاً فتذکر.

{ دلیل رابع مولف کی یہ کہ حدیث میں بریدہ کے واقع ہے: فلما کان الیوم الثاني أمره، فأبرد بالظهر، فأبرد بها، فأنعم أن یبرد بها، رواه مسلم في تمام الحدیث، اور روایت میں ابو موسیٰ کے یوں وارد ہے: ثم أخر الظهر حتی کان قریبا من وقت العصر بالأمس، رواه مسلم. وجہ استدلال یہ بیان کی ہے کہ نماز دوسرے دن بہت ٹھنڈی کرکے پڑھی تھی بایں طور کہ قریب تھا آخر اس کا ابتداوقت پہلے دن کی عصر کے۔ اور پہلے دن کی عصر اس وقت پڑھی تھی کہ آفتاب اونچا اور سفید تھا، اور اس وقت پانچ گھڑی دن تھا، اور دوسرا یہ کہ لفظ فأنعم أن یبرد کا اول خود دلالت کرتا ہے دو مثل پر، اور اگر مجمل کہو تو بیان کر دیا ہے اس کو حدیث ابی سعید کی نے، جو اوپر گزری۔ (معیار الحق) }

چوتھی دلیل:۔۔۔ مولفِ تنویر کی یہ ہے کہ حدیث ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو سوالِ سائل کے جواب میں اوقاتِ نماز کے سلسلے میں وارد ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نمازِ عصر چار، پانچ گھڑی دن باقی رہتے ادا فرمائی تھی، اور وہ وقت سایہ کا مثلین تک پہنچنے کا ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دوسرے روز نمازِ ظہر اس وقت میں پڑھی جس وقت میں پہلے دن نمازِ عصر پڑھی تھی، اور پہلے دن نمازِ عصر اس وقت ادا فرمائی تھی، جب کہ آفتاب بلند، سفید اور صاف تھا۔ اور اگرچہ آفتاب دو تین گھڑی دن چڑھے سے، دو تین گھڑی دن رہے تک ان اوصاف سے متّصف ہوتا ہے، مگر باعتبار محاورہ بیان اندازہ کے لیے دو پہر، یا

پہر، یا ڈیڑھ پہر میں یہ نہیں کہا جاتا کہ آفتاب بلند اور صاف تھا، بلکہ اس جگہ کہتے ہیں جہاں آفتاب کی پستی، زردی اور کدورت کا احتمال اس کے قریب ہو۔ اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ احادیث شریفہ میں کسی جگہ اس طور پر وقتِ ظہر بیان نہیں کیا گیا، جب کہ یہ اوصاف اس وقت آفتاب میں بطور کامل ہوتے ہیں، اور وقتِ عصر میں یہ طرز بیان آتا ہے؛ کیوں کہ وقت عصر میں پستی وغیرہ کا احتمال قریب ہوتا ہے، لہذا امتیاز کے لیے وقت کا اندازہ اس طور پر کیا گیا۔ اسی محاورے پر بنا کرتے ہوئے مولفِ تنویر الحق نے کہا کہ: "اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نمازِ عصر پانچ یا چار گھڑی دن رہے ادا کی تھی، اور یہ وقت سایہ کا مثلین تک پہنچنے کا ہے"۔

> اقول: وہ حدیث یہ ہے کہ کہا ابو سعید خدری نے: أذن مؤذن النبي ﷺ للظهر، فقال: أبرد، أبرد، أو قال: انتظر، انتظر، فإن شدة الحر من فيح جهنم، فإذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة، رواه الطحاوي وغيره. پس ہر چند کہ جواب اس کا یہی تھا کہ کچھ نہ بولتے۔ ع آنست جوابش کہ جوابش نہ دہی۔
> لیکن تاہم واسطے دفع اشتباہ بعضے ناواقفوں کے کہا جاتا ہے کہ اس حدیث سے دو مثل تو کیا، ایک مثل سے تجاوز کی بو بھی نہیں آتی ہے۔ اور آج تک کسی حنفی نے بھی نہیں کہا کہ: فأنعم أن يبرد بها (جس کے یہ معنی ہیں کہ خوب ٹھنڈا کیا) سے اس ظہر کو دو مثل تک ٹھنڈا کرنا مراد ہے۔ اور یہ استنباط اس مولف نے ہی اختراع کیا ہے۔ بریں عقل و دانش بباید گریست۔ (معیار الحق)

مولفِ تنویر کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث بیان ابراد میں جو یہ جملہ ہے: "فأنعم أن يبرد بها" یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد ہوتا ہے، اس لیے کہ ٹھنڈا وقت، اچھی طرح ٹھنڈا، گرم ممالک میں ایک مثل تک ہرگز نہیں ہوتا، اور یہ امر تجربہ پر مبنی ہے۔ اور نیز حدیث ابی سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں جو تاکیدِ ابراد اور تاکیدِ انتظار مذکور ہے، اس کی موید ہے، پس مولفِ معیار نے جو یہ کہا کہ: "اس حدیث سے تو ایک مثل پر بھی نماز پڑھنا معلوم نہیں ہوتا، دو مثل کجا؟ اور "أنعم أن يبرد بها" کا یہ معنی کہ "دو مثل تک ابراد کیا" کسی حنفی نے نہیں کیا۔ یہ مولف کا اختراع ہے، انتہیٰ" ـــ ساقط ہوا، اس لیے کہ جن ممالک میں خوب ٹھنڈا وقت دو مثل پر ہوگا، تو وہاں پر "أنعم أن يبرد بها" کا مصداق دو مثل ہوگا، اور ملک حجاز میں حد درجہ حرارت ہوتی ہے، خوب ٹھنڈا وقت ایک مثل تک ہرگز نہیں ہوتا، اس کا بارہا تجربہ کیا گیا ہے۔ اس امر بدیہی کے منکر کو چاہیے کہ وہاں پر جاکر تجربہ کرلے، اور بالفرض کسی حنفی نے اس طرح استدلال نہیں کیا تو کیا حرج ہے! حدیث سے صحتِ استدلال چاہیے۔

> غور کرو کہ خوب ٹھنڈا کرنے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ایک مثل سے باہر نکل جائے۔ اور جو دو وجہ استدلال کی مولف نے بیان کی ہیں، وہ بالکل واہی اور پوچ ہیں۔ وجہ اول اس لیے کہ عصر پہلے دن کی آں حضرت نے ایک مثل پر پڑھی تھی، جس کو مولف کہتا ہے کہ پانچ گھڑی دن رہے پڑھی تھی، اور پھر ظہر دوسرے دن کی اس پانچ گھڑی دن رہے کے قریب کہتا ہے۔ اور دلیل اس پانچ گھڑی کی مقدار پر اس کو ٹھہراتا ہے کہ آفتاب اس وقت بلند اور سفید خالص تھا، اور اتنا نہیں جانتا کہ پہر ڈیڑھ پہر دن رہے بھی آفتاب سفید اور بلند ہوتا ہے! شاید اس کے نزدیک پہر ڈیڑھ پہر دن رہے آفتاب نیچا اور زرد ہوتا ہوگا، اور پانچ گھڑی دن رہے بلند اور سفید ہو جاتا ہوگا! یہ باتیں سوائے باولوں (پاگلوں) کے کسی سے صادر نہیں ہوتیں۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار "ابطال وجہ اول" میں کہتا ہے: "رسول اللہ ﷺ نے نمازِ عصر پہلے دن ایک مثل پر پڑھی تھی" — غلط ہے، اس لیے کہ حدیث میں تو وقتِ عصر کا بیان اس طور پر ہے کہ جس وقت آفتاب بلند، سفید اور صاف تھا، اس وقت نمازِ عصر پڑھی تھی۔ ایک مثل پر اس کی دلالت کہاں ہے؟

اور یہ جو کہا ہے کہ: "پہر ڈیڑھ پہر دن رہے بھی آفتاب ان صفات سے متّصف ہوتا ہے" — اس کا جواب گزر چکا کہ اگرچہ اس وقت آفتاب ان صفات سے متّصف ہوتا ہے، لیکن اس وقت ان اوصاف کے ساتھ مقدارِ وقت کی تعیین نہیں کی جاتی۔ مولفِ معیار نے محاورہ کے اطلاق اور صاحبِ تنویر کے سیاقِ دلیل کو ملاحظہ نہ کیا، اور بھاری بھرکم کلمات جو اہلِ علم کے طریقے کے مناسب نہیں، زبان پر لایا!

ع ایں نیست جوابش کہ جوابش نہ دہی

> اور وجہ ثانی اس لیے لغو ہے کہ لفظ: فأنعم أن یبرد بھا، کا جس کے یہ معنی ہیں کہ خوب ٹھنڈا کیا، کسی عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو، دو مثل پر دلالت نہیں کرتا۔ اور نہ اس کے اجمال کو حدیث ابو سعید کی اٹھاتی ہے، کیوں کہ اس میں کوئی ایسا لفظ نہیں کہ ایک مثل سے تجاوز کرنا معلوم ہو۔ چناں چہ حدیث بالا اس کی منقول ہے، پھر معلوم نہیں کہ مولف مجنون کس خبط سے أنعم أن یبرد بھا سے دو مثل نکالتا ہے۔ فإلی اللہ المشتکی.
>
> پس ان چاروں دلیلوں مولف کی سے بوجہ معقول جوابات ہو لیے اور ثابت ہو گیا کہ اس کی ایک دلیل سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ وقت ظہر کا بعد ایک مثل کے باقی رہتا ہے، چہ جائے دو مثل تک۔ (معیار الحق)

اور وہ جو "وجہ ثانی" سے جواب دیا ہے کہ لفظ "أنعم أن یبرد بھا" جس کا معنی یہ ہے کہ خوب ٹھنڈا کیا، کسی عاقل کے نزدیک خواہ وہ ہندو ہی ہو، دو مثل پر دلالت نہیں کرتا" — اس کا جواب بھی گزر چکا کہ لفظ "أنعم أن یبرد بھا" کا معنی موضوع لہ دو مثل نہیں۔ اور نہ یہ مولفِ تنویر کا مقصود ہے، بلکہ مقصود یہ ہے کہ ملک حجاز میں موسمِ گرما میں خوب ٹھنڈا وقت دو مثل سے پہلے نہیں ہوتا، کما دل علیہ التجربۃ و المشاھدۃ. تو "أنعم أن یبرد بھا" کا مصداق دو مثل ہوگا، شاید مولفِ معیار نے یہ سمجھا کہ مولفِ تنویر کی مراد معنی موضوع لہ ہے، فقال ما قال، و ذلک من کمال العقل.

اب عاقل منصف پر یہ بات بخوبی ظاہر ہو گئی کہ مولفِ معیار سے قانون انصاف کے مطابق صاحبِ تنویر کا کوئی وجہ استدلال رفع نہ ہو سکی۔ اگرچہ اس نے بہت سے بیکار دعوے اور بے مقصد کلمات، معرض بیان میں پیش کیے۔

اب سنو کہ مولف نے حدیث جبرئیل سے بھی جو متمسک جمہور کی درباب ایک مثل کے ہے، استدلال کیا ہے اس پر کہ وقت ظہر کا دو مثل تک رہتا ہے، اور وجہ استدلال یہ بیان کی ہے کہ جبرئیل نے دوسرے دن ظہر اس وقت پڑھی تھی جس وقت پہلے دن عصر پڑھی تھی، یعنی ایک مثل پر۔ پس اس سے اشتراک دونوں نمازوں کا ایک وقت میں بقدر چار رکعت کے پیدا ہوا اور پھر وہ اشتراک منسوخ ہے حدیث: إذا صلیتم الظهر فإنه وقت إلى أن يحضر العصر سے۔ تو آخر وقت ظہر کا ایک مثل، منسوخ ہوا بدلالت حدیث ابوہریرہ وغیرہ کے۔ اور متعین ہوا دو مثل آخر وقت ظہر کا۔ (معیار الحق)

پانچویں دلیل:۔۔۔ صاحبِ تنویر کی یہ ہے کہ حدیث عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما میں (جو امامتِ جبرئیل علیہ السلام کے بیان میں وارد ہے) یوں مذکور ہے کہ پہلے دن نمازِ ظہر اس وقت پڑھی، کہ شے کا سایہ مقدار شراک (تسمہ) کے مثل تھا، اور عصر اس وقت پڑھی جب کہ شے کا سایہ شے کے برابر ہو گیا۔ اور دوسرے دن نمازِ ظہر اس وقت پڑھی کہ شے کا سایہ اس کے مثل ہو گیا، یعنی پہلے دن کے وقتِ عصر میں۔ اور عصر اس وقت پڑھی کہ شے کا سایہ دو مثل ہو گیا۔ یہ حدیث تمام تر وضاحت کے ساتھ اس بات پر دال ہے کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، اس لیے کہ جب دوسرے دن نمازِ ظہر ایک مثل پر پڑھی، تو ضروری ہے کہ ایک مثل کے بعد اتنا وقتِ ظہر باقی ہو کہ اس میں نمازِ ظہر ادا ہو سکے، جس طرح یہ اس بات پر دال ہے کہ وقتِ ظہر و عصر کی کچھ مقدار باہم مشترک ہے۔ یہ اشتراکِ وقت، حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے منسوخ ہے، جس کو "صحیح مسلم" میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم نے فرمایا: جب تم نماز پڑھو تو اس کا وقت عصر تک رہتا ہے، الخ[1]۔ دوسری حدیث میں فرمایا ہے: نمازِ ظہر کا وقت زوال شمس سے لے کر عصر تک ہے، الخ[2]۔ اور اسی طرح بہت سی احادیث سے اشتراک کا منسوخ ہونا ظاہر ہے، تو اس حدیث کی دلالت وقتِ ظہر کے ایک مثل بعد تک باقی رہنے پر باقی رہی۔

اگر یہ وہم ہو کہ جب دو وقتوں میں اشتراک منسوخ ہوا تو احتمال ہے کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر کا ہونا جو حدیث سے مفہوم ہوا، وہ بھی نسخ اشتراک کے ضمن میں منسوخ ہو، تو اس تقدیر پر ایک مثل کے بعد خالص وقتِ عصر رہ جائے۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ مثلین سے قبل عصر کا وقت جو حدیثِ مذکور کا مفاد اور اشتراک کا مبنیٰ ہے، وہ

(۱) و نصه: ثُمَّ إِذَا صَلَّيْتُمُ الظُّهْرَ، فَإِنَّهُ وَقْتٌ إِلَى أَنْ يَحْضُرَ الْعَصْرُ / الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: أوقات الصلوات الخمس، ج: ١، ص: ٢٢٢، مجلس البركات، اشرفيه.

(۲) و نصه: وقت صلاة الظهر إذا زالت الشمس عن بطن السماء، ما لم تحضر العصر / الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب: أوقات الصلوات الخمس، ج: ١، ص: ٢٢٣، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

منسوخ ہو، تو اس صورت میں چاہیے کہ ظہر کا وقت مثلین تک ہو، اور مثلین کے بعد وقتِ عصر شروع ہو، تو جب نسخ مذکور دونوں احتمالات کو حامل ہے، تو تم نے احتمال اخیر کیوں متعیّن کیا؟ تو ہم کہیں گے، کہ حدیث ابو ہریرہ، حدیث ابوذر اور حدیث بریدہ وغیرہ من الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جو بصراحت اس بات پر دال ہیں کہ نمازِ ظہر ایک مثل کے بعد پڑھی جائے، یہ احادیث احتمال اول کے دفع کے لیے دلیل قوی ہیں۔ تو حدیثِ امامتِ جبرئیل اس بات میں باقی رہی کہ وقتِ ظہر ایک مثل کے بعد رہتا ہے۔

تو جواب اس کا تحت اول حدیث کے احادیث یک مثلی میں سے کلام شیخ سلام اللہ حنفی اور امام نووی کے گذرا۔ اور حاصل اس کا یہ ہے کہ جبرئیل نے دوسرے دن ظہر سے ایک مثل پر فراغت پائی تھی، نہ یہ کہ شروع کی تھی۔ اور پہلے دن عصر اس وقت میں یعنی بعد ایک مثل کے شروع کی تھی۔ پس اشتراک نہ رہا، تو کہ اس کے نسخ سے آخر وقت ظہر کا دو مثل ہو جائے۔ اور ان معنی کو امام نووی نے خوب مدلل بیان کیا ہے۔ پس طرف پہلی حدیث یک مثلی کے رجوع کرنا چاہیے۔ (معیار الحق)

اب اہل انصاف کو اس سلسلے میں غور کرنا چاہیے کہ مولفِ معیار اس استدلال کے جواب میں جو یہ کہتا ہے کہ: "وہ جو حدیثِ امامتِ جبرئیل میں وارد ہے کہ دوسرے دن نمازِ ظہر ایک مثل پر پڑھی، اس کے معنی یہ ہیں کہ دوسرے دن ایک مثل پر نمازِ ظہر سے فارغ ہو گئے" — اور امام نووی سے یہ تاویل نقل کرتا ہے، کس قدر تعسف اور تکلف ہے، اس لیے کہ حدیثِ مذکور میں صراحت ہے: "وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله بوقت العصر بالأمس[1]"۔ یعنی دوسری مرتبہ نمازِ ظہر اس وقت پڑھی کہ شے کا سایہ اس کے برابر ہو گیا، یعنی پہلے دن کے وقتِ عصر میں۔ اس تقدیر پر تاویل مذکور اس بات کو چاہتی ہے کہ نماز عصر سے بھی ایک مثل پر فارغ ہو گئے ہوں۔ اور بالضرور وقتِ عصر ایک مثل سے قبل ہو۔ اور یہ امر ان تمام احادیث کے خلاف ہے جو وقتِ عصر کے بیان میں وارد ہیں۔ اور اجماع کے بھی مخالف ہیں، کما لا یخفی۔

علاوہ ازیں "صلی" کا معنی "فرغ من الصلاۃ" کہنا مجاز ہے، نہ کہ حقیقت، اور بلا قرینہ مجاز اختیار کرنا اصلاً جائز نہیں، کما مر۔ اور سیاق حدیث کی مخالفت مزید براں است!

اور وہ جو صاحبِ تنویر نے کہا ہے کہ: "نماز عصر دو مثل پر پڑھنے میں احتیاط ہے" اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت احادیثِ صحیحہ سے مجتہدین کا استنباط باہم مختلف ہوا، تو احوط اور اولیٰ یہ ہے کہ وہ امر اختیار کرو، جو مجتہدین

(١) جامع الترمذي، أبواب الصلاة، باب: مواقيت الصلاة، ج: ١، ص: ٢١، مجلس البركات، جامعہ اشرفیہ، مبارك پور، اعظم گڑھ.

میں سے کسی کے مخالف نہ ہو۔ اور مثلین پر نماز عصر پڑھنے میں کسی مجتہد کی مخالفت نہیں۔ اور ایک مثل پر پڑھنے میں امام ابو حنیفہ کی مخالفت لازم ہے، لہذا چاہیے کہ مثلین ہی کو اختیار کریں۔

اور ایک دلیل عقلی مولف نے بیان کی ہے، وہ یہ کہ بعد دو مثل کے نماز پڑھنے سے بالیقین نماز اپنے وقت میں ادا ہوتی ہے، اور اگر ایک مثل کے بعد پڑھیں تو شاید کہ اللہ کے نزدیک وقت نہ ہوا ہو۔ پس ہوگی نماز قبل وقت کے، اور یہ درست نہیں بالاجماع۔ پس اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باوجود قیام دلائل قطعیہ کے اور اتفاق تمام جہاں کے اوپر ایک مثل کے خلاف امام ابو حنیفہ کا بے دلیل، موجب اس بات کا ہو سکتا ہے کہ بعد ایک مثل کے قبل دو مثل کے نماز عصر کی پڑھنی قبل وقت سے ہوگی، اس احتمال سے کہ شاید عند اللہ وقت نہ ہوا ہو، تو چاہیے کہ اگر کوئی مدعی بلا دلیل دعوی کرے کہ وقت نماز عصر کا بعد تین مثل کے داخل ہوتا ہے، اور اس پر کچھ دلیل نہ رکھتا ہو، جیسا کہ امام ابو حنیفہ دو مثل پر کوئی دلیل نہیں رکھتے، تو اس کے دعوی بلا دلیل سے نماز عصر کو تین مثل کے ورے جائز نہ رکھیں اس احتمال سے کہ شاید اللہ کے نزدیک تین ہی مثل کے بعد وقت ہوتا ہو۔ اور یہ کوئی نہیں کہے گا حتی المولف الحنفی۔ حالاں کہ یہ قول تین مثل کا، اور حنفیوں کا دو مثل کا دونوں برابر ہیں بے دلیل ہونے میں۔ پس معلوم ہوا کہ مجرد خلاف بے دلیل عمل سے اوپر امر بادلیل اور متفق علیہ جمہور کے، مانع نہیں ہوتا، اور باعث عدم احتیاطی کا نہیں ہوتا۔ (معیار الحق)

پھر وہ جو مولفِ معیار نے کہا کہ: ”یہ دلیل عقلی ہے، اور دلائل قطعیہ کے قیام اور اتفاقِ تمام جہان کے باوجود ایک مثل پر خلاف بلا دلیل امام ابو حنیفہ کا، قابل اعتبار نہیں، اھ ملخص کلامه“ — یہ کلام غیر صواب اور نادرست ہے، اس لیے کہ اول تو یک مثلی استدلالات جو اخبار آحاد ہیں، انھیں ”دلائل قطعیہ“ قرار دینا صحیح نہیں۔ اور اس سے قطعِ نظر ان براہین کا حال فی الجملہ معرض بیان میں آچکا، اور ان کا ضعف بخوبی بیان ہو چکا، اور غالبا منصف عاقل پر واضح ہو گیا ہو گا کہ ان سے مدعاے مولف کا ثبوت ہر گز نہیں ہو سکتا۔ اور امام ابو حنیفہ کا قول (جس کے دلائل اور ان کی قوت واضح ہو چکی) بلا دلیل کیوں کر ہے؟ اور خلاف جمہور ہونا امام کے لیے کیا مضر جب کہ ان کے مستندات احادیث صحیحہ ہوں؟ کما قال العلامة العيني:

”إذا كان استدلال أبي حنيفة بالحديث لا يضره مخالفة الناس، و يؤ يد ما قاله حديث علي بن شيبان، قال: قدمنا على رسول الله ﷺ بالمدينة، فكان يؤخر العصر مادامت الشمس بيضاء نقية. رواه أبو داؤد و ابن ماجه. وحديث جابر رضي الله تعالیٰ عنه، قال: صلیٰ بنا رسول الله ﷺ العصر حين صار ظل كل شيء مثليه. رواه ابن أبي شيبة بسند لا بأس به، إلخ.

اور ایک دلیل دو مثل پر صاحب ہدایہ نے بیان کی ہے، وہ یہ ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے: أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم. یعنی ٹھنڈا کرو ظہر کو شدت گرمیوں میں۔ اور شدت گرمی کی دیار عرب میں مثل پر ہوتی ہے۔ پس ٹھنڈک اسی وقت پر ہوگی جب کہ ایک مثل سے سایہ متجاوز ہوگا۔ جیسا کہ ہدایہ میں فرماتے ہیں: و له قوله عليه السلام: أبردوا بالظهر فإن شدة الحر من فيح جهنم، و اشتداد الحر في ديارهم في هذا

الوقت. پس جواب دینا اس تقریر کا ہم کو ضرور نہیں؛ کیوں کہ خدا کے فضل و کرم سے حنفیوں نے ہی اس کو رد کردیا ہے۔ کہا قاضی ثناء اللہ پانی پتی حنفی نے تفسیر مظہری میں: و هذا الاستدلا ل ضعيف جدا، و دلالة حديث الإبراد على بقاء وقت الظهر بعد المثل ممنوع، بل الإبراد أمر إضافي، و شدة الحر إنما يكون عند الزوال، و بعض الإبراد يحصل قبل بلوغ الظل مثل الشيء، و لو كان الحر في ديارهم حين بلوغ ظل الشمس مثله أشد مما قبله لكان مقتضى الأمر بالإبراد تعجيل الصلاة في أول الوقت، والله أعلم، اهـ. (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار صاحبِ "ہدایہ" کے استدلال پر کہتا ہے کہ: "اس کا جواب حنفیوں ہی نے دے دیا ہے، ہم کو جواب دینے کی ضرورت نہیں، انتہی"۔

اس کا حال یہ ہے کہ صاحبِ "ہدایہ" فرماتے ہیں: وقتِ ظہر کے سلسلے میں مذہب ابو حنیفہ کی دلیل حدیث: ﴿ أَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ...إلخ ﴾ ہے۔" یعنی موسم گرما میں نمازِ ظہر ٹھنڈے وقت میں پڑھو، اس لیے کہ گرمی کی شدت ہوائے دوزخ سے ہے"[1]۔

اب اہلِ انصاف کو چاہیے کہ تجربہ کرکے دیکھیں کہ ملک حجاز میں شدتِ گرمی کس وقت تک ہوتی ہے، تو جس وقت تک گرمی کی شدت موقوف ہو، اس کے بعد تک ظہر کا وقتِ مستحب ہوگا، اور اس میں نماز پڑھنا بمقتضائے حدیثِ مذکور مستحب ہوگا۔ اور تجربہ و مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ ملک حجاز میں ایک مثل تک گرمی کی شدت رہتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔

اس پر جو بعض حنفی اعتراض کرتے ہیں کہ: "ابراد، امر اضافی ہے، اور بعد زوال ایک مثل سے قبل بہ نسبت زوال کچھ ابراد ہوجائے گا" — تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ بلا تجربہ نقل محض کیا مفید ہے؟ ملک حجاز خصوصاً حرمین شریفین میں بعد زوال ایک مثل سے قبل تجربے کے وقت کچھ ابراد محسوس نہیں ہوتا۔ پھر ہم علی التسلیم کہتے ہیں کہ ابراد امر اضافی ہے، اور بعد زوال ایک مثل سے قبل کچھ ابراد بھی ہوجاتا ہے، لیکن ملک حجاز میں ایسا ابراد ہرگز نہیں ہوتا جسے عوام مومنین محسوس کریں۔ جو لوگ ملک حجاز گئے ہیں، اور ان کے اندر معرفت کا سلیقہ ہے، ان سے دریافت کرلو، ورنہ خود جاکر تجربہ کرو، اور تجربے کے بغیر محض خیالات پر کلام کی بنا مقبول نہیں ہے —

اور ہم نے یہ تو نہیں کہا کہ بہ نسبت زوال ایک مثل پر گرمی کی شدت ہوتی ہے، کہ تم یہ اعتراض کرتے ہو کہ "اگر ایک مثل پر بہ نسبت زوال کے شدت گرمی ہوتی تو امر بالابراد مقتضیِ تعجیل ہوتا" بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ زوال سے لے کر ایک مثل تک شدتِ گرمی ہوتی ہے، اور اگر بالفرض مثل کے قریب کچھ ابراد بھی ہوجائے، تو ایسا نہیں ہوتا کہ خوب محسوس ہو، اور عوام مومنین اسے پہچان کر بطورِ استحباب اس میں نمازِ ظہر ادا کریں۔

---

(۱) الهداية، كتاب الصلاة، ج: ۱، ص: ٦٤، مجلس البركات، اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ.

اور کہا مولانا عبد العلی حنفی نے ارکان اربعہ میں: و يخدشه أنه روى النسائي، و أبو داؤد عن ابن مسعود، قال: كان قدر صلاة رسول الله ﷺ الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام، و في الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام، و خمسة أقدام تكون أقل من المثل؛ فقد علم أن البرد يحصل إذا كان ظل القامة خمسة أقدامها، فلا يعارض حديث الإبراد حديث جبرئيل، اهـ. (معیار الحق)

اور وہ جو بحر العلوم سے نقل کیا ہے کہ: "روایت نسائی اور ابوداؤد میں وارد ہے کہ گرمی میں رسول اللہ ﷺ کی نمازِ ظہر کا اندازہ تین قدم سے پانچ قدم تک، اور سردی میں پانچ قدم سے سات قدم تک تھا، پس معلوم ہوا کہ اس وقت ابراد ہو جاتا ہو گا"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تین قدم اور پانچ قدم سایہ سے کیا مراد ہے؟ سایۂ اصلی کے علاوہ یا سایۂ اصلی کے ساتھ؟ اگر سایۂ اصلی کے ساتھ مراد ہو تو لازم آتا ہے کہ بعض ایام میں قبلِ زوال، نماز شروع فرماتے ہوں، و هو باطل بالضرورة؛ اس لیے کہ مدینہ مطہرہ اقلیم دوم میں سے ہے، جس کے بلاد میں موسم گرمی میں بعض مہینوں میں سایۂ اصلی پانچ قدم اور چند دقیقہ ہوتا ہے، اور بعض مہینوں میں اس سے زیادہ، كما هو ظاهر على واقفيه. لہٰذا تمام موسم گرمی میں یہ امر صحیح نہیں ہو سکتا۔ اور اگر سایۂ اصلی کے علاوہ مراد ہے، جیسا کہ حدیثِ امامتِ جبرئیل علیہ السلام اور حدیثِ سائل کا تقاضا ہے، اور اسے بعض اہل تحقیق نے ذکر کیا ہے۔

قال الزرقاني في "شرح المؤطا":

"قال في القبس ليس للإبراد في الشريعة تحديد إلا ما في حديث ابن مسعود: كان قدر صلاة رسول الله ﷺ في الصيف ثلاثة أقدام إلىٰ خمسة أقدام، و في الشتاء خمسة أقدام إلىٰ سبعة أقدام. أخرجه أبو داؤد والنسائي، قال: وذلك بعد ظل الزوال" اهـ[1].

تو یہ حدیث، حدیث بخاری بلکہ خود نسائی کی مروی حدیث کے معارض ہوئی، جس کا مضمون یہ ہے کہ "جب گرمی ہوتی تھی، تو رسول اللہ ﷺ نماز میں تاخیر فرماتے، اور جب سردی ہوتی تھی تو نماز میں تعجیل فرماتے تھے۔ و لفظها:

"كان رسول الله ﷺ إذا كان الحر أبرد بالصلاة، و إذا كان البرد عجل"، رواه النسائي اهـ[2].

(١) شرح الزرقاني على مؤطا الإمام مالك، كتاب الصلاة، باب: النهي عن الصلاة بالهاجرة، ج:١، ص: ٦١، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) سنن النسائي، كتاب المواقيت، باب: تعجيل الظهر في البرد، ص: ٨٠، دار ابن حزم، بيروت.

و أخرج البخاري عن أنس رضي الله تعالیٰ عنه: كان النبي ﷺ إذا اشتد البرد بكّر بالصلاة، و إذا اشتد الحر أبرد بالصلاة، اهـ[1].

وجہ تعارض یہ ہے کہ مثلاً جب سایۂ اصلی کے علاوہ گرمی کے موسم میں تین یا چار قدم پر نمازِ ظہر پڑھی، اور سردی کے موسم میں پانچ یا چھ قدم پر، تو سردی میں تعجیل اور گرمی میں تاخیر کہاں ہوئی؟ بلکہ معاملہ برعکس ہوگیا۔

اور اگر شبہہ واقع ہو کہ سردی میں بہ نسبت گرمی کے سایہ زیادہ ہوتا ہے، تو پانچ یا چھ قدم پر نماز تین یا چار قدم گرمی سے مقدم ہوگی، **تو جواب یہ ہے** کہ سردی میں سایہ کی زیادتی زوال کے وقت ہوتی ہے، یعنی جس وقت آفتاب دائرہ نصف النہار کو پہنچتا ہے، تو سمت راس سے قطب جنوبی کی طرف ہٹا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا سردی میں سایۂ اصلی جس کو ”فيء الزوال“ کہتے ہیں، زیادہ ہوتا ہے، اور گرمی میں آفتاب سمتِ راس کے قریب ہوتا ہے، تو سایۂ اصلی کم ہوتا ہے۔ اور سایۂ اصلی کے علاوہ سردی کے موسم میں سایہ کی زیادتی اور گرمی میں اس کی کمی نہیں ہوتی، و من ادعیٰ فعليه البيان. تو سایۂ اصلی کے علاوہ میں گرمی اور سردی کا فرق دونوں حدیثوں کے تعارض کو دفع کرنے کے لیے مفید نہیں۔ اور ثبوتِ تعارض کی تقدیر پر حدیثِ بخاری کو یا تو حدیثِ نسائی پر ترجیح دی جائے، كما هو المقرر عند أهل الحديث، یا کسی وجہ سے تکلف کے بغیر جمع کیا جائے۔ یا ایک کو دوسرے کے لیے ناسخ کہا جائے۔ اور ان وجوہ کو بیان کیے بغیر حدیثِ مذکور مدعاے مولف کے لیے مفید نہیں۔ اور نہ اس کے ساتھ استدلال درست۔

علاوہ ازیں حدیثِ ابنِ مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے یہ معنی بتانا کہ رسول اللہ ﷺ کی نمازِ ظہر کا اندازہ ہمیشہ ایسے ہی تھا، حدیثِ امامتِ جبرئیل علیہ السلام اور حدیثِ سائل اوقاتِ صلاۃ کے صریح منافی ہے، اس لیے کہ ان حدیثوں سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر پڑھی تھی، تو اس نماز کا وقت موسم گرمی میں تھا، یا سردی میں؟ اور دونوں تقدیر پر دوام کا جو مفہوم قرار دیا جائے، حدیثِ ابنِ مسعود کے منافی ہے۔ اور اگر دوام مراد نہ ہو، بلکہ یہ معنی مراد لیے جائیں کہ کسی زمانہ میں یا اکثر اوقات میں نمازِ ظہر کا یہ اندازہ تھا تو اس تقدیر پر ممکن ہے کہ حدیثِ ابراد اس کے بعد وارد ہوئی، اور اس وقت شدتِ گرمی کے موسم میں رسول اللہ ﷺ کی نمازِ ظہر اس اندازے سے متاخر ہو۔

---

(۱) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب: إذا اشتد الحر يوم الجمعة، ج: ۱، ص: ۱۲٤، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور کہا شیخ ابن الہمام نے، جو حنفیوں کے سردار ہیں، فتح القدیر حاشیہ ہدایہ میں: إن غاية ما لزم من استدلال "الهداية" أن وقت الظهر يبقىٰ بعد بلوغ الظل مثله، و لا يلزم منه الانتهاء إلىٰ بلوغ الظل مثلين، فالدليل قاصر عن المدعى، اهـ. و ما قال ابن الهمام في الجواب إلا أن يقال: إنه ﷺ صلى في اليوم الثاني عنه عند بلوغ الظل مثلين، فهو المتعين للعصر من دون معارض فيهما قبيلة وقت الظهر، اهـ. (معیار الحق)

اور وہ جو ابن ہمام سے نقل کیا ہے:

"إن غاية ما لزم من استدلال "الهداية" أن وقت الظهر يبقىٰ بعد بلوغ الظل مثله، و لا يلزم منه الانتهاء إلىٰ بلوغ الظل مثلين، فالدليل قاصر عن المدعى" اهـ.

یہ عبارت "فتح القدیر" میں اصلاً نہیں، شاید مولفِ معیار نے کہیں اور سے نقل کی اور اس کا نام "فتح القدیر" قرار دیا، البتہ "فتح القدیر" میں یہ عبارت ہے:

"بقي أن يقال: هذا البحث إنما يفيد عدم خروج وقت الظهر و دخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلاً غير فيء الزوال، و نفي خروج الظهر بصيرورته مثلاً لا يقتضي أن أول وقت العصر إذا صار مثلين حتى أن ما قبله وقت الظهر، و هو المدعىٰ، فلا بد من دليل. و غاية ما ظهر أن يقال: ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورته مثلاً نسخا لإمامة جبرئيل فيه في العصر بحديث الإبراد، و إمامته في اليوم الثاني عند صيرورته مثلين يفيد أنه وقته، و لم ينسخ هذا، فيستمر ما علم ثبوته من بقاء الظهر إلى أن يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر"، اهـ[1].

"یعنی جب حدیث ابراد بالظہر (اس تقدیر پر کہ ایک مثل تک گرمی شدید ہوتی ہے) حدیثِ امامتِ جبرئیل علیہ السلام کے مخالف ہوئی، تو وقتِ ظہر کے ایک مثل تک ختم ہوجانے میں شبہہ واقع ہوا، تو شک کی صورت میں وقتِ ظہر کے ختم ہونے کا حکم نہ کیا جائے گا، بلکہ حدیث ابراد کو حدیثِ امامت کا ناسخ کہا جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بحث سے تو یہ معلوم ہوا کہ سایۂ زوال کے علاوہ ایک مثل پر وقتِ ظہر ختم نہیں ہوتا، اور یہ نہیں معلوم ہوا کہ دو مثل تک وقتِ ظہر رہتا ہے، اور یہی مدعا تھا، اس پر دلیل چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک مثل پر وقتِ ظہر کا باقی رہنا اس طرح ثابت ہوا کہ وہ حدیث جس میں ایک مثل ہونے پر حضرت جبرئیل علیہ السلام کی امامت عصر مذکور ہے، حدیث ابراد سے منسوخ ہے۔ اور دوسرے دن دو مثل ہونے پر حضرت جبرئیل علیہ السلام کی امامت عصر سے یہ مستفاد ہے کہ یہ عصر کا وقت ہے، اور منسوخ نہیں ہوا، تو وقتِ ظہر جاری رہے گا یہاں تک کہ عصر کا وقت معلوم و معین (یعنی دو مثل) داخل ہوجائے"۔

(۱) فتح القدیر، کتاب الصلاۃ، باب: المواقیت، ج: ۱، ص: ۲۲۰، مرکز اھل سنت برکات رضا، پور بندر، گجرات.

اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے دن جبرئیل علیہ السلام نے جب ایک مثل پر نماز عصر پڑھی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت عصر ہو جاتا ہے، اور احادیث ابراد بالظہر سے یہ ثابت ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقت ظہر رہتا ہے۔ اب یا تو وقت ظہر اور عصر کو باہم مشترک کہا جائے، یہ باطل ہے، کما مر۔ یا حدیث امامت کو بعد مثل وقت عصر میں منسوخ کہا جائے۔ اس تقدیر پر ایک مثل کے بعد وقت عصر نہیں کہہ سکتے۔ اور دوسرے دن جبرئیل علیہ السلام نے جو نماز عصر مثلین پر پڑھی، اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ عصر کا وقت یقینی ہے، اور ظہر جو ایک مثل کے بعد ادا کی جائے، اور عصر جو مثلین کے بعد پڑھی جائے، ان دونوں کے اوقات کے درمیان کوئی وقت متوسط ماننا احادیث صحیحہ سے باطل ہے، تو لامحالہ ظہر سے لے کر عصر تک (یعنی بعد زوال تا مثلین) وقت ظہر جاری و برقرار رہے گا، اس لیے کہ اس استمرار کا کوئی معارض نہیں پایا گیا۔

فجوابه ما قال الشيخ سلام الله الحنفي في جواب من استدل بما روي عنه عليه السلام: أنه صلى العصر حين صار ظل كل شيء مثله على أن أول وقت العصر بمصير الظل مثلين، و هو ما في المحلى، و هو كما ترىٰ حكاية حال لا يدل على كونه أول وقته ذلك، اھ. (معیار الحق)

اس کے جواب میں جو مولف معیار عربی بولا، اور "محلی" کی عبارت نقل کی، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ:

"یہ جیسا کہ تو دیکھتا ہے، ایک حال کی حکایت ہے، جو اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ اس نماز عصر کے لیے اول وقت ہے، یعنی روز ثانی میں نماز عصر کا مثلین کے بعد پڑھنا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ یہی اول وقت عصر ہے، انتہیٰ" — مدعائے مولف معیار کے لیے کچھ مفید نہیں، اس لیے کہ ابن ہمام نے صرف مثلین پر عصر پڑھنے کو، عصر کے لیے اول وقت کی دلیل نہیں ٹھہرایا، بلکہ احادیث ابراد سے ایک مثل کے بعد وقت عصر کو منسوخ قرار دے کر، اور دو وقتوں کے اشتراک کی نفی (جو بہت ظاہر تھی) تسلیم کر کے مثلین پر عصر پڑھنے سے، مثلین کو اول وقت عصر کہا۔ اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس تقدیر پر اگر اول وقت عصر، مثلین پر نہ کہا جائے تو پھر اس سے پیش تر اول وقت عصر کا ثبوت کس سے کیا جائے گا؟ وہ حدیث امامت جبرئیل یا حدیث سائل جس سے ایک مثل کے بعد اول وقت عصر ثابت کرتے تھے، وہ تو اس باب میں ابراد بالظہر کی احادیث سے منسوخ ہو گئی، اب بالیقین اول وقت عصر، مثلین ہی پر ہو گا۔

والاعتذار عن إيراد ابن الهمام على استدلال صاحب الهداية: بأنه لا قائل بكون ما بعد بلوغ الظل المثل، و قبل بلوغه مثلين خطأً عظيم؛ لأنه خلاف ما هم عليه من أن وقت العصر من بعد بلوغ الظل المثل إلى مثلين قبلهما و بعدهما إلى الغروب، و على التنزل لا يفحم المانع فإنه يطلب الدليل على القول، فكيف يجديه عدم قولهم بلا دليل اطمئنانا، فافهم، فيبقى إيراد ابن الهمام كما كان. (معیار الحق)

اور وہ جو "محلیٰ" سے نقل کیا ہے: "کہ ابن ہمام کا اعتراض جو صاحب ہدایہ کے استدلال پر ہے، اس کا یہ جواب دینا کہ کوئی ایک مثل کے بعد اور مثلین سے قبل کا قائل نہیں، خطائے عظیم ہے، اس لیے کہ یہ بات قول جمہور کے خلاف ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ: بعد ایک مثل، غروب تک وقت عصر ہے، اھ ترجمته".

اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ عذر ابن ہمام نے نہیں کیا، تو ہم کو اس کے دفع ہونے سے (بالفرض) کیا تعلق؟ وہ عذر جو ابن ہمام نے اپنے اعتراض کا کیا تھا، وہ تمام ہے، کما مر تفصیله. اور طالب دلیل کے لیے دلیل ظاہر ہے، كما لا يخفى على الذكي المنصف.

پس ان عبارتوں حنفیہ کے سے چار جواب، دلیل صاحب ہدایہ کے معلوم ہوتے ہیں: اول یہ کہ دعوی حاصل ہونے ٹھنڈک کا دیار عرب میں ایک مثل پر، نہ ورے اس کے، مخدوش ہے؛ کیوں کہ ابن مسعود کی روایت میں آیا ہے کہ آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم گرمیوں میں پانچ قدم سایہ ڈھلنے تک نماز ظہر کی پڑھا کرتے، اور سردیوں میں سات قدم تک جو ایک مثل ہوتا ہے، فارغ ہو چکتے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہی ہیں، تو معلوم ہوا کہ اس دیار میں پانچ قدم پر دو قدم پہلے ایک مثل سے، ٹھنڈک ہو جاتی ہے۔ اور یہ ہے قدر مراد حدیث أبردوا میں جو مجمل ہے، پس حدیث ابراد معارض حدیث جبرئیل کی جس میں ایک مثل وقت ظہر کا پایا جاتا ہے نہیں ہے۔ هذا حاصل جواب مولانا عبدالعلی. (معیار الحق)

اور وہ جو مولف نے کہا: ”حنفیہ کی ان عبارتوں کے چار جواب، دلیل صاحبِ ہدایہ کے معلوم ہوئے: اول یہ کہ دیار عرب میں ٹھنڈک کا دعویٰ حاصل ہونے ایک مثل پر نہ اس کے بعد مخدوش ہے، کیوں کہ ابن مسعود کی روایت میں آیا ہے کہ آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم گرمیوں میں پانچ قدم سایہ ڈھلنے سے نمازِ ظہر پڑھا کرتے، اور سات قدم تک، جو ایک مثل ہوتا ہے، فارغ ہو چکتے۔ اور ظاہر ہے کہ وہ پانچ قدم ایک مثل سے کم ہیں، تو معلوم ہوا کہ اس دیار میں پانچ قدم پر دو قدم پہلے، ایک مثل سے ٹھنڈک ہو جاتی ہے، اور حدیث: ((أَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ..)) (جو مجمل ہے) میں یہی قدر مراد ہے، انتہیٰ“۔

اس کا حال یہ ہے کہ مولف کا جواب بحر العلوم کے کلام سے مستفاد ہے، جس کا مفصل جواب ہم دے چکے، لیکن مولف نے اس میں جو افترا اور تحریف کی ہے، اس کو سنو! مولف کی منقولہ عبارت جسے بحر العلوم کی ”ارکان اربعہ“ کی طرف منسوب کیا ہے، یہ ہے:

”و يخدشه أنه روى النسائي، و أبو داؤد عن ابن مسعود، قال: كان قدر صلاة رسول الله ﷺ الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام، و في الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام، و خمسة الأقدام يكون أقل من المثل؛ فقد علم أن البرد يحصل إذا كان ظل القامة خمسة أقدامها، فلا يعارض حديث الإبراد حديث جبرئيل“، اھ.

اس میں بہ نظرِ انصاف ملاحظہ کرو، یہ کہاں ہے کہ آں حضرت صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم گرمیوں میں پانچ قدم سے سات قدم تک نماز پڑھتے تھے؟ البتہ یہ امر موسم سردی میں تھا۔ شاید مولف کو صیف وشتا کے درمیان تفریق کی تمیز نہیں۔

ثانیاً: یہ کہ حدیثِ مذکور کے یہ معنی بیان کرنا کہ: ”پانچ قدم پر نمازِ ظہر شروع کرتے تھے، اور سات قدم پر فارغ ہو جاتے تھے“ — صحیح نہیں، بلکہ معنی یہ ہیں کہ پانچ قدم سے سات قدم تک شروع کرتے تھے، یعنی بعض ایام میں پانچ قدم پر، اور باقی ایام میں چھ پر، اور بعض ایام میں سات پر شروع فرماتے تھے۔ اور فارغ ہونے کی حد حدیث میں مصرح نہیں ہے۔ مولف نے فراغت کی حد اپنے گھر سے بڑھائی ہے، یعنی جس طرح مہینوں کے اختلاف سے سایۂ اصلی کم و بیش ہوتا تھا، تو رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم اقدام مختلفہ پر نماز شروع فرماتے تھے۔

قال في ”مرقاة الصعود“:

”و أما الظل في الشتاء فإنهم يذكرون أنه في تشرين الأول خمسة أقدام، أو خمسة

أقدام و شيء. و في الكانون سبعة أقدام، أو سبعة أقدام و شيء. فقول ابن مسعود منزل علیٰ هذا التقدير" اھ بقدر الحاجة [1].

"یعنی موسم سرما میں ماہ تشرین [2] میں سایۂ اصلی پانچ قدم یا کچھ زیادہ ہوتا ہے، تو اس کے بعد نمازِ ظہر شروع کرنا صحیح ہوگا۔ اور ماہِ کانون [3] میں سایۂ اصلی سات قدم یا کچھ زیادہ ہوتا ہے، تو ابن مسعود کا قول اس تقدیر پر محمول ہے"۔

اب مولف کے بیان کے موافق اگر کہا جائے کہ سات قدم پر نماز سے فارغ ہو جاتے تھے، تو چاہیے کہ سایۂ اصلی پورا ہونے سے پیش تر نماز ادا کرتے ہوں، و هو باطل ظاهراً.

ثالثاً: یہ کہ حدیث کے معنیٔ مذکور کے موافق جب موسم سردی میں شروعِ نماز سات قدم پر ہوا تو لامحالہ تکمیلِ نماز ایک مثل کے بعد ہوگا۔ اور اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر ہوتا ہے، نہ وقتِ عصر۔ تو مدعاے حنفیہ کا ثبوت کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر ہوتا ہے، حدیثِ مذکور ہی سے بخوبی ہوگیا۔

رابعاً: یہ کہ جب رسول اللہ ﷺ نے گرمی کے موسم میں تین یا چار قدم پر یعنی فَے زوال کے بعد نمازِ ظہر شروع فرمائی تو اس میں ابراد کہاں ہوا۔ یہ تو محض زوال سے نماز کا آغاز ہوا، لہذا احادیث ابراد قطعی طور پر اس حدیث اور حدیث جبرئیل کے معارض ہوئیں۔ اور بحر العلوم کا کلام ساقط ہوا۔ و بقي بعد كلام في ما نسب إلیٰ بحر العلوم.

> دوسرا جواب یہ کہ شدت گرمی کی تو وقت زوال ہی کے ہوتی ہے، اور بعد زوال کے ایک مثل کے ورے کچھ ٹھنڈک ہو جاتی ہے۔ پس کافی ہے مقتضاے امر کو اسی قدر۔ اور اگر بقول صاحب ہدایہ کے ملک عرب میں ایک مثل پر زیادہ شدت گرمی کی ہوتی ہے، بہ نسبت نصف النہار کے، یا پاؤ مثل کے یا آدھی مثل کے، تو مقتضا امر کا یہ ہوا کہ قبل ایک مثل کے ٹھنڈک میں نماز پڑھیں!

اور مولفِ معیار کا دوسرا جواب جو قاضی ثناء اللہ کے کلام سے ماخوذ ہے، یہ کہ "گرمی کی شدت تو زوال ہی کے وقت ہوتی ہے، اور بعد زوال ایک مثل پر کچھ ٹھنڈک ہو جاتی ہے، تو مقتضاے امر کو اسی قدر کافی ہے، انتہیٰ"— اس کا جواب ہم پہلے دے چکے کہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کے مخالف ہے، اور تجربہ کا انکار مکابرۂ محض ہے، اور علی التسلیم عوام مومنین (جو أبرِدُوْا کے مامور ہیں) کے لیے کچھ غیر محسوس ٹھنڈک کافی نہیں، کما مر.

اور یہ جو کہا ہے کہ: "اگر گرمی کی شدت ایک مثل پر ہوتی ہے تو چاہیے کہ اس سے پہلے نمازِ ظہر پڑھو، اس لیے کہ ابراد اس میں ہے"— اس کا جواب بھی ہو چکا۔

---

(١) مرقاة الصعود شرح أبي داؤد، باب: في وقت الظهر، ج:٢، ص: ٢٦٠، مكتبة الرشد، الرياض.

(٢) **تشرینِ اول:** ماہِ اکتوبر (٣) **کانونِ اول، کانونِ ثانی:** رومی مہینے، مطابق دسمبر، جنوری

أقول: یہی محمل ہے قول اس شخص کا جو أبردوا بالظھر کے یہ معنی کرتا ہے کہ ظہر اول وقت میں پڑھو۔ یعنی اگر تم کہو کہ شدت گرمی کی عین مثل پر ہوتی ہے بنسبت اول وقت کے تو اول وقت پڑھو تو کہ ابراد حاصل ہو بیچ وقت ظہر کے، کہ ایک مثل ہے۔ پس دفع ہو گیا یہاں سے اعتراض مولف کا جو مسئلہ تیسرے میں اس معنی پر کیا تھا، اور اس معنی کو واہی کہ کر واہی بن گیا تھا، یہ نہ سمجھا تھا کہ یہ معنی مطلقاً نہیں، بلکہ اس تقدیر پر ہیں جو ہم نے اور ہمارے پیشواؤں کچھ حنفیوں نے اختراع کی ہے کہ دیار عرب میں گرمی وقت ایک مثل کے بنسبت اول وقت کے زیادہ ہوتی ہے، فتدبر. (معیار الحق)

مولفِ معیار نے اس پر جو یہ کہا کہ ”یہ اس شخص کے قول کا محمل ہے جو کہتا ہے کہ: أَبْرِدُوْا بِالظُّهْرِ کے معنی یہ ہیں کہ ظہر اول وقت میں پڑھو، یعنی اگر یہ کہو کہ گرمی کی شدت ایک مثل پر ہوتی ہے بہ نسبت زوال کے، تو اول وقت میں پڑھو کہ وقتِ ظہر میں ابراد حاصل ہو“۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ جو لوگ أبر ودا بالظهر کے معنی یہ کہتے ہیں کہ ظہر اول وقت میں پڑھو، وہ أَبْرِدُوْا کو برد النهار سے ماخوذ مانتے ہیں، جو اول النہار کے معنی میں ہے، اور یہ تاویلِ بعید ہے، اور قول رسول ﷺ: فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ کے منافی ہے۔

قال العلامة الزرقاني في ”شرح المؤطا“:

”ذهب بعضهم إلىٰ أن تعجيل الظهر أفضل مطلقا، و قالوا: معنىٰ أبردوا: صلوا في أول الوقت؛ أخذا من برد النهار، و هو أوله، و هو تاويل بعيد، يرده قوله: فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ [1].

تو جب أَبْرِدُوْا کو برد النهار بمعنی أول النهار سے ماخوذ کہا تو برد کی رعایت بمعنی برودت اور ٹھنڈک کیوں کر باقی ہے؟ اس تقدیر پر مقتضائے امر مطلقا اول وقت میں نماز پڑھنا ہوگا، چاہے اس وقت گرمی ہو یا سردی، پھر مولف کا تراشیدہ محمل قائلینِ مذکورین کے کلام کے لیے محمل نہ بنا۔

علاوہ ازیں حکم نبوی ﷺ مقید اور مجتہدین کی تاویلات کے ساتھ مشروط نہیں ہوتا، جو زمانہ رسول اللہ ﷺ سے متاخر ہیں، کما لا یخفیٰ علی المتفطن، و لا یقول به إلا السفیه.

تیسرا جواب یہ کہ فرض کیا کہ ملک عرب میں ایک مثل کے بعد ہی ٹھنڈک ہوتی ہے، لیکن تم نے تو ہر ایک ملک میں یہی حکم دے رکھا ہے، پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سے قیاس کیا ہے؟ هذان الجوابان مما قاله القاضي ثناء الله قدس سره. (معیار الحق)

(۱) شرح الزرقاني على مؤطا الإمام مالك، كتاب الصلاة، باب: النهي عن الصلاة بالهاجرة، ج:۱، ص: ٦١، دار الكتب العلمية، بيروت.

مولف کا تیسرا جواب یہ ہے کہ: "ہم نے فرض کیا کہ ملک عرب میں ایک مثل ہی پر ٹھنڈک ہوتی ہے، لیکن تم نے تو ہر ملک میں یہی حکم دے رکھا ہے! پس ایک ملک کی گرمی پر ہر ملک کو کس دلیل سے قیاس کیا، انتہیٰ"۔

اس کا جواب بہت واضح ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ جب ملک عرب میں ابراد ایک مثل کے بعد ہوتا ہے، اور حدیث شریف کے حکم کے مطابق نماز اس وقت مستحب ہے، تو معلوم ہوا کہ ایک مثل کے بعد ہی وقت ظہر رہتا ہے، اور وقتِ ظہر بعض بلاد کی بہ نسبت مختلف نہیں ہوتا، پس وقتِ ظہر کی بقا میں تمام بلاد برابر ہیں، اور ہم نے سب میں یہی حکم کیا ہے کہ ایک مثل کے بعد وقتِ ظہر باقی رہتا ہے، اس میں بلاد کی گرمی اور سردی کو کچھ دخل نہیں، اور ہم نے یہ حکم نہیں دیا کہ جن بلاد میں وقتِ زوال سے ایک مثل تک شدید گرمی نہ ہو تو وہاں پر بھی نمازِ ظہر تاخیر سے پڑھو۔ اگر ہم یہ کہتے تو تمہارا اعتراض ہم پر متوجہ ہوتا، و إلا فلا.

> چوتھا جواب یہ کہ بطور فرض محال کے فرض کیا کہ ہر ملک میں خواہ عرب ہو، خواہ ہند، خواہ روم، خواہ شام، گرمی وقت ایک مثل تک زیادہ رہتی ہے اور بعد ایک مثل کے ٹھنڈک ہوتی ہے، لیکن اس سے دو مثل تک وقت رہنا ظہر کا کہاں سے ثابت ہوتا ہے؟ تو دلیل ناقص رہی، هذا مفاد كلام ابن الهمام.
>
> أقول: اگر ایک مثل سے نمازیں شروع ہوں اور لمبی قراءت اور طویل رکوع اور سجود سے بیس رکعتیں پڑھیں تو ڈیڑھ مثل تک بخوبی فراغت حاصل ہوتی ہے، پھر کیا دلیل ہے باقی رہنے پر وقت ظہر کے دو مثل تک؟ پس ثابت ہوا کہ کوئی دلیل قوی یا ضعیف نہیں جس سے وقت ظہر کا دو مثل تک ثابت ہو۔ اسی واسطے قاضی ثناء اللہ پانی پتی، جن کو شاہ عبدالعزیز صاحب بیہقیِ وقت کہا کرتے تھے، باوجودے کہ بڑے حنفی اور فقیہ تھے، صاف کہہ دیا ہے کہ یہ وقت دو مثل تک کسی حدیث صحیح یا ضعیف سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور اسی واسطے صاحبین، امام سے مخالف ہو کر موافق جمہور کے ہو گئے، جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں کلام ان کا تفسیر مظہری سے نقل کیا گیا۔ (معیار الحق)

چوتھا جواب جس کو مولف نے ابن ہمام کے اعتراض سے نقل کیا ہے، اس کا بتفصیل رد ہو چکا۔ لیکن یہ جو کہا ہے کہ: "اگر ایک مثل سے نماز شروع ہو، اور لمبی قراءت اور رکوع و سجود سے بیس رکعتیں پڑھے تو ڈیڑھ مثل پر بخوبی فراغت ہو جائے گی، پھر دو مثل پر وقت ہونے پر کیا دلیل ہے؟"

اس کا جواب یہ ہے کہ مثلین تک وقتِ ظہر کے باقی رہنے کی دلیل، دوسرے دن رسول اللہ ﷺ کا نمازِ عصر مثلین پر پڑھنا اور وقتِ عصر کا ایک مثل کے بعد احادیث ابراد بالظہر سے منسوخ ہونا ہے، جس میں روز اول نماز عصر ادا فرمائی تھی، کما مر، فتذکر.

اب عاقل منصف پر واضح ہو گیا کہ مولفِ معیار کے پاس کوئی رد معقول باقی نہ رہا، جو ائمۂ دین کے طعن و تشنیع کا سرمایہ ہو۔

وقتِ ظہر میں امام ابو حنیفہ کے، مذہبِ صاحبین کی طرف رجوع کا قول درست نہیں

پس اسی واسطے امام ہمام، عالی مقام، انصاف بیں عدل آئین، إمامنا و مولانا، ابو حنیفة النعمان، أفاض الله شآبیب العفو والغفران اپنے مذہب کو اخیر میں چھوڑ کر قائل ہوئے ہیں کہ وقت ظہر کا ایک مثل تک ہے، اور حنفی لوگ ان کے متبع پھر بھی مانند کچہری عدالت کے وکیلوں کے ان کی طرف سے وکیل ہو کر جھگڑا اور مجادلہ نہیں چھوڑتے! بڑا تعجب ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ تو آپس میں راضی اور موافق ہو گئے ہیں، اور وکیلوں کو جنگ وجدال سے اب تک صبر نہیں ہے!

اور رجوع امام کا اپنے مذہب سے طرف صاحبین اور جمہور کے بہت ائمۂ حنفیہ نے اپنی کتب میں لکھا ہے۔ ایک ان میں سے صاحب خزانۃ الروایات ہیں کہ ملتقی البحار سے رجوع امام کا نقل کرتے ہیں۔ اور ایک صاحب فتاوی شافی ہیں۔ اور ایک صاحب کتاب انیس ہیں۔ اور ایک صاحب الجوہر المنیر شرح تنویر الابصار ہیں۔ اور ایک امام ہندوانی ہیں۔ اور ایک صاحب صراط القویم ہیں۔ چناں چہ ملا عابد سندی حنفی، مواہب لطیفہ شرح مسند امام ابی حنیفہ میں فرماتے ہیں:

و قد ألف الشيخ زين الدين ابن نجيم صاحب البحر الرائق رسالة لتائيد مذهب الإمام في هذه المسئلة خاصة، و استدل على مطلوبه بأدلة متعددة، و أجاب عنها الشيخ أبو الحسن السندي في حاشيته على فتح القدير لابن الهمام، لكن لما رأيت رجوع الإمام إلى قول الجمهور ما وسعني ذكر شيء من الأدلة والجواب عليها، رَوْماً للاختصار، مع أنه روي في المسئلة المذكورة عن الإمام أبي حنيفة روايات متعددة، فمنها: رواية صيرورة الظل مثلين سوى فيء الزوال، و منها: رواية المثل، والمشهور أن كلتا الروايتين في خروج الظهر و مجيء العصر، و ذكر في المحيط البرهاني: والأمر أنه لا تعرض في رواية المثلين بخروج الظهر، و إنما هي في مجيء العصر، و منها: أن المعتبر في خروج الظهر المثل، و في مجيء العصر المثلان. ثم المشهور بين الأصحاب أن الأولىٰ رواية محمد، والثانية رواية الحسن عنه، والثالثة رواية أسد بن عمر عنه، و أن الأولى هي ظاهر الرواية، فلذلك اتخذها الناس مذهبا للإمام، كما هو مروي في ظاهر الرواية، و جعل صاحب المبسوط الأولىٰ رواية أبي يوسف عنه، و الثانية رواية محمد عنه، والثالثة رواية الحسن عنه، و جعل الطحاوي في شرح الآثار الرواية الأولى رواية أبي يوسف، و الثانية رواية الحسن عنه، وذكر في خزانة الروايات ناقلا عن ملتقى البحار، أن أبا حنيفة قد رجع في خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر إلى قولهما، و ممن نقل أيضا رجوع الإمام إلى قول صاحبيه: صاحب الفتاوى الشافي، و صاحب كتاب الأنيس، وصاحب الجوهر المنير شرح تنوير الأبصار، و ذكره أيضا في زيادات الهندواني على مستدرك الشيباني في باب ما يحل أكله و مالا يحل، و قال: قد صح رجوع أبي حنيفة عن قوله: لا يحل أكل لحم الخيل، و عن اختلاف الشفق، و خروج وقت الظهر، ودخول وقت العصر، و عن أشياء عددها، و ممن نقل الرجوع أيضا صاحب الصراط القويم. فإذا كان هذا القدر مقررا في رجوع الإمام، و انضم إلى ذلك قول أهل المذهب: إذا كان الإمام في جانب و صاحباه في جانب، فالمفتي بالخيار إن شاء أفتى بقول الإمام، و إن شاء أفتى بقول الصاحبين، كان العدول إلى قول الجمهور واجبا. و أما قول صاحب البحر: لا نفتي و لا نعمل إلا بقول الإمام الأعظم، و إن أفتى المفتون بخلافه، فذلك محله فيما لم يختلف الرواية في تلك المسئلة عن الإمام، و لم ينقل عنه الرجوع، و إلا فمتى اختلف الروايات عنه، و كانت إحداهما مما يتمسك صاحباه، و يروونه عن الإمام، فهل ذلك إلا قول الإمام، فمن أفتى بقولهما فإنما رواه عن قول الإمام، لا برأيهما المجرد عن قول الإمام، فتنبه، انتهى كلام السندي. (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ''امام ابو حنیفہ نے وقتِ ظہر میں مذہب صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے، تو ان کے متبعین بلا وجہ ان کی طرف سے دلیلیں قائم کرتے ہیں''۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذہب صاحبین کی طرف امام کا رجوع کرنا صحیح نہیں، اگرچہ بعض کتب میں مذکور ہے، چناں چہ اس کی تفصیل معرض بیان میں آتی ہے۔ اور اس سے قطعِ نظر اگر رجوع کو مسلّم رکھیں تو ہم کو کیا مضر، اس لیے کہ ہم کو تو دلائل واقعیہ بیان کرنا منظور ہے، جس پر مذہب مثلین کی بنا ہے۔ جب دلائل پایہ ثبوت کو پہنچ چکے اور واضح ہو گیا کہ یہ مذہب دلائل و مآخذ کی حیثیت سے قوی اور راجح ہے، تو ہمارا مدعا حاصل ہوا۔ اب اس مذہب سے امام کا رجوع اگر صحیح ہو، تو ہو، ہمیں مضر نہیں۔ پھر اس مذہب سے امام کا رجوع صحیح نہیں، اس لیے کہ علامہ ابن نجیم نے ''بحر الرائق'' میں تحریر کیا ہے، کہ '' بدائع'' میں لکھا ہے کہ ''کتب ظاہر الروایہ میں امام ابو حنیفہ کا یہی مذہب مذکور ہے، اور یہی صحیح ہے''۔ اور ''نہایہ'' میں لکھا ہے: ظاہر الروایہ امام ابو حنیفہ سے یہی ہے۔ اور ''غایۃ البیان'' میں لکھا ہے کہ: اسی کو امام ابو حنیفہ نے اختیار کیا ہے۔ اور ''محیط'' میں لکھا ہے: امام ابو حنیفہ کا صحیح قول یہی ہے، اور یہی ''ینابیع'' میں ہے۔ اور ''تصحیح قدوری'' میں علامہ قاسم نے لکھا ہے: برہان الشریعہ محبوبی کا مختار یہی تھا، اور نسفی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، اور صدر الشریعہ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور اس کی ترجیح کی دلیل بیان کی ہے۔ اور ''غیاثیہ'' میں لکھا ہے کہ مختار یہی ہے۔ اور ''شرح مجمع'' میں لکھا ہے: مذہبِ امام یہی ہے، اور تمام اصحابِ متون و شروح نے اسی کو اختیار کیا ہے''۔ تو اگر امام کے رجوع کی نقل صحیح ہوتی تو یہ تمام اکابر فقہا اسی کو امام کا مذہبِ مختار کیوں کہتے، اور خود بھی اختیار کیوں کرتے؟

قال في ''البحر الرائق'':

''و الظهر من الزوال إلىٰ بلوغ الظل مثليه سوى الفيء، أي: وقت الظهر، أما أوله فمجمع عليه، لقوله تعالىٰ: ﴿أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[الإسراء:٧٨] أي لزوالها، و قيل: لغروبها، واللام للتأقيت، ذكره البيضاوي، و أما آخره، ففيه روايتان عن أبي حنيفة: الأولىٰ: رواها محمد عنه ما في الكتاب، والثانية: رواية الحسن: إذا صار ظل كل شيء مثله سوى الفيء، و هو قولهما، والأولىٰ قول أبي حنيفة. قال في ''البدائع'': إنها المذكورة في الأصل، وهو الصحيح. و في ''النهاية'': إنها ظاهر الرواية عن أبي حنيفة. و في ''غاية البيان'': و بها أخذ أبو حنيفة، و هو المشهور عنه. و في ''المحيط'': والصحيح قول أبي حنيفة. و في ''الينابيع'': و هو الصحيح عن أبي حنيفة، و في ''تصحيح القدوري'' للعلامة قاسم: إن برهان الشريعة المحبوبي اختاره، و عول عليه النسفي، و وافقه صدر الشريعة، و رجح دليله. و في ''الغياثية'': و هو المختار. و في ''شرح المجمع'' للمصنف: إنه مذهب أبي حنيفة، و اختاره أصحاب المتون، و ارتضاه الشارحون، فثبت أنه مذهب أبي حنيفة'' اهـ[1].

(١) البحر الرائق، كتاب الصلاة، ج:١، ص: ٤٢٥، زكريا بك ڈپو ،ديو بند، ١٤١٩هـ.

توعلامہ سندی کی ''خزانۃ الروایات'' اور بعض فتاویٰ سے یہ نقل کہ امام نے اس مذہب سے مذہب صاحبین کی طرف رجوع کیا، قابل اعتبار نہیں، اس لیے کہ ان میں سے بعض، مجہول الحال ہیں، اور بعض، متون و شروح کی روایاتِ معتبرہ کے مقابل غیر معتبر اور مرجوح ہیں۔

اور اسی سبب سے بہت سی کتب مشہورہ متداولہ معتبرہ میں، جیسے بدائع، غایۃ البیان، حاشیہ ہدایہ، اور ینابیع اور غرر الأذکار اور برہان اور فیض وغیرہ میں ایک مثل کی تصحیح کی ہے، اور اسی کو مذکور في الأصل کہا ہے، اور قابل عمل کے ٹھہرایا ہے۔ اور طحاوی نے بھی اسی کو اخذ کیا ہے، جیسا کہ کہا شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی میں:

و روي عن أبي حنيفة أن وقت الظهر إلى المثل كما قالت الثلاثة الباقية والجمهور، و في البدائع: هو الصحيح المذكور في الأصل، و في غاية البيان: بها أخذ أبو حنيفة. وهو المشهور عنه، و في الينابيع: هو الصحيح عن أبي حنيفة، و في الدر المختار: هو قولهما و زفر. و قال الطحاوي: و به ناخذ. و في غرر الأذكار: و هو الماخوذ به، وفي البرهان: هو الأظهر لبيان جبرئيل، و هو نص في الباب، و في الفيض: و عليه عمل الناس اليوم، و به يفتى.

اور واضح ہو کہ نقل کرنا ہمارا رجوع امام کا طرف مثل کے، اور بیان کرنا ہمارا معتمد ہونے اور قابل فتویٰ کے ہونے کو، نزدیک بعض علمائے حنفیہ کے بھی بطور الزام ہے، اور بصورت اظہار خبر واقعی کے، نہ بایں طور اور اس طرح سے کہ امام کے رجوع سے ہم کو گنجائش عمل کی احادیث یک مثلی پر ہوئی، حاشا و کلا! اس لیے کہ اگر امام ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین بھی، اور تمام حنفی اگلے اور پچھلے ایک مثل کے قائل نہ ہوتے تو بھی ہم کو احادیث یک مثلی صحیحہ مرویہ عن النبی ﷺ پر عمل کرنے میں کچھ تامل نہ ہوتا۔ ہمارے نزدیک عاملین بالحدیث کو اتباع رسول اللہ کی حدیث کا، مجتہد کے عمل اور اخذ پر موقوف نہیں، جیسا کہ باب ثانی کے جواب میں بدلائل قطعیہ ثابت کیا گیا ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

فالحمد لله على ما وفقنا لإثبات المثل للفصل بين الظهر والعصر بالحجج الساطعة والقول الفصل، و أيدنا على نفي الفصل بالمثلين الذي لم يثبت في حديث صحيح و لا ضعيف عن النبي سيد الثقلين، و لم يتلقاه بالقبول جمهور أهل العلم من المجتهدين الماجورين في النشأتين. و صلى الله على رسوله محمد و آله الطالبين للحسنين. (معیار الحق)

اور یہ جو ''محلی'' سے ناقلاً عن ''البدائع و غایۃ البیان والینابیع'' نقل کیا ہے کہ: ''مذہبِ امام یہ تھا کہ وقتِ ظہر ایک مثل پر تمام ہو جاتا ہے'' خطائے عظیم ہے۔ بدائع وغیرہ میں ہرگز یہ نہیں ہے، کما مر نقله من كلام صاحب ''البحر''.

و قال العلامة الشامي:

''قوله: وقت الظهر من زواله إلى بلوغ الظل مثليه'' هذا ظاهر الرواية عن الإمام، -نهاية- و هو الصحيح - بدائع ومحيط و ينابيع- و هو المختار - غياثية- و اختاره الإمام المحبوبي، و عول عليه النسفي، و صدر الشريعة - تصحيح قاسم- و اختاره أصحاب المتون، وارتضاه الشارحون، فقول الطحاوي: و بقولهما ناخذ، لا يدل على أنه المذهب'' اهـ [۱]۔

(۱) رد المحتار، كتاب الصلاة، ج:۱، ص: ۳۵۹، دار الفكر، بيروت، ۱٤۱۲ھ.

و قال في "النهر الفائق":

'قد رجح غير واحد قول الإمام" اھ (١). و هكذا في عامة كتب الفقه.

اور جب امام ابو حنیفہ کی قوتِ دلیل اور قولِ مثلین سے ان کا عدمِ رجوع معرض بیان میں آچکا، پھر اگر کسی حنفی مفتی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا، تو وہ کب قابل قبول و لائق اعتبار ہے؟

قال العلامة الشامي:

"إن الأدلة تكافأت، و لم يظهر ضعف دليل الإمام، بل أدلته قوية أيضا كما يعلم من مراجعة المطولات، و "شرح المنية"، و قد قال في "البحر": لا يعدل عن قول الإمام إلىٰ قولهما، أو قول أحدهما إلا لضرورة، من ضعف دليل، أو تعامل بخلافه، كالمزارعة، و إن صرح المشايخ بأن الفتوىٰ علىٰ قولهما كما هنا" اھ (٢).

جمع بین الصلاتین کا بیان

قال: (صاحب التنویر) پانچواں مسئلہ: جمع کرنا دو نمازوں کا ایک وقت میں، الخ۔

أقول: اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو! کہ اس مسئلہ میں جناب مولف نے بہت ابلہ فریبی اور حق پوشی کی ہے، کہ دلائل میں وہ حدیثیں بیان کی ہیں جن کی طرف ہم کو کچھ التفات نہیں، یعنی ایک روایت ابوداؤد کی جس کے راوی میں ضعف تھا، ہماری دلیل ٹھہرا کر نقل کر دی، اور جو روایتیں صحیحہ متعدّدہ اس میں تھیں، چھوڑ دیں، ایسا ہی ایک روایت "معجم اوسط طبرانی" کی، اور ایک روایت اربعین حاکم سے، جن میں کچھ ضعف تھا، دلائل ٹھہرا کر نقل کر کے ان کے بعض راویوں پر طعن کر دیا، اور جو روایتیں صحیحہ متعدّدہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ اور مسند ابی یعلیٰ اور مصنفات بیہقی، موطا امام مالک، موطا امام محمد، معانی الآثار طحاوی اور مستخرج لابی نعیم وغیرہا میں مشہور اور متداول تھیں، نقل کر کے ان کا جواب نہیں دیا۔ کاش! صحاح ستہ ہی کی صحیح حدیثوں کو دلیل ٹھہراتا، اور پھر ان سے جواب دیتا، یہ کیا دین داری ہے؟ اور کیا مردانگی کہ کتب متداولہ صحیحہ بخاری و مسلم جیسی کو چھوڑ کر اربعین حاکم اور اوسط طبرانی کو جا پکڑا، اور ان سے دو روایتیں ضعیف نقل کر کے ان کا جواب دے دیا، تاکہ عوام کو یقین ہو کہ مجوزین جمع بین الصلاتین فقط اسی قدر دلیلیں رکھتے ہیں، جن کو مولف نے ضعیف کر دیا، خیر یہ جو کیا بزعم خود اچھا کیا۔ اب ہم سے کما ینبغی تحقیق اس مسئلہ کی سننی چاہیے، کہ اپنی دلیلیں کیسی قوی پیش کرتے ہیں، اور تمام حنفیوں کے عذرات کو جو مولف نے بیان کیے ہیں، وہ بھی اور جو اور حنفیوں نے بیان کیے ہیں وہ بھی کس طرح بالاستیعاب نقل کر کے ان کا جواب دیتے ہیں۔ پس مخفی نہ رہے کہ جمع بین الصلاتین فی السفر صحیح اور ثابت ہے رسول اللہ ﷺ سے، بروایت جماعت عظیمہ کے صحابہ کبار سے جن میں ہیں علی، عبداللہ بن عمر، انس، عبداللہ بن عمرو بن عاص، عائشہ، ابن عباس، اسامہ بن زید، جابر، ابو جحیفہ، معاذ بن جبل، ابن مسعود في أحد الروايتين، سعد بن ابی وقاص، سعید بن زید، ابو موسی اشعری، ابوہریرہ وغیرہم اور کئی سوا سے ان کے، مروی ہیں روایتیں ان کی ان تیرہ کتب حدیث میں جن کا ذکر بالا گذرا، اور کتنی اور کتب میں سوائے ان کے۔ لیکن مجموعہ روایات میں بعضے تو ایسی ہیں، کہ ان میں فقط جمع کرنا رسول اللہ ﷺ کا دو نمازوں کا بیان کیا ہے، اور کیفیت اس جمع کی بیان نہیں کی، پس حنفی لوگ ان حدیثوں میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مراد اس جمع سے جمعِ صوری ہے، یعنی پہلی نماز کو آخر وقت میں پڑھا، اور دوسری نماز کو اول وقت میں پڑھا۔ اور یہ بظاہر اور بصورت جمع معلوم ہوتی ہے، اس طور پر کہ اس میں تاویل جمع صوری کو دخل ہے، بیان کی گئی ہے۔ اس لیے وہ حدیثیں جن میں تاویل کو مخالف کے دخل نہیں، ذکر کرتے ہیں، تو منصفین بافہم اور ناظرین باعلم ان احادیث مجملۃ الکیفیت کو بھی انھیں احادیث مبینۃ الکیفیت پر محمول سمجھیں۔ تو واضح ہو کہ جمع بین الصلاتین دو قسم ہے۔ جمع تقدیم، اور جمع تاخیر۔ پس دونوں قسموں کی حدیثیں علاحدہ علاحدہ ذکر کرتے ہیں۔ (معیار الحق)

---

(١) النهر الفائق، كتاب الصلاة، ج:١، ص: ١٥٩، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢) رد المحتار، كتاب الصلاة، ج:١، ص: ٣٥٩، دار الفكر، بيروت، لبنان.

قال صاحب التنویر: پانچواں مسئلہ جمع کرنا دو نمازوں کا ایک وقت میں، الخ۔

قال صاحب المعیار: اس مسئلہ کی تحقیق کان لگا کر سنو، الخ۔

اقول: مولفِ معیار کا طریقہ یہ ہے کہ صاحبِ تنویر کی دلیل اور ان کے کلام کے سابق و لاحق کی طرف اچھی طرح التفات نہیں کرتا، اور بے محل زبان طعن و تشنیع دراز کرتا ہے، یہ امر اہل علم و دیانت کے مناسب حال نہیں۔ اب محل غور وانصاف ہے کہ صاحبِ تنویر نے کہا ہے کہ "عرفات اور مزدلفہ کے علاوہ دو نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، کما هو مذهب الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه. اور صحابہ میں سے ابن مسعود، سعد بن ابی وقاص اور ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور تابعین میں سے نخعی، ابن سیرین، مکحول، جابر بن زید، اور عمرو بن دینار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا یہی قول ہے، کما نقل في "شرح المنية".

اور وہ جو بعض احادیث میں جمع بین الصلاتین وارد ہے، اس سے مراد جمعِ صوری ہے، یعنی پہلی نماز میں تاخیر کی، یہاں تک کہ جب ادائے نماز کے بقدر وقت باقی رہا تو پہلی نماز ادا کی، اور تکمیل نماز کے ساتھ اس نماز کا وقت بھی تمام ہو گیا، اور دوسری نماز کا وقت شروع ہوا تو اول وقت میں نماز اول سے متصل دوسری نماز شروع کی، بظاہر یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے دو نمازوں کو ایک وقت میں جمع کیا، اور حقیقت میں ہر ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا ہوئی۔ اور جمع کی احادیث کے اس محمل پر حمل کرنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کوئی نماز اپنے مخصوص وقت کے علاوہ میں پڑھی ہی نہیں، سوائے دو نمازیں مزدلفہ میں، یعنی عشا اور مغرب کو جمع کیا اور وقت معتاد سے پیش تر نماز فجر پڑھی[1]۔ اس حدیث کو بخاری، مسلم، نسائی وغیرہ نے روایت کیا۔

اور طحاوی نے عبدالرحمن بن یزید سے روایت کیا، وہ کہتے تھے کہ میں عبداللہ بن مسعود کے ساتھ حج میں تھا، تو وہ ظہر میں تاخیر کرتے تھے، اور عصر میں تعجیل کرتے تھے، اور مغرب میں تاخیر اور عشا میں تعجیل فرماتے تھے، یعنی اس طور پر جمع بین الصلاتین کرتے تھے[2]۔

اور انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ دو نمازوں میں جمع کرنے کا ارادہ فرماتے تو نمازِ ظہر میں تاخیر کرتے، یہاں تک کہ اول وقت عصر داخل ہو جائے، پھر ان دونوں کو جمع کرتے تھے۔ یعنی نمازِ ظہر اتنی تاخیر سے پڑھتے تھے کہ اس کی انتہا اول وقتِ عصر ہوتی تھی۔

اس حدیث اور باقی دلائل کی تفصیل جو جمع صلاتین کے جمعِ صوری پر حمل کرنے کو واجب کرتی ہیں، عن قریب اقوالِ معیار کے جواب کے ضمن میں آئے گی۔

---

(۱) و نصه: عن عبدالله، قال: ما رأيت النبي ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء...إلخ،/ صحيح البخاري، كتاب المناسك، باب: متى يصلي الفجر بجمع، ج: ۱، ص:۲۲۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) و نصه: عن عبد الرحمن بن يزيد، يقول: صحبت ابن مسعود في حجة، فكان يؤخر الظهر، و يعجل لعصر، و يؤخر المغرب، و يعجل العشاء./ شرح معاني الآثار، باب: الجمع بين الصلاتين، ج:۱، ص:۱۲۳.

جمع تقدیم کے دلائل کا تعاقب

{ حدیثیں جمع تقدیم کی روایت کی ہے مسلم نے طریق سے حکم بن عقبہ، ابو جحیفہ سے، يقول: خرج علينا النبي ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء فتوضأ، فصلى لنا الظهر والعصر، و بين يديه عنزة، والمرأة والحمار يمران من وراءها. اور دوسری روایت بخاری کی اس طرح پر ہے: خرج علينا رسول الله ﷺ بالهاجرة، فصلى بالبطحاء الظهر ركعتين، والعصر ركعتين، و نصب بين يديه عنزة. (معیار الحق) }

پھر یہ جو مولفِ معیار کہتا ہے: ”روایت کی امام مسلم نے ابو جحیفہ سے: ”يقول: خرج علينا النبي ﷺ بالهاجرة إلى البطحاء فتوضأ فصلى لنا الظهر والعصر... إلخ. اور روایت بخاری اس طرح ہے: ”خرج علينا رسول الله ﷺ بالهاجرة، فصلى بالبطحاء الظهر ركعتين، والعصر ركعتين، اھ “. — اور ان دونوں حدیثوں سے جمع تقدیم ثابت کرتا ہے، صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ان دونوں حدیثوں کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ وقت ہاجرہ[1] بطحا کی طرف نکلے، نکلنے کے بعد وضو کر کے نمازِ ظہر اور عصر پڑھی۔ اس سے یہ کیوں کر معلوم ہوا کہ نمازِ عصر وقتِ ظہر میں پڑھی؟

{ کہا امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں: فيه دليل على القصر، و بالجمع في السفر. و فيه أن الأفضل لمن أراد الجمع، و هو نازل في وقت الأولى أن يقدم الثانية إلى الأولى“ اھ. (معیار الحق) }

اور امام نووی کا یہ قول: ”اس حدیث میں سفر کے درمیان دو نمازیں جمع کرنے پر دلالت ہے“ — بلا دلیل ہے، قابل قبول نہیں۔

{ اور کہا شیخ سلام اللہ حنفی نے ”محلّٰی“ شرح موطا میں: و ظاهره تقديم العصر في وقت الظهر، اھ. أقول: وجه الظهور كون الهاجرة ظرف الخروج والوضوء والصلاة جميعا؛ لأن كلا من الخروج والوضوء والصلاة مرتب الوقوع، و متقارب الوجود؛ فإن الفاء على لفظة فتوضأ فصلى للترتيب بلا مهلة. قال في ”الفوائد الضيائية“: الفاء للترتيب بلا مهلة، اھ. و قال المحشي الملا صادق: قوله قدس سره: بلا مهلة، هذ القيد مما فات المصنف، و لا بد منه، لا يقال: يستفاد من قوله: و ثم مثلها بمهلة؛ لأنا نقول: لا نسلم ذلك؛ لجواز أن يستفاد منه التفاوت بالعموم والخصوص، و نحن نقول: لو لا تنصيص المصنف عليه في شرحه لأمكن أن يقال: خالف الجمهور، و اختار كون الفاء لمطلق الترتيب، اھ. (معیار الحق) }

اور وہ جو ”محلّٰی“ سے نقل کیا ہے کہ: ”اس حدیث کا ظاہر یہ ہے کہ عصر کو مقدم کر کے وقتِ ظہر میں پڑھا“ اور اپنی جانب سے وجہ ظہور یہ بیان کی ہے: ”ھاجرہ“ خروج، وضو اور صلاۃ کا ظرف واقع ہوا ہے؛ اس لیے کہ خروج، وضو اور صلاۃ سب مرتب واقع ہوئے ہیں، اور وجود میں قریب ہیں، اس لیے کہ لفظ ”فتوضأ“ اور ”فصلى“ پر جو ”فاء“ داخل ہے وہ ترتیب بلا مہلت کے لیے ہے، انتہیٰ“ — یہ کلام باطل ہے، بوجوہ:

---

(۱) ہاجرہ: دوپہر کا وقت

وجہ اول: یہ کہ ترتب کی دو قسمیں ہیں: ایک ترتب فی الوجود اور دوسری ترتب فی الذکر۔ اس جگہ لفظ "فاء" کو اگر ترتب فی الوجود کے لیے کہتے ہو تو غیر مسلّم ہے، اور اگر ترتب فی الذکر کے واسطے کہتے ہو تو تمھارے لیے مفید نہیں؛ اس لیے کہ عدمِ ترتب فی الوجود، تاخر اور ترتب فی الذکر بلا مہلت کے ساتھ منافات نہیں رکھتا۔ ممکن ہے کہ نمازِ ظہر اور عصر کے درمیان فاصلہ اور مہلت ہو، لیکن ذکر میں دونوں نمازیں مرتب مذکور ہیں، فکیف الاستدلال؟

قال في "مسلم الثبوت": "الفاء للترتيب علىٰ سبيل التعقيب، ولو في الذكر"، اهـ[1].

و قال الشارح الرضي: "و قد يفيد الفاء العاطفة للجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتبا علىٰ ما قبلها في الذكر، لا أن مضمونها عقيب مضمون ما قبلها في الزمان، كقوله تعالىٰ: ﴿ادۡخُلُوۤا اَبۡوَابَ جَهَنَّمَ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَا ۚ فَبِئۡسَ مَثۡوَى الۡمُتَكَبِّرِيۡنَ﴾[الزمر: ۷۲] اهـ.

ثانیاً: یہ کہ ہم نے تسلیم کیا کہ اس جگہ "فاء" ترتیب بلا مہلت کے لیے ہے، لیکن ترتیب بلا مہلت کے معنی یہ ہیں کہ "فاء" کا مدخول بلا مہلت معطوف علیہ کے بعد متحقق ہو، بایں معنی کہ جس قدر معطوف علیہ سے معطوف کا قرب ممکن ہو، اس قدر سے متاخر نہ ہو، جیسے "تزوج فولد له" اس صورت میں اگرچہ فاصلہ قریب ایک سال کا ہے، لیکن عرف میں اس سے زیادہ قرب ممکن نہیں۔ تو یہ تاخر بحکم عرف تاخر نہیں ہے، کما قال بحر العلوم في "شرح مسلّم الثبوت":

"و هو، أي: التعقيب في كل شيء بحسبه، كتزوج فولد له، فيصح اعتبار التعقيب، و إن كان المدة بينهما قريبة من السنة عرفا؛ لأنه لا يمكن أقرب فيه عرفا من هذا، فلا يعد هذا التراخي تراخيا عرفا" اهـ[2].

تو متنازع فیہ مثال میں ہم کہتے ہیں کہ ظہر سے نماز عصر کی تعقیب اس طور پر ممکن نہیں ہے کہ عصر کو وقتِ ظہر میں پڑھ لیں۔ اگر ہے تو اس طرح ہے کہ محض وقتِ عصر کے دخول سے ظہر کے بعد، نماز عصر ادا کر لیں، تو تعقیب مع الوصل جو اس جگہ ممکن تھی، مسلّم ہوئی۔ اور عصر کا وقتِ ظہر میں پڑھنا لازم نہ ہوا۔

ثالثاً: یہ کہ لفظ "و العصر" ممکن ہے کہ "فصلی" پر معطوف ہو، یعنی فاے تعقیبیہ پر نہ کہ "فا" کے تحت، اور بقرینہ "فصلی" سابق، واو کے بعد لفظ "صلی" مقدر ہو، تو تقدیر کلام یوں ہوئی "فصلیٰ لنا الظهر، و صلی العصر" اور جب کلمہ "و العصر" "فا" پر معطوف ہوا تو نمازِ ظہر و عصر کے درمیان ترتیب کیوں کر ثابت ہوئی؟

---

(۱) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية، مسئلة: الفاء للترتيب، ج:۱، ص:۲۰۹، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(۲) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، المقالة الثالثة فى المبادئ اللغوية، مسئلة: الفاء للترتيب، ج:۱، ص:۲۰۹، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

اور لفظ صلی کی تقدیر سے قطعِ نظر ہم کہتے ہیں کہ: ظہر اور عصر میں توفاے عاطفہ نہیں ہے، واو ہے، اور واو کا مقتضا تعقیب مع الوصل نہیں، تو ممکن ہے کہ وضو کے بعد نمازِ ظہر بلا مہلت پڑھی اور اس کے بعد نماز عصر، وقتِ عصر میں ادا فرمائی ہو۔ اور تغلیباً دونوں نمازوں کو وضو کے بعد مرتب قرار دیا ہو۔

فيكون المعنىٰ على ما تقتضيه الفاء أنه عليه السلام خرج في الهاجرة، و توضأ في الهاجرة، و صلى الظهر والعصر في الهاجرة. فإن قلت: إنه يحتمل أنه عليه السلام صلى الظهر كما قلتم، أي: غير متراخ عن الخروج في الهاجرة والتوضي فيها، لكنه صلى العصر بعد دخول وقتها. قلنا: هذا خلاف الظاهر، و قد تقرر أن النصوص من الكتاب والسنة تحمل على الظواهر مالم يصرف منها مانع قطعي، كذا قال في "العقائد النسفية" و هاهنا لم يوجد مانع يمنع حمل الحديث على الظاهر، فإن ما يتمسك به الحنفية من أحاديث الجمع الصوري، و إنكار بعض الصحابة، كابن مسعود عن الجمع، و قطعية ثبوت تعين الميقات للصلاة، ونهى عمر بن الخطاب عن الجمع بين الصلاتين مانع عن حمل الحديث على الظاهر. (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار نے کہا کہ: "پس بمقتضا فا کے معنی یہ ہوئے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہاجرہ میں نکلے اور ہاجرہ میں وضو کیا، اور ہاجرہ کے وقت نماز ظہر اور عصر پڑھی، انتہیٰ" —— اس میں گزشتہ کلام کے ساتھ یہ ہے کہ اس بات کی تسلیم کی تقدیر پر کہ لفظ "فا" تعقیب بلا مہلت کے واسطے ہے، اس کا مقتضا یہ ہوگا کہ نکلنا، وضو فرمانا، اور نمازِ ظہر و عصر بلا مہلت ایک دوسرے سے متّصل ہوں، نہ یہ کہ یہ سب افعال ہاجرہ میں واقع ہوں، اس لیے کہ ممکن ہے کہ خروج ہاجرہ میں ہو، اس کے بعد ہاجرہ تمام ہو جائے، اور اس سے متّصل نمازِ ظہر ہاجرہ میں، اور عصر اس کے بعد ادا کی جائے —— پھر ہم نے اس بات کو تسلیم کیا کہ یہ تمام افعال ہاجرہ میں واقع ہوئے لیکن اس سے نماز عصر کا وقتِ ظہر میں پڑھنا لازم نہیں آتا، اس لیے کہ ہاجرہ کہتے ہیں، زوالِ شمس سے عصر تک کو، کما قال في القاموس:

"والهاجرة: نصف النهار عند زوال الشمس مع الظهر، أو من عند زوالها إلى العصر" [1].

تو ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم تھوڑا سا وقتِ ظہر باقی رہے بطحا کی طرف نکلے ہوں، اور اس سے متّصل وضو کر کے نمازِ ظہر، اور اس سے متّصل نماز عصر اپنے وقت میں ادا فرمائی ہو۔ اب فا کا مقتضا جو تعقیب مع الوصل تھا، بھی باقی رہا، اور نماز عصر کا وقتِ ظہر میں پڑھنا ثابت نہ ہوا۔ اور یہ کہنا کہ: "اس محل میں احتمال پڑھنے نماز عصر کا اپنے وقت میں، اور وقوع توضی اور نمازِ ظہر کا ہاجرہ میں خلاف ظاہر ہے" —— باطل ہوا؛ اس لیے کہ **اولاً:** تو فا کا استعمال ترتیب فی الوجود میں منحصر نہیں۔

(۱) القاموس، باب الراء، فصل الهاء، ص: ٦٣٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

ثانیًا: علی التسلیم، تعقیب مع الوصل باقی رہی، اور نماز عصر اپنے وقت میں ادا ہوئی، پھر خلاف ظاہر کیوں کر ہوا؟ــــ پھر ہم نے اس کو بھی تسلیم کیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر ہے، لیکن ممکن ہے کہ کہا جائے کہ احادیث مذکورہ اور باقی ادلۂ قطعیہ (جن کا ذکر آئے گا) کے سبب، فا کے مقتضا کو ظاہر سے پھیر دیں ــــ علاوہ ازیں اس حدیث کی روایت، بالمعنیٰ ہے، جیسا کہ مسلم اور بخاری کے اختلاف روایت سے ظاہر ہے، اور روایت حدیث بالمعنیٰ میں ثم اور فا وغیرہ کے مقتضیات کے ساتھ استدلال صحیح نہیں، کما سیجيء من کلام الشاه ولي الله.

قلنا: لا شيء و لا واحد مما تمسكوا به موجب لامتناع الجمع بين الصلاتين مطلقا، مقدما كان الجمع أو متأخرا، كما سترىٰ في مقام الجواب عن أدلتهم، فيبقى ظواهر الآحاد سالمة عن الموانع، فتعين الحمل عليها، فتدبر. على أن لفظه "فصلىٰ" مع مقولة لفظ "الظهر" مع معطوف عليه، و هو لفظ "العصر" مرتب غير متراخ عن الخروج والتوضي فيها، فكيف يسوغ ربط "فصلى" مع الخروج والتوضي بعد ما ينزع عنه ما هو المعطوف علىٰ معموله، فافهم. پس حاصل ترجمہ اس حدیث کا یہ ہوا کہ آں حضرت ﷺ وقت زوال آفتاب کے بطحا میں تشریف لے گئے، پس اسی وقت میں بلا مہلت وضو کیا، پس اسی وقت بلا مہلت ظہر اور عصر کو جمع کر کے پڑھا۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولف معیار نے کہا کہ: "کوئی حدیث اور دلیل مقتضی اس معنی کو نہیں، چناں چہ ذکر اس کا آئے گا، انتہیٰ" ــــ دعوائے محض ہے، جس جگہ مولف اس سے تعرض کرے گا، وہاں اس دعوے کا بطلان ظاہر ہو جائے گا۔

اور روایت کی ہے ترمذی اور ابوداؤد نے: حدثنا قتيبة بن سعيد، نا الليث بن سعيد، عن يزيد بن حبيب، عن أبي الطفيل، عن معاذ بن جبل، أن النبي صلعم [ﷺ] كان في غزوة تبوك، إذا ارتحل قبل زيغ الشمس أخر الظهر إلىٰ أن يجمعها إلى العصر، فيصليها جميعا، و إذا ارتحل بعد زيغ الشمس عجل العصر إلى الظهر، و صلى الظهر والعصر جميعا، و كان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتىٰ يصليها مع العشاء، و إذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء فصلاها مع المغرب، یعنی آں حضرت ﷺ سفر غزوہ تبوک میں اگر آفتاب ڈھلنے سے قبل سوار ہوتے تو ظہر کو موخر کر کے عصر سے ملا کر کے پڑھتے، اور اگر آفتاب ڈھلنے کے بعد سوار ہوتے تو عصر کو ظہر کے وقت میں ظہر سے ملا کر پڑھتے، اور اگر قبل غروب آفتاب سوار ہوتے تو مغرب کو موخر کر کے عشا کے ساتھ پڑھتے، اور اگر بعد غروب سوار ہوتے تو عشا کو بھی مغرب ہی کے ساتھ پڑھ لیتے۔ اس حدیث کے سب راوی ثقات ہیں: أما الأول: فهو قتيبة بن سعيد بن جميل – بفتح الجيم – بن طريف الثقفي: أبو رجاء البغلاني – بفتح الموحدة وسكون المعجمة – يقال: اسمه يحيىٰ و قيل: علي ثقة ثبت. والثاني: هو الليث بن سعد بن عبدالرحمن، الفهمي: أبو الحارث المصري، ثقة، ثبت، فقيه، إمام مشهور. الثالث: هو يزيد بن أبي حبيب المصري: أبو رجاء، و إسم أبيه سويد، ثقة، فقيه، والباقيان صحابيان، كل ذلك في "التقريب". اور کہا ترمذی نے: و روىٰ علي بن المديني، عن أحمد بن حنبل، عن قتيبة هذا الحديث، و حديث معاذ حديث حسن، غريب، تفرد به قتيبة، لا نعرف أحدا رواه عن الليث، و حديث الليث عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل، عن معاذ حديث غريب، و المعروف عند أهل العلم، حديث معاذ، من حديث أبي الزبير، عن أبي الطفيل، عن معاذ: أن النبي ﷺ جمع في غزوة تبوك بين الظهر و العصر، و بين المغرب والعشاء. رواه قرة بن خالد، و سفيان الثوري، و مالك، و غير واحد عن أبي الزبير المكي، اهـ. اور کہا ابوداؤد نے: ولم يروهذا الحديث إلا عن قتيبة وحده، اهـ.

أقول: لا يخفىٰ على العالم بأصول الحديث أن تفرد الراوي برواية إنما يستلزم كونها منكرة، شاذة، مردودة، إذا كان ذلك الراوي غير ضابط، و لا ثبت، أو يخالفه في تلك الرواية أحفظ منه و أضبط، و أما إذا كان المتفرد حافظا، ثقة، ثبتا، و لم يخالفه أحد فيها، أو خالفه أحد لكن المخالف مثله في الحفظ والثبت، فحينئذ لا تكون الرواية التي تفرد بها مردودة، بل هي مقبولة، ثم المقبولة بشرط الأول صحيحة، و بشرط الثاني حسنة. قال الإمام ابن الصلاح، فيه تفصيل، فما خالف متفرده أحفظ منه و أضبط فشاذ، و إن لم يخالف، و هو عدل ضابط، فصحيح، و إن رواه غير ضابط لكن لا يبعد عن درجة الضابط فحسن، و إن بعد فمنكر، اهـ. نقله السيد جمال الدين المحدث صاحب "روضة الأحباب" في رسالته في أصول الحديث، ثم قال: و يفهم من قوله أحفظ و أضبط على صيغة التفضيل أن المخالف إن كان مثله لا يكون مردودا، اهـ. وقال الإمام النووي في مقدمة شرحه على صحيح مسلم: "و إذا انتفت المتابعات وتمحض فردا، فله أربعة أحوال: حال: يكون مخالفا لرواية من هو أحفظ منه، فهذا ضعيف، و يسمىٰ شاذا منكرا. و حال: لا يكون مخالفا، و يكون هذا الراوي حافظا، ضابطا، متقنا، فيكون صحيحا. و حال: يكون قاصرا عن هذا، و لكنه قريب من درجته، فيكون حديثه حسنا. و حال: يكون بعيدا عن حاله، فيكون شاذا، منكرا، مردودا. فحصل أن الفرد قسمان: مقبول و مردود، والمقبول ضربان: فرد لا يخالف رواية كامل الأهلية، و فرد من هو قريب منه. والمردود أيضا ضربان: فرد مخالف للأحفظ، و فرد: ليس في روايته من الحفظ والاتقان ما يجبر تفرده. والله أعلم، اهـ. (معیار الحق)

اور ابوداؤد کی حدیث جسے مولف معیار نے نقل کیا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: "رسول اللہ ﷺ غزوۂ تبوک میں جب قبل زوال کوچ فرماتے تو ظہر کو موخر کرکے عصر کے ساتھ جمع فرماتے تھے، اور اگر بعد زوال کوچ فرماتے تو عصر میں ظہر تک تعجیل فرماتے اور دونوں کو اکٹھا پڑھتے تھے، الخ" — اور اس حدیث کے رواۃ کی عدالت بیان کی ہے، اس کو مفید نہیں؛ اس لیے کہ ائمۂ محدثین کی ایک جماعت نے اس حدیث کو "معلل" کہا ہے، یہاں تک کہ بخاری نے کہا ہے کہ: "بعض ضعفا نے اس حدیث کو قتیبہ کے نام پر کر دیا ہے"۔ اور خود اس حدیث کی تخریج کرنے والے، ابوداؤد فرماتے ہیں: "جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں"۔ اور اسی سبب سے اپنی "سنن" میں اس حدیث کی روایت کے بعد قتیبہ کے تفرد کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ اور قتیبہ کا وہ تفرد اس جگہ اس حدیث کے شاذ ہونے کا موجب ہے، کما سنبينه عن قريب، إن شاء الله تعالىٰ.

قال الشيخ عبدالباقي الزرقاني في "شرح المؤطا":

"روىٰ أبوداؤد، والترمذي، و أحمد، و ابن حبان من طريق الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل، عن معاذ: أن النبي ﷺ كان في غزوة تبوك، إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر حتىٰ يجمعها إلى العصر، فيصليهما جميعا، و إذا ارتحل بعد زيغ الشمس صلى الظهر والعصر جميعا، لكن أعله جماعة من أهل الحديث بتفرد قتيبة به، عن الليث، بل ذكر البخاري: أن بعض الضعفاء أدخله علىٰ قتيبة، حكاه

الحاكم في "علوم الحديث" و قد قال أبو داؤد: و ليس في تقديم الوقت حديث قائم"، اھ مختصرا بقدر الحاجة [1].

نیز حاکم نے "علوم حدیث" میں کہا ہے: یہ حدیث اسناداً ومتناً شاذ ہے، محدثین نے اس کو اس کے اسناد و متن میں تعجب کے واسطے اخذ کیا ہے۔ اور ہم نے جو اس میں غور کیا تو اس حدیث کو موضوع پایا۔ اور محمد بن اسماعیل بخاری نے کہا: قتیبہ نے خالد کے ساتھ یہ حدیث، لیث سے سنی، اور خالد مدائنی شیوخ کے اوپر حدیث داخل کر دیا کرتا تھا۔ اور "لباب" میں نقل کیا ہے: ابوداؤد کہتے تھے: جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں۔

قال العلامة إبراهيم الحلبي في "شرح المنية":

"و أما التقديم فليس لهم حديث صرح فيه، إلا ما روىٰ قتيبة بن سعيد، عن الليث بن سعد، عن يز يد بن أبي حبيب عن أبي الطفيل عامر بن واثلة، عن معاذ بن جبل: أنه عليه الصلاة والسلام كان في غزوة تبوك، إذا ارتحل قبل ز يغ الشمس أخر الظهر إلى العصر، فيصليهما جميعا، و إذا ارتحل بعد ز يغ الشمس صلى الظهر والعصر، ثم سار، و إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتىٰ يصليها مع العشاء، و إذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء، فصلاها مع المغرب. قال البيهقي: هذا حديث محفوظ، صحيح، هكذا قال الترمذي، لكن قال: تفرد به قتيبة بن سعيد، و هو غريب. و قال الحاكم في "علوم الحديث": هذا شاذ الإسناد والمتن، و أئمة الحديث إنما سمعوه تعجبا من إسناده و متنه، قال: فنظرنا فإذا الحديث موضوع، و قتيبة بن سعيد ثقة مامون. و قال الحاكم بسنده إلى البخاري، قال: قلت لقتيبة: مع من كتبت عن الليث حديث يز يد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل؟ قال: كتبته مع خالد المدائني، قال البخاري: كان خالد يدخل الأحاديث على الشيوخ. و قال الحاكم: لم نجد ليزيد بن أبي حبيب، عن أبي الطفيل رواية، و لا وجدنا هذا المتن بهذا السياق عن أحد من أصحاب أبي الطفيل، و لا عند أحد ممن روىٰ عن معاذ بن جبل. و خالد: متروك الحديث، اھ. و عن أبي داؤد، قال: ليس في تقديم الوقت حديث قائم، ذكر عنه في "اللباب[2]" اھ[3].

(۱) شرح مؤطا للزرقاني، كتاب الصلاة، باب: الجمع بين الصلاتين، ج: ١، ص: ٤١٤، دار الكتب العلمية بيروت.

(۲) هكذا في الأصل، وفي المنية: "الكتاب".

(۳) شرح المنية للحلبي، فصل المسافر، ص: ٥٤٧، ٥٤٨، عارف آفندي.

اور وہ محقق شامی جن کے کلام سے مولفِ معیار جابجا سند پکڑتا ہے، حاشیۂ دُر مختار میں فرماتے ہیں:

"حضرت صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس شخص پر انکار کیا جو وقت واحد میں جمع صلاتین کا قول کرتا ہے، اور خود "صحیحین" میں موجود ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بات پر قسم کھائی کہ رسول اللہ ﷺ نے کوئی دو نمازیں سوا عرفات اور مزدلفہ کے جمع نہیں فرمائیں"۔ و نصه:

"و أما حديث أبي الطفيل الدال على التقديم، فقال الترمذي فيه: إنه غريب، و قال الحاكم: إنه موضوع، و قال أبو داؤد: و ليس في تقديم الوقت حديث قائم، و قد أنكرت عائشة علىٰ من يقول بالجمع في وقت واحد. و في "الصحيحين" عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه: والذي لا إلٰه غيره، ما صلىٰ رسول الله ﷺ صلاة قط إلا لوقتها، إلا صلاتين: جمع بين الظهر والعصر بعرفة، و بين المغرب والعشاء بجمع، و يكفي في ذلك النصوص الواردة بتعيين الأوقات، من الآيات والأخبار، و تمام ذلك في المطولات، كالزيلعي، و"شرح المنية". وقال سلطان العارفين، سيدي محي الدين – نفعنا الله به–: والذي أذهب إليه أنه لا يجوز الجمع في غير عرفة و مزدلفة ؛ لأن أوقات الصلاة قد ثبتت بلا خلاف، و لا يجوز إخراج صلاة عن وقتها إلا بنص غير محتمل؛ إذ لا ينبغي أن يخرج عن أمر ثابت بأمر محتمل، هذا لا يقول به من شم رائحة العلم، و كل حديث ورد في ذلك فمحتمل أنه يتكلم فيه، مع احتمال أنه صحيح لكنه ليس بنص، كذا نقل عنه سيدي عبدالوهاب الشعراني في كتابه "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر"،اهـ[1].

و هكذا قال ابن الهمام.

> و إذا تمهد هذا فنقول: إن تفرد قتيبة بهذه الرواية عن الليث لا يضر صحة الحديث؛ لأن قتيبة ثقة، ثبت، كما مر عن التقريب، و لم يخالفه أحد في تلك الرواية عن الليث. و من ادعىٰ خلافه فعليه البيان. و كذا تفرد الليث بهذه الرواية عن يزيد بن أبي حبيب، إن قال به قائل لا يضر صحة الحديث؛ لأن الليث ثقة، ثبت، فقيه، إمام مشهور، كما مر عن التقريب، و لم يخالفه أحد في تلك الرواية عن يزيد. (معيار الحق)

اب مولفِ معیار نے جو یہ کہا ہے کہ "اس روایت میں لیث کا تفرد شذوذ حدیث کا موجب نہیں" ساقط ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ تفرد موجب شذوذ اور باعثِ عدمِ قبول نہ ہوتا، تو امام بخاری جیسا رئیس الناقدین اس کو ضعیف نہیں کہتا، اور حاکم موضوع نہ کہتا۔ اور ابوداؤد نے اس حدیث کو اپنی "سنن" میں روایت کیا، لیکن خود یہ کہہ کر اس کا ضعف واضح کر دیا کہ: "جمع تقدیم میں کوئی حدیث ثابت نہیں"۔

(۱) رد المحتار، كتاب الصلاة، ج:۱، ص: ۲۸۲، دار الفكر، بيروت، ۱٤۱۲هـ.

اور یہ کہنا کہ: "ابو داؤد نے یہ نہیں کہا" قابل التفات نہیں؛ اس لیے کہ عینی، زرقانی، زیلعی، ابن ہمام، صاحبِ لباب اور صاحبِ محلی — جس کے کلام پر مولف کو بڑا اعتماد ہے — اور ان کے علاوہ دیگر ثقات اس قول کو نقل کرتے ہیں، ان سب اکابر کو جھوٹا ٹھہرانا عقلا کے نزدیک لائق سماع کیوں کر ہو گا؟ اور اگر یہ امر جائز ہو تو اکابرِ ثقات سے جس قدر نقول منقول ہیں، سب میں یہ احتمال جاری ہو گا، اور اکثر مسائل و احادیث سے اعتماد اٹھ جائے گا۔ مثلاً امام ابو یوسف و امام محمد وغیرہ سے، جو امام ابو حنیفہ کے تلامذہ ہیں، اور اہلِ مذہبِ امام شافعی، امام شافعی سے بلکہ ہزاروں رواۃ، ثقات، عدول اور ضابطین جو احادیث، موصول اور مراسیل وغیرہ روایت کرتے ہیں، سب میں یہ کہہ کر کہ "یہ بات امام ابو حنیفہ، امام شافعی، یا حضرت رسالت ﷺ، یا اصحاب کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم یا تابعین عظام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے کس کتاب میں کہی ہے" — احتمال کذب جاری کیا جائے، اور سب کو نا قابلِ قبول ٹھہرا کر دین جدید اختراع کریں! و لا يجرأ عليه عاقل.

اور وہ جو "شرح نخبہ" سے نقل کیا ہے کہ: "راوی کا تفرد موجب شذوذِ روایت جب ہوتا ہے کہ مخالف ہو روایت احفظ اور اضبط کے، اور روایت مخالفہ واسطے مساوی اور ادون کے شاذ نہیں، یا صحیح ہے، یا حسن" — کلام صحیح ہے، لیکن ہم کو مضر نہیں؛ اس لیے کہ حدیث معلل میں سببِ جرح بیان کرنا ضروری نہیں۔ ثبوتِ علت اور ضعف کے لیے ائمہ جرح و تعدیل کی شہادت، اس کے معلل اور ضعیف ہونے پر کافی ہے، كما قال في "شرح نخبة الفكر" و "شرحه" للعلامة العلوي:

"والعلة: عبارة عن أسباب خفية، غامضة، قادحة في صحة الحديث، فالحديث المعلل: هو الذي اطلع على علة تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة، ليس للجرح مدخل فيها؛ لكونه ظاهر السلامة، و هو من أغمض أنواع علوم الحديث و أدقها، و أشرفها... و لا يقوم به إلا من رزقه الله فهما ثاقبا، وحفظا واسعا، و معرفة تامة بمراتب الرواة، و ملكة قوية بالأسانيد والمتون، و لهذا لم يتكلم فيه إلا القليل من أهل هذا الشان، كعلي بن المديني، و أحمد بن حنبل، والبخاري... و قد يقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه، بل تدرك بالذوق، كالصيرفي في نقد الدراهم والدنانير. قال ابن مهدي: إنه إلهام، لو قلت له: من أين قلت هذا؟ لم تكن له حجة، و كم من شخص لا يهتدي لذلك" اھ [1].

(۱) شرح نزهة النظر للعلوي، باب: قد يقصر عبارة المعلل عن إقامة الحجة على دعواه، ص: ۱۲۳، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

پس صورتِ متنازع فیہا میں ہم نے تسلیم کیا کہ ہم قتیبہ یا کسی اور راوی کا ضعف، اور کسی احفظ واضبط راوی سے مخالفت بیان نہیں کر سکتے، اور نہ وہ ائمۂ حدیث بیان کر سکتے ہیں جنھوں نے حدیث کو معلل کہا ہے، لیکن اس کے باوجود جب امام بخاری، ابوداؤد اور حاکم نے اس کو معلل اور ضعیف کہا تو اس کے ضعف اور غیر محتج بہ ہونے کے لیے اتنا امر کافی ہے — ہم پھر کہتے ہیں کہ اس روایت میں یزید بن ابی حبیب متفرد ہے، اور اس مقام پر ابوالزبیر مکی کی روایت مشہور ہے، کما نقل مالك عن أبي الزبير المكي، عن أبي الطفيل عامر بن واثلة، أن معاذ بن جبل أخبره:

"أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك، و كان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء...إلخ"[1].

اس روایت میں یزید بن ابی حبیب، ابوالزبیر کے مخالف ہیں، جو یزید کی بہ نسبت اضبط اور احفظ ہیں۔

قال النووي في "تهذيب الأسماء":

"أبو الزبير: هو محمد بن مسلم بن تدرس، الأسدي، المكي، مولىٰ حكيم بن حزام، هو تابعي، سمع جابرا، و ابن عمر، و ابن العاص، و ابن الزبير، و أبا الطفيل رضي الله تعالىٰ عنهم، و اتفقوا علىٰ توثيقه، قال يعلىٰ بن عطاء: حدثني أبو الزبير — و كان من أكمل الناس عقلا، و أحفظهم — قال أبو الزبير: كان عطاء تقدمني إلىٰ جابر أحفظ لهم الحديث. وقال يحيٰ بن معين: أبو الزبير ثقة، و هو أثبت من أبي سفيان. قال أحمد بن حنبل: أبو الزبير أحب إلي من أبي سفيان؛ لأن أبا الزبير أعلم بالحديث منه. و قال ابن عدي: روىٰ مالك عن أبي الزبير أحاديث، و كفى به صدقا أن يحدث عنه مالك؛ فإن مالكا لا يحدث إلا عن ثقة، قال: و لا أعلم أحدا من الثقات امتنع من أبي الزبير، بل كتبوا عنه، و روىٰ له مسلم في "صحيحه" محتجا به، و روىٰ له البخاري مقرونا بغيره، غير محتج به على انفراده، ولا يقدح ذلك في أبي الزبير، فقد اتفقوا علىٰ توثيقه، والاحتجاج به" اھ مختصراً[2].

تو یزید بن ابی حبیب کی روایت، جن کے حق میں ائمۂ حدیث نے أفعل التفضيل کا صیغہ نہیں فرمایا، ابوالزبیر مکی کے مخالف ہوئی، جن کی شان میں یعلیٰ بن عطا، یحیٰ بن معین اور امام احمد بن حنبل نے "أحفظ، أثبت اور أعلم" جیسے أفعل التفضيل کے صیغے فرمائے ہیں، اور قطعاً شاذ ہوگی۔

(١) مؤطا إمام مالك، باب: جمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، ص: ٥٠، اشرفي بك ڈپو ديو بند.
(٢) تهذيب الأسماء، ص: ٢٣٢، ج: ٢، دار ابن تيمية، القاهرة، مصر، ١٤١٠ھ.

و كذا تفرد يزيد بن أبي حبيب بهذه الرواية عن أبي الطفيل، إن قال به قائل لا يضر صحة الحديث؛ لأن يزيد و إن خالفه أبو الزبير المكي في الرواية عن أبي الطفيل. لكن أبا الزبير المكي ليس بأثبت من يزيد، بل ليس مساويا له؛ لأن يزيد ثقة، فقيه، كما مر عن التقريب. فهو في المرتبة الثانية؛ لأن مدحه موكد. و قد قال الحافظ في "التقريب": فأما المراتب: فأولها: الصحابة، فأصرح بذلك لشرفهم. الثانية: من أكد مدحه إما بِ "أفعل"، كَ "أوثق الناس"، أو بتكرير الصفة لفظا كَ "ثقة ثقة"، أو معنىً كَ "ثقة حافظ"، اهـ. و أبا الزبير المكي صدوق فقط، و مع ذلك يدلس، قال الحافظ في "التقريب": "محمد بن مسلم بن تدرس - بفتح المثناة، و سكون الدال المهملة، و ضم الراء - الأسدي، مولاهم أبو الزبير المكي، صدوق إلا أنه يدلس، في الرابعة، اهـ. فهو في المرتبة الرابعة لما قال الحافظ: الرابعة من قصر عن درجة الثالثة قليلا، و إليه الإشارة بِ "صدوق" أو "لا بأس به" أو "ليس به بأس". فكيف يخدش تفرد يزيد بن أبي حبيب بالرواية عن أبي الطفيل خلاف أبي الزبير المكي، الذي هو دونه في الثبت و الثقاهة؟ فافهم. پس ثابت ہوا کہ قتیبہ کی حدیث تفرد قتیبہ کے باوجود اول تو صحیح ہے، كما حققناه. ورنہ اس کے حسن میں تو کسی اہل بصیرت کو کلام نہیں، كما قال الترمذي: حديث حسن غريب. یعنی غریب ہے بہ نظر تفرد، اور حسن ہے اس نظر سے کہ خلاف اس کا کسی احفظ اور اضبط کے بہ نسبت اس کے رواۃ کے مروی نہیں۔ (معیار الحق)

اور مولفِ معیار نے جو یہ کہا ہے کہ: "یزید مرتبۂ ثانیہ میں سے ہے، اس لیے کہ ان کی مدح میں لفظ "ثقة، فقيه" مذکور ہے، اور صاحبِ "تقریب" کی یہ اصطلاح ہے کہ صفت مکررہ لفظًا یا معنًی، اور صیغۂ افضل التفضیل سے مرتبۂ ثانیہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے، انتہٰی" — بے فائدہ کلام ہے؛ اس لیے کہ لفظ "ثقة، فقيه" جو ان کی مدح میں مذکور ہے، اس میں تکرارِ صفت کہاں ہے؟ ثقہ کا معنی مامون اور موثوق بہ ہے، اور فقیہ کا معنی صاحبِ فقہ ہے۔ تو معنًی تکرار صفت نہ ہوئی، جس طرح لفظًا نہ ہوئی، كما لا يخفى على من له أدنىٰ مس بالفهم و العلم.

پھر ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ حدیث مذکور شاذ نہیں، "حسن ہے" لیکن یہ حدیث، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کے معارض ہے، جس کو امام بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے:

"ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها...إلخ"[1].

اور تعارض کے وقت جب جمع اور نسخ وغیرہ ممکن نہ ہو تو روایت شیخین، غیر شیخین پر مرجح ہوتی ہیں، کما مر. نیز اس کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہیں اور وہ مجتہد ہیں، تو فقہ راوی کے ساتھ ترجیح کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہوئی۔

(۱) صحيح البخاري، كتاب المناسك، باب: متى يصلي الفجر بجمع، ج: ۱، ص: ۲۲۸، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور. / الصحيح لمسلم، كتاب الحج، باب: الإفاضة...إلخ، ج: ۱، ص: ٤١٧، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

قال ابن الهمام في "فتح القدير":

"ولنا ما في "الصحيحين" عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه: ما رأيت رسول الله ﷺ صلىٰ صلاة لغير وقتها إلا بجمع؛ فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع و صلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها، يعني غلس بها، فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه عليه السلام، و كأنه ترك جمع عرفة لشهرته، و علىٰ تقدير التنزل في ثبوت المعارض يترجح حديث ابن مسعود بزيادة فقه الراوي، و بأنه أحوط" اهـ[1].

{ اور جو یہ مولف نے زیلعی حنفی سے نقل کیا ہے کہ کوئی حدیث درباب جمع تقدیم مضبوط نہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ زیلعی ائمۂ جرح و تعدیل میں سے نہیں، اس کا مذہب تو یہ ہے کہ حنفی مذہب کی فقہ تراشی کرے، نہ یہ کہ حدیثوں کو جرح کرے۔ }

اور وہ جو مولفِ معیار نے کہا کہ: "زیلعی ائمۂ جرح و تعدیل سے نہیں ہے" — اس کا جواب علی التسلیم یہ ہے کہ یہ زیلعی سے نقل نہیں کیا گیا کہ انھوں نے اپنی طرف سے جرح کیا، بلکہ یہ نقل کیا گیا کہ زیلعی نے ابو داؤد وغیرہ ائمۂ جرح و تعدیل سے جرح نقل کیا ہے، کما قال:

"ما رواه الشافعي رضي الله تعالىٰ عنه من حديث أبي الطفيل، قال الترمذي فيه: "هو حديث غريب" و قال أبو داؤد: "و ليس في تقديم الوقت حديث قائم". و قال الحاكم: "حديث أبي الطفيل موضوع" اهـ.

{ اور جو کہ مولف نے یہ قول ابوداؤد سے بواسطہ عینی نقل کیا ہے، تو جواب اس کا یہ ہے کہ ابوداؤد نے اپنی سنن میں ابو حجیفہ کی حدیث صحیح جو بخاری اور مسلم سے نقل ہو چکی ہے، جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے، روایت کی ہے۔ اور یہ حدیث قتیبہ بن سعید کی جس کا صحیح ہونا ثابت کیا گیا ہے، روایت کی ہے، اور اس پر جرح اور قدح نہیں کیا۔ اور سوائے تفرد قتیبہ کے جو کہ منافی صحت حدیث نہیں، کما حققناہ، کچھ زبان پر نہیں لایا۔ پھر کس طرح سے تسلیم کیا جائے کہ یہ قول بھی کہا ہو، تو اگر جناب مولف کو کچھ غیرت آوے تو نشاں دہی کریں کہ ابوداؤد نے کون سی کتاب میں یہ قول کہا ہے۔ پس محقق ہوا کہ جمع تقدیم احادیث صحیحہ سے، جو بعض ان سے علی شرط الشیخین ہیں، اور بعض ان کے درجے سے کم، سے ثابت ہے۔ (معیار الحق) }

اور یہ جو کہا ہے کہ: "ابوداؤد نے حدیث ابو حجیفہ جو بخاری اور مسلم سے نقل ہو چکی، جس سے صاف جمع تقدیم ثابت ہوتی ہے، نقل کی ہے۔ اور یہ روایتِ قتیبہ، جس کا صحیح ہونا ثابت کیا گیا، بھی روایت کی ہے۔ اور اس پر جرح نہیں کیا، اور سوا تفرد قتیبہ کے کچھ زبان پر نہیں لایا، پھر کس طرح تسلیم کیا جائے کہ یہ قول کہا ہے، انتہی" — تو اس کا جواب گذر چکا۔ اور ہم پھر کہتے ہیں کہ حدیثِ ابي حجیفہ جس کو مولف نے جمعِ تقدیم کی حجت قرار دیا تھا، اس کا حال واضح ہو چکا کہ وہ جمعِ حقیقی پر ہرگز دلالت نہیں کرتی، تو اگر ابوداؤد نے بھی اس کو روایت کیا، تو ہم کو کچھ مضر نہیں؛

(١) فتح القدير، كتاب الصلاة، باب: صلاة المسافر، ج: ٢، ص: ٤٥، بركات رضا پور بندر گجرات.

اس لیے کہ وہ جمع تقدیم پر دلالت ہی نہیں کرتی۔ ابوداؤد کا قول مذکور "لباب" میں نقل کیا ہے، اور زرقانی، اور شیخ سلام اللہ نے شرح موطا میں، اور عینی نے شرح بخاری میں نقل کیا ہے۔ ابوداؤد کی کسی کتاب میں اس قول کا ہونا صحت کے لیے نہ ضروری ہے، اور نہ اس کو بتانا ہم پر لازم۔ ثقات معتبرین سے اس کی نقل ہمارے لیے کافی ہے، کما مر. اور ہم نے تو حدیث کی صحت تسلیم کر کے بھی جواب دے دیا کہ حدیثِ ابنِ مسعود کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا عاقلِ منصف پر واضح ہو گیا ہو گا کہ مولفِ معیار کی کوئی حجت قابلِ قبول اور لائقِ توجہ نہیں۔

جمع تاخیر کے دلائل کا رد

> اب سنو! تاخیر کی حدیثیں۔ روایت کی ہے مسلم نے نافع سے: إن ابن عمر كان إذا جد به السير، جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق، و يقول: إن رسول الله ﷺ كان إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء. اور روایت کی ہے ترمذی نے ابن عمر سے: "إنه استغيث على بعض أهله، فجد به السير، و أخر المغرب حتى غاب الشفق، ثم نزل فجمع بينهما، ثم أخبرهم أن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك إذا جد به السير. پھر کہا ترمذی نے: هذا حديث حسن صحيح. اور روایت کی ہے بخاری نے سالم بن عبداللہ سے: و أخر ابن عمر المغرب و كان استصرخ على امرأته صفية بنت أبي عبيد، فقلت له: الصلاة؟ فقال: سر، حتى سار ميلين، أو ثلثة، ثم [نزل] فصلى فقال: هكذا رأيت النبي ﷺ يصلي إذا عجله السير۔ (معیار الحق)

اب جمع تاخیر کے دلائل کا حال سنو!

پہلی حدیث: مولف نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث، بروایات مختلفہ نقل کی ہے، اس میں سے پہلی روایت "مسلم" کی ہے، اس کا مضمون یہ ہے کہ "ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب سفر کے درمیان سرعت کرتے تھے، تو مغرب اور عشا کو شفق غائب ہونے کے بعد جمع کرتے تھے، الخ" — اور اسی روایت کے مطابق بعبارات مختلفہ ترمذی، بخاری، نسائی، ابوداؤد اور موطا سے نقل کیا ہے۔

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اور اس جیسی دیگر احادیث (جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ) حدیث عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے معارض ہے، جو صحیحین میں مروی ہے، جس کا مضمون یہ ہے:

"میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی کوئی نماز، نماز کے وقت معتاد کے علاوہ میں پڑھتے نہیں دیکھا، مگر مزدلفہ میں"[1] — اور نیز مسلم میں مروی حدیث کے معارض ہے، جس کا مفاد یہ ہے کہ: "رسول اللہ ﷺ نے

(۱) و نصه: عن عبدالله، قال: ما رايت النبي ﷺ صلى صلاة لغير ميقاتها إلا صلاتين، جمع بين المغرب والعشاء...إلخ/ صحيح البخاري، كتاب المناسك، باب: متى يصلي الفجر بجمع، ج: ١، ص:٢٢٨، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور./ الصحيح لمسلم، كتاب الحج، باب: الإفاضة...إلخ، ج: ١، ص: ٤١٧، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

فرمایا: نیند میں کوتاہی نہیں، کوتاہی تو یہ ہے کہ بیداری میں کسی نماز میں تاخیر کی جائے، یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جائے"[1]۔ اور جب تاخیر کے ساتھ وقت واحد میں دو نمازوں کے جمع کی احادیث اور یہ دونوں حدیثیں بظاہر متعارض ہوئیں اور ان میں سے ایک کا دوسرے سے موخر ہونا معلوم نہ ہوا، اور دونوں میں بلا تکلف جمع کرنا بھی ممکن نہ ہوا، تو اب بالضرور وجوہ ترجیح تلاش کیے جائیں گے، اور بہ نظرِ وجوہ ترجیح، مذکورہ دونوں حدیثوں کو جمعِ صلاتین کی احادیث پر ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں جمع تاخیر کی مُحرِّم ہیں، بلکہ ایک جمع تقدیم کی بھی محرم ہے، اور بسبب احتیاط محرم کو مُبیح پر ترجیح ہوتی ہے۔

قال في "شرح نخبة الفكر و شرحه" للعلوي:

"و إن لم يعرف التاريخ فلا يخلوا إما أن يمكن ترجيح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح، المتعلقة بالمتن أو بالإسناد، أو لا، فإن أمكن الترجيح تعين المصير إليه، و إلا فلا. والترجيح في اللغة: جعل الشيء راجحا، و في الاصطلاح: اقتران الأمارة بما يتقوىٰ به علىٰ معارضها، و هو إما بحسب المتن، أو الراوي، أو غيرهما، كأن يكون مدلوله الحظر علىٰ ما مدلوله الإباحة للاحتياط" اه مختصرا[2].

ثانیاً: یہ کہ شفق کی دو قسم ہے: ایک سرخ، اور ایک سپید۔ حنفیہ کے نزدیک محقق یہ ہے کہ شفق سپید کے اتمام تک وقت مغرب باقی رہتا ہے، لہذا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں جو مذکور ہے کہ "انھوں نے شفق غائب ہونے کے بعد مغرب وعشا کے درمیان جمع کیا" تو ممکن ہے کہ اس شفق سے مراد شفق سرخ ہو، اور حنفیہ کے نزدیک اس کے بعد بھی وقتِ مغرب باقی رہتا ہے۔ اور آپ نے آخرِ وقتِ مغرب میں نماز مغرب اور اولِ وقتِ عشا میں نماز عشا پڑھی۔ کسی روایت کے الفاظ اس توجیہ کا انکار نہیں کرتے۔

قال ابن الهمام في "فتح القدير":

"لا يجمع بين صلاتين عندنا في سفر، بمعنىٰ أن يصلي الظهر مع العصر في وقت إحداهما، و المغرب مع العشاء كذلك، خلافا للشافعي، بل بأن يؤخر الأولىٰ إلىٰ آخر وقتها، فينزل فيصليها في آخره، و يفتتح الآتية في أول وقتها، و هذا جمع فعلاً، لا وقتاً. لنا ما في "الصحيحين"، عن ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه: ما

---

(١) و نصه: لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيْطٌ، إِنَّمَا التَّفْرِيْطُ فِي الْيَقْظَةِ، أَنْ تُؤَخِّرَ الصَّلَاةَ حَتّٰى يَدْخُلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرىٰ.

(٢) شرح نزهة النظر، باب: صور الترجيح، ص: ١١٠، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لغير وقتها، إلا لجمع، فإنه جمع بين المغرب والعشاء بجمع، و صلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها، يعني غلس بها، فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه عليه السلام، و كأنه ترك جمع عرفة لشهرته. و ما في "مسلم" من حديث ليلة التعريس: أنه عليه السلام قال: ((لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيْطٌ، إِنَّمَا التَّفْرِيْطُ فِي الْيَقْظَةِ، أَنْ تُأَخَّرُ الصَّلَاةُ حَتّٰى يَدْخُلَ وَقْتُ صَلَاةٍ أُخْرىٰ)) فيعارض ما فيها من حديث أنس رضي الله تعالىٰ عنه: أنه عليه السلام كان إذا عجل به السير يؤخر الظهر إلىٰ أول وقت العصر، فيجمع بينهما، و يؤخر المغرب، حتىٰ يجمع بينها و بين العشاء حين يغيب الشفق، و في لفظ لهما، عن ابن عمر: كان إذا عجل السير جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق. و يترجح حديث ابن مسعود رضي الله تعالىٰ عنه، بزيادة فقه الراوي، و بأنه أحوط، فيقدم عند التعارض، أو يحمل الشفق المذكور على الحمرة، فإنه مشترك بينه و بين البياض الذي يلي أطرافه، علىٰ ما قدمناه، فيكون حينئذ عين ما قلناه: من أن ينزل في آخر الوقت، فيصلي الوقتية فيه، ثم يستقبل الثانية في أول وقتها" اهـ[1].

ثالثاً: یہ کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث بالمعنیٰ مروی ہے، كما هو ظاهر من اختلاف رواية مسلم، والترمذي، والبخاري، اور جو حدیث بالمعنیٰ مروی ہو اس سے "فا" اور "ثم" اور الفاظ کی خصوصیات کے ساتھ، جن میں رواۃ کا باہم اختلاف ہے، استدلال صحیح نہیں ہوتا، البتہ "جمع بین الصلاتین" کا نفس مضمون اس حدیث سے ثابت ہے، مگر قیود وظروف وغیرہ کے ساتھ یہاں پر استدلال معتبر نہیں، اس لیے کہ بخاری کی روایت میں شفق کے غائب ہونے کا ذکر نہیں ہے۔

قال الشيخ ولي الله الدهلوي في "حجة الله البالغة":

"و قد تختلف صيغ حديث لاختلاف الطرق، و ذلك من جهة نقل الحديث بالمعنى، فإن جاء حديث و لم يختلف الثقات في لفظه، كان ذلك لفظه ﷺ ظاهرا، و أمكن الاستدلال بالتقديم، والتاخير، والواء، والفاء، و نحو ذلك من المعاني الزائدة علىٰ أصل المراد.

و إن اختلفوا اختلافا محتملا، و هم متقاربون في الفقه، و الحفظ، والكثرة، سقط الظهور، فلا يمكن الاستدلال بذلك إلا على المعنى الذي جاءوا به جميعا، و

(١) فتح القدير، كتاب الصلاة، باب: صلاة المسافر، ج:٢، ص:٤٥، بركات رضا پوربندر گجرات.

جمهور الرواة كانوا يعتنون برؤس المعاني، لا بحواشيها، و إن اختلفت مراتبهم أخذ بقول الثقة، والأكثر، والأعرف بالقصة، و إن أشعر قول ثقة بزيادة الضبط، مثل قوله: قالت: وثب، و ما قالت: قام، و قالت: أفاض على جلده الماء، و ما قالت: اغتسل، أخذ به، و إن اختلفوا اختلافا فاحشا، و هم متقاربون، ولا مرجح، سقطت الخصوصيات المختلف فيها''، اھ[1].

علاوہ ازیں اس جگہ امام بخاری کی روایت کو، جس میں لفظ ''بعد غيبوبة الشفق'' نہیں ہے، ترمذی و مسلم کی روایت پر ترجیح ہوگی، پھر استدلال کیوں کر صحیح ہوگا؟

اور یہ بات ادنیٰ عاقل بھی جانتا ہے کہ بعد دخول وقت مغرب کے دو تین کوس مسافت چلیں تو اتنے میں شفق غائب ہو جاتی ہے، اور وقت عشا کا داخل ہو جاتا ہے۔ اور صاف سنو! کہ روایت کی ہے بخاری نے اسلم سے: قال: كنت مع عبدالله بن عمر بطريق مكة، فبلغه عن صفية بنت أبي عبيد شدة وجع، فأسرع إليها، حتى إذا كان بعد غروب الشفق ثم نزل، فصلى المغرب والعتمة، جمع بينهما، و قال: إني رأيت النبي ﷺ إذا جد به السير أخر المغرب، و جمع بينهما. اور روایت کی ہے نسائی نے اسمٰعیل بن عبدالرحمن سے، قال: صحبت ابن عمر إلى الحمىٰ، فلما غربت الشمس ذهبت أن أقول له: الصلاة فسار حتى ذهب بياض الأفق و فحمة العشاء، ثم نزل، فصلى المغرب ثلاث ركعات، ثم صلى ركعتين على إثرها، ثم قال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يفعل. اور روایت کی ہے ابو داؤد نے نافع سے: إن ابن عمر استصرخ على صفية، و هو بمكة، فسار حتى غربت الشمس، و بدت النجوم، فقال: إن النبي ﷺ كان إذا عجل به أمر في سفر، جمع بين هاتين الصلاتين، فسار حتى غاب الشفق، فنزل، فجمع بينهما. اور روایت کی ہے، ابوداؤد نے عبداللہ بن دینار سے، قال: غابت الشمس و أنا مع عبدالله بن عمر، فسرنا فلما رأينا قد أمسىٰ، قلت: الصلاة، فسار حتى غاب الشفق، و تضوءت النجوم، ثم أنه نزل، فصلى الصلاتين جميعا، ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ إذا جد به السير فصلى صلاتي هذه، يقول: يجمع بينهما بعد ليل. پھر کہا: قال أبو داؤد: و رواه عاصم بن محمد، عن أخيه، عن سالم. و رواه ابن نجيح عن إسماعيل بن عبدالرحمن بن ذو يب، أن الجمع بينهما من ابن عمر كان بعد غيبوبة الشفق. اور روایت کی ہے امام محمد نے موطا میں بواسطہ امام مالک، کہ ابن عمر نے شفق کے غائب ہونے کے بعد مغرب کو عشا کے ساتھ جمع کیا تھا، ذکرہ في المحلى. و ما قال محمد: بلغنا عن ابن عمر، أي: بطريق أخرى أنه صلى المغرب حين أخر الصلاة قبل أن يغيب الشفق، فكيف نسلمه بلا إسناد؟ و على تقدير وجود الإسناد المتصل كيف يعارض الصحيحين، والترمذي، والنسائي، و أبا داؤد، مع أن رواية الشيخين مقدمة على غيرهما كما مر عن شرح النخبة، و سيجيء أيضا. پس حاصل مطلب حدیث ابن عمر کا جو ان چھ کتابوں میں مروی ہے، یہ ہوا کہ ابن عمر نے سفر عجلت میں مغرب اور عشا کو شفق کے غائب ہونے کے بعد، یعنی وقت عشا میں پڑھا، اور کہا کہ: رسول اللہ ﷺ بھی سفر عجلت میں ایسا ہی کر لیتے تھے۔ (معیار الحق)

(١) حجة الله البالغة، باب: القضاء في الأحاديث المختلفة، اختلاف الأحاديث لاختلاف الطرق، ج:١، ص: ٤٠٢، دار إحياء العلوم، بيروت.

اور وہ جو مولفِ معیار نے کہا کہ: "ادنیٰ عاقل بھی جانتا ہے کہ اگر بعد مغرب دو تین کوس مسافت چلیں تو شفق غائب ہوجاتی ہے، اور وقت عشا داخل ہوجاتا ہے، انتہیٰ" ــــ بے فائدہ ہے؛ اس لیے کہ **اولاً:** تو حدیثِ مذکور میں "دو تین کوس" مذکور نہیں، تو اگر دو تین کوس پر بالفرض شفق غائب بھی ہو تو حدیث کو اس سے کیا علاقہ؟ البتہ حدیث میں دو یا تین میل مذکور ہیں، اور دو یا تین میل کی قدر مسافت تیز رفتار شتر سوار، یا اسپ سوار نصف ساعت سے کم میں طے کر سکتا ہے، كما لا يخفى على أهل التجربة. اور غروب آفتاب سے شفق ابیض کے غائب ہونے تک ایک ساعت سے زیادہ وقت ہوتا ہے، تو نماز مغرب اپنے آخر وقت میں بخوبی ادا ہوسکتی ہے۔

> اور روایت کی ہے مسلم نے، انس بن مالک سے، قال: كان النبي ﷺ إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر، ثم يجمع بينهما. لفظ حتى اس حدیث میں بمعنی إلى ہے، کیوں کہ فعل يدخل پر داخل ہے۔ مغتنم الحصول میں کہا: وقد تدخل، أي: حتى على الأفعال فتنصبها بتقدير أن، و يكون للغاية... إلخ. اور کہا شرح ملا میں: و حتى كذلك، أي: مثل إلى في كونها لانتهاء الغاية، اهـ. (معیار الحق)

اور وہ جو "صحیح مسلم" سے حدیث انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نقل کیا ہے: "كان النبي ﷺ إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر أخر الظهر حتى يدخل أول وقت العصر، ثم يجمع بينهما" اهـ [1] ــــ اگرچہ اس کا جواب راقم کے کلام سابق سے عاقل پر مخفی نہیں، لیکن چوں کہ اس میں مولف نے "مسائل نحو" کو دخل دیا ہے، لہذا فی الجملہ اس سے تعرض کیا جاتا ہے۔ تو سنو! بلا شبہہ لفظ حتی، إلی کے مثل انتہا کے لیے آتا ہے، اور جس فعل کے متعلق ہوگا، اسی کی انتہا کے لیے ہوگا، لیکن وہ فعل جس فاعلِ خاص کے ساتھ قائم، اور جس مفعولِ خاص پر واقع ہے، اسی خصوصیات کے ساتھ لیا جائے گا، نہ یہ کہ فاعل اور مفعول کی خصوصیت سے اس فعل کو الگ کرکے حتی کو اس فعل کی انتہا کے لیے قرار دیں۔ تو حدیث انس میں جو مذکور ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نمازِ ظہر میں وقتِ عصر تک تاخیر فرماتے تھے، پھر جمع کرتے تھے" حتی عصر تک تاخیر ظہر کے فعل کی غایت ہے، اور عصر تک ظہر کی تاخیر کی دو صورتیں ہیں: ایک تو یہ کہ وقتِ عصر تک نماز نہ پڑھی جائے، اور وقتِ عصر کے داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے۔ دوسری یہ کہ نمازِ ظہر میں ایسی تاخیر کی جائے کہ اس تاخیر کی انتہا جو نمازِ ظہر پر واقع تھی، ابتدائے وقتِ عصر پر ہو، یعنی نمازِ ظہر ابتدائے وقتِ عصر پر تمام ہوجائے۔ اور انتہائے مدت کا معنی اس جگہ اس طور پر ہوا کہ جب تک نمازِ ظہر نہ پڑھی تھی، اس کے ادا میں تاخیر تھی۔ اور جب نمازِ ظہر بتمامہ ابتدائے وقتِ عصر پر

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، ج:۱، ص: ۲٤٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

تمام ہوچکی، تو وہ تاخیر ادا تمام ہوگئی، اور ابتداے وقتِ عصر اس کا منتہا ہوگیا۔ اور ان دونوں صورتوں میں إلی کا استعمال وارد ہے۔ پہلے معنی کے بیان کی تو حاجت نہیں، اور دوسرے معنی کا بیان یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں وارد ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ نے فرمایا:

«لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِيْ لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُّؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ إِلَىٰ ثُلُثِ اللَّيْلِ...» اھ [1].

"یعنی اگر میری امت پر مشقت نہ ہوتی تو میں نماز عشا کو تہائی رات تک تاخیر کا حکم کرتا"۔

اس حدیث سے فقہا یہ حکم کرتے ہیں کہ تہائی رات تک عشا کی نماز مستحب، اس کے بعد نصف شب تک مباح ہے۔ تو اگر ثلث لیل (تہائی رات) تک تاخیر کا معنی ہوتا، کہ تہائی رات کے بعد نماز ہو تو حدیث کا مقتضا یہ ہوتا کہ تہائی رات کے بعد نماز مستحب ہو، و هو خلاف ما فهم منه الأئمة الفقهاء.

قال في "الدر المختار": "و تاخير العشاء إلىٰ ثلث الليل، فإن أخرها إلىٰ ما زاد على النصف كره، أما إليه فمباح" اھ مختصرا [2].

قال في "شرح المنية": "و روى الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: ((لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَىٰ أُمَّتِيْ لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يُّؤَخِّرُوا الْعِشَاءَ إِلَىٰ ثُلُثِ اللَّيْلِ، أَوْ نِصْفِهِ))، و قال: حسن صحيح، و تاخيرها إلىٰ ما بعده، أي: بعد نصف الليل إلىٰ طلوع الفجر مكروه" اھ مختصرا [3].

اور بخاری نے "باب تاخير الظهر إلى العصر" منعقد کیا ہے، اس کی تفسیر میں علامہ ابن حجر "فتح الباری" میں لکھتے ہیں:

"اس سے مراد یہ ہے کہ یہاں پر إلی کا مفاد یہ ہے کہ تکمیلِ نمازِ ظہر کے ساتھ وقتِ عصر داخل ہوگیا، نہ یہ کہ نمازِ ظہر وقتِ عصر میں ادا کی"۔ و نصه:

"باب تاخير الظهر إلى العصر، أي: إلىٰ أول وقت العصر، والمراد أنه عند فراغه منها دخل وقت صلاة العصر، كما سيأتي عن أبي الشعثاء...إلخ" [4].

(۱) جامع الترمذي، أبواب الصلاة، باب: ماجاء في تاخير العشاء الآخرة، ج: ۱، ص: ۲۳، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) الدر المختار، كتاب الصلاة، مطلب: في طلوع الشمس من مغربها، ج: ۲، ص: ۲۵، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(۳) شرح المنية، فروع في شرح الطحاوي، ص: ۲۳٤، ۲۳۵، عارف آفندي.

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: تاخير الظهر إلى العصر، ج: ۲، ص: ٤۲٦، دار أبي حيان، قاهره، مصر.

تو واضح ہوا کہ تاخیر شے الی شے کے یہ بھی معنی ہوتے ہیں کہ پہلی چیز دوسری چیز کی ابتدا پر تمام ہوگئی، اور جب إلیٰ اور حتی کے معنی ایک ہوئے، اور حتی کا استعمال دونوں طریقوں پر ہوا، تو حتی بھی اسی طور پر مستعمل ہوگا، اور إلی کو صرف استعمالِ اول میں حصر کرنا صحیح نہیں۔ مولفِ معیار نے بلا دلیل و برہان دعوائے حصر کیا۔

اور جناب مولف کو بھی اس پر اقرار ہے، چناں چہ تنویر الحق میں موجود ہے: اور جب کہ حتی بمعنی إلی ہوا، تو ظاہر ہے کہ واسطے انتہا اس فعل کے ہوگا جس کے متعلق ہوگا، نہ واسطے انتہا معمول متعلق اپنے کے، چناں چہ حدیث: أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله میں حتی واسطے انتہائے أقاتل کے ہے، نہ واسطے انتہائے الناس کے جو أقاتل کا مفعول ہے، اور آیت: ﴿لَا يَدۡخُلُوۡنَ الۡجَنَّةَ حَتّٰى يَلِجَ الۡجَمَلُ فِىۡ سَمِّ الۡخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ۴۰]، میں حَتّٰی انتہائے لَا يَدۡخُلُوۡنَ کے واسطے ہے، نہ واسطے انتہائے جنت کے، جو لَا يَدۡخُلُوۡنَ کا مفعول ہے، جیسا کہ اس شخص پر بھی مخفی نہیں جو ہدایۃ النحو پڑھا ہوگا۔ تو اس حدیث میں بھی حتی واسطے انتہائے اخّر کے ہوگا، نہ واسطے انتہائے ظہر کے، جو مفعول ہے أخّر کا۔ پس حاصل مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ جب آں حضرت ﷺ ارادہ جمع کرنے دو نمازوں کا کرتے تو تاخیر ظہر کی اس حد تک کرتے کہ منتہا تاخیر کا اول وقت، عصر کا ہوتا، یعنی ابھی تک ظہر نہ پڑھتے، کہ عصر کا وقت آجاتا، تو بعد داخل ہونے وقتِ عصر کے جمع بین الصلاتین کرتے، اور ان معنی سے اہل علم میں سے کسی کو انکار نہیں، مگر محرفین للنصوص کو کہ واسطے اتباع اور حمایت قول اپنے امام کے، باوجود بداہت ان معنی کے کبھی نہ مانیں گے، اور نئے محرف معنی خلاف نحو اور لغت کے اختراع کریں گے، جیسا کہ جناب مولف فرماتے ہیں: پس معنی حدیث کے یہ ہوئے کہ حضرت تاخیر کرتے نمازِ ظہر کو بایں طور کہ منتہا نمازِ ظہر کا اول وقت عصر کا ہوتا، اور اس پر دلالت کرتا ہے، پھیرنا ضمیر بینهما کا دونوں وقتوں کی طرف، بیچ حدیث آئندہ کے، اھ کلام المولف. اور مردود ہونا اس معنی کا معلوم ہو چکا جب کہ ہم نے آیت اور حدیث کی سند اور گواہی سے ثابت کر دیا کہ اول وقت عصر کا منتہا تاخیر کا ہے، نہ منتہا نمازِ ظہر کا جو مفعول ہے، أخر کا۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ”اس حدیث میں حتی واسطے انتہائے أخّر کے ہے، نہ واسطے انتہائے ظہر کے“ — یہ امر مسلّم ہے کہ حتی انتہائے أخّر کے لیے ہے، مگر وہ أخّر جس کا مفعول ظہر واقع ہوا ہے، تو وہ أخّر اپنے مفعول کے ساتھ اول وقت عصر پر تمام ہو جائے گا، اور یہ امر ”میزان“ پڑھنے والا بھی جانتا ہے کہ فاعل اور مفعول کے بغیر فعل کی غایت نہیں ہوگی۔ اس جگہ منصفین کو غور کرنا چاہیے کہ مولف کا حتی کو استعمال اول کے درمیان حصر کرنا محرّف ہے، یا دونوں استعمال میں إلی اور حتی کی تعمیم؟

اور وہ آیت کریمہ اور حدیث شریف جو سند میں ذکر کی ہے، اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حتی انتہا کے لیے ہے، اس کا کون منکر ہے؟ مگر اس سے یہ امر ثابت نہیں ہوا کہ حتی استعمال اول میں منحصر ہے۔ دیکھو! استعمالِ ثانی میں آیت کریمہ: ﴿ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيۡلِ﴾[1] واقع ہے، تو روزے کی تکمیل ابتدائے شب سے متّصل ہو جائے گی، یعنی ”صیام“ پر جو فعل ”أتموا“ واقع ہے، اس صیام کے ساتھ ابتدائے شب تک مکمل

(۱) القرآن، سورۃ البقرۃ: ۲، آیت: ۱۸۷. ترجمہ: پھر رات آنے تک روزے پورے کرو۔

ہو جائے گا، پھر یہ کہنا کہ: "إلى الليل"، "أتموا" کی غایت ہے، نہ کہ صوم کی، تو چاہیے کہ روزہ رات میں واقع ہو، اور یہ اہل عقل کی شان نہیں۔

علاوہ یہ کہ اگر اول وقت عصر کا بقول مولف محرف منتہا ظہر کا ہو تو ثم يجمع بينهما کے کچھ معنی نہیں بنتے، کیوں کہ بعد انتہا اور ہو چکنے ظہر کے اول وقت عصر تک پھر جمع کرنا اس کا ساتھ عصر کے کس طرح ہو؟ اور یہ جو مولف نے ضمیر بینہما کو طرف دو وقتوں کے راجع ٹھہرایا ہے، اس کا جواب تیسری حدیث میں آئے گا۔ (معیار الحق)

اور وہ جو "علاوہ" میں کہا ہے کہ: "اگر اول وقتِ عصر کا منتہا ظہر کا ہو تو "ثم يجمع بينهما" کے کیا معنی؟ انتہیٰ۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب نمازِ ظہر آخر وقتِ ظہر میں اس طرح ادا کی، کہ نماز کی انتہا اول وقتِ عصر میں ہوئی، اس کے بعد نماز عصر اول وقت میں پڑھی تو نمازِ عصر، ظہر کے ساتھ صورۃً جمع ہوگئی، یعنی جمع بين الشيئين جب تک کہ دونوں چیزوں متحقق نہ ہوں، ممکن نہیں، تو جس وقت آخر وقتِ ظہر میں نمازِ ظہر ادا کی، تو نماز عصر کے عدمِ تحقق کے سبب ابھی جمع بين الصلاتين متحقق نہیں ہوا، پھر جب نماز عصر اول وقت میں پڑھی تو جمع بين الصلاتين متحقق ہوا۔ اور آخر وقتِ ظہر میں نمازِ ظہر کی ادائگی کے بعد، نماز عصر کے اولِ وقتِ عصر میں متحقق کرنے کے ساتھ یہ صادق ہوا: "ثم يجمع بينهما"۔

اور روایت کی ہے مسلم نے انس سے: إن النبي ﷺ إذا عجل عليه السير يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر، فجمع بينها، و يؤخر المغرب حتى يجمع بينها و بين العشاء حين يغيب الشفق. اس میں بھی إلى واسطے انتہائے تاخیر کے ہے، بعینہ اسی دلیل اور شواہد سے جو حتی میں گزرے۔ پس حاصل مطلب اس حدیث کا یہ ہوا کہ جب آں حضرت ﷺ سفر عجلت کرتے تو تاخیر ظہر کی اس حد تک کرتے کہ منتہا تاخیر کا اول وقت عصر کا ہوتا، پھر جمع کرتے ظہر و عصر کو، یعنی بعد دخول اول وقت عصر کے اور مغرب کو بھی مؤخر کرتے، یہاں تک کہ جمع کرتے اس کو ساتھ عشا کے، جب کہ شفق غائب ہو چکتی، فقط۔ لیکن جناب مولف اس حدیث میں بھی معنی تاخیر ظہر کے ویسے ہی کرتے ہیں، جو اول حدیث انس رضی اللہ عنہ میں کیا کرتے تھے، پس باطل ہونا، ان معنی کا گزر چکا۔ اور علاوہ اس سے دوسری تحریف اس حدیث میں مولف نے یہ کی ہے کہ حين يغيب الشفق کو ظرف یجمع کا فقط باعتبار عشا کے ٹھہرایا ہے، جیسا کہ آیت: ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدۃ: ٦] میں إلى متعلق ہے، فاغسلوا کے فقط باعتبار أيدي کے۔ (معیار الحق)

اور اس کی نقل کردہ صحیح مسلم کی یہ حدیث: "كان النبي ﷺ إذا عجله السير، يؤخر الظهر إلى أول وقت العصر فيجمع بينهما، و يؤخر المغرب حتى يجمع بينها و بين العشاء حين يغيب الشفق"، اھ[1]۔

اس کا جواب حدیث سابق کے جواب سے واضح ہے۔

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، ج:۱، ص: ۲٤٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

توجواب اس تحریف کا یہ ہے کہ اس آیت میں تو تعلق إلی المرافق کا فاغسلوا سے مع لحاظ وجوہ کے ممکن ہے نہیں، اس لیے کہ وجوہ کی، مرافق غایت نہیں ہو سکتی، اس واسطے إلی المرافق کو فقط بلحاظ أیدی کے فاغسلوا سے تعلق دیا ہے، بخلاف اس حدیث کے کہ وہاں تعلق حین یغیب الشفق کا یجمع سے بدون لحاظ مغرب اور عشا کے دونوں کے ممکن نہیں، اور یجمع ایسا لفظ ہے کہ اس سے لفظ مغرب کو جدا کر کے مظروف حین کا ہر گز نہیں کہہ سکتے، کیوں کہ جمع کرنا سوائے تعدد اشیا کے نہیں ہو سکتا، فقط، ایک ہی شے کو کوئی کیا جمع کرے گا، اور اس کے کچھ معنی نہیں کہ جب کہ شفق غائب ہو چکتی، تب عشا اکیلی کو جمع کرتے، ہاں! البتہ اگر لفظ حدیث کے یصلی المغرب والعشاء حین یغیب الشفق ہوتے، تو کہہ سکتے کہ حین متعلق ہے، یصلی کے فقط باعتبار عشا کے، اور در حالتے کہ حدیث میں لفظ یجمع کا ہے تو تعلق حین کا ساتھ اس کے بعد تجرد اس کے مغرب سے کبھی ممکن نہیں، فتدبر فیه. اور روایت کی بخاری اور مسلم نے انس سے، قال: کان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزیغ الشمس أخر الظهر إلیٰ وقت العصر، ثم نزل، فجمع بینهما فإن زاغت الشمس قبل أن یرتحل صلی الظهر والعصر، ثم رکب. مطلب اس کا احادیث سابقہ سے معلوم ہو چکا، لیکن مولف محرف کی اس میں ایک اور تحریف ہے، وہ یہ ہے کہ ضمیر بینهما راجع ہے، دو وقتوں (یعنی وقتِ ظہر اور وقتِ عصر) کی طرف، تو معنی یہ ہوئے کہ جمع کرتے دو وقتوں کو، نہ ایک وقت میں دو نمازوں کو۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ”جمع کرنا فقط باعتبار ادائے نماز عشا کے غیبوبتِ شفق میں نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جمع کرنا مستلزم ہے، تعدد اشیا کو، انتہی“ ـــ اس کا جواب بھی ہو چکا کہ تعدد کے بغیر جمع کرنا ممکن نہیں، یہ مسلّم ہے، اور اس جگہ تعدد متحقق ہے، اس لیے کہ جب نمازِ مغرب آخرِ وقت میں شفقِ ابیض کے غائب ہونے سے قبل ادا کی، اور منتہائے نماز مغرب، ابتدائے وقت عشا ہوا، تو ابھی جمع بین الصلاتین صادق نہیں آیا، اور جب نمازِ عشا اول وقت میں پڑھی تو غیبوبتِ شفق کے بعد جمع کا معنی متحقق ہوا ـــ اور نیز بیان مذکور سے شیخین کی اس روایت کردہ حدیث کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا:

”کان رسول الله ﷺ إذا ارتحل قبل أن تزیغ الشمس أخر الظهر إلیٰ وقت العصر، ثم نزل، فجمع بینهما“، إلخ [1].

اس جگہ صاحبِ تنویر الحق نے بینهما کی ضمیر وقتِ ظہر اور عصر کی طرف راجع کی ہے، یعنی امام بخاری کی روایت کردہ حدیث میں، جس کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب آفتاب ڈھلنے سے پہلے کوچ فرماتے تھے تو ظہر کی نماز میں وقتِ عصر تک تاخیر فرماتے تھے، پھر اتر کر ان دونوں کے درمیان جمع کرتے، الخ ـــ احتمال ہے کہ بینهما کی ضمیر وقتین کی طرف راجع ہو، جیسے کہ اس کا احتمال ہے کہ صلاتین کی طرف راجع ہو۔ اور حضرت انس

(١) الصحیح لمسلم، کتاب صلاة المسافرین، باب: جواز الجمع بین الصلاتین في السفر، ج:١، ص: ٢٤٥، مجلس البرکات، جامعه اشرفیه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث مذکور میں بھی یہی احتمال ہے۔ اور جمع بین الوقتین کا معنی یہ ہے کہ نمازِ ظہر کے وقت ادا کو نماز عصر کے وقت ادا کے ساتھ اس طور پر جمع کر دیا کہ نمازِ ظہر آخر وقتِ ظہر میں، اور نماز عصر، اولِ وقتِ عصر میں پڑھی، اور اس کا اور بینهما کی ضمیر کا نمازِ ظہر و عصر کی طرف راجع ہونے کا حاصل، ایک ہے، کما مر بیانہ.

پس جواب اس کا یہ ہے کہ اس حدیث میں دو وقت کہیں بھی مذکور نہیں، اگر ہے تو وقت عصر کا اکیلا مذکور ہے، پھر جو چیز مذکور ہی نہ ہو، اس کو مرجع ٹھہرانا بڑی حماقت ہے، بخلاف ظہر اور عصر کے، جس کو ہم مرجع ٹھہراتے ہیں، کہ وہ صریح اور ظاہر موجود ہے، شاید بہ نظرِ غیظ و تعصب کے نظر نہیں آسکا لیکن اس کے دیکھنے سے لفظ ظہر اور عصر کا جو صریح اور مبین ہے، معدوم تو نہیں ہونے کا۔ گر نہ بیند بروز شپرہ چشم چشمہ آفتاب راچہ گناہ (معیار الحق)

اس کے جواب میں مولفِ معیار نے کہا کہ: ”اس حدیث بخاری میں دونوں وقت پہلے مذکور نہیں، فقط وقتِ عصر مذکور ہے، پس جو چیز مذکور نہیں، اس کو ضمیر کا مرجع کیوں کر کہیں، بخلاف ظہر اور عصر کے جس کو ہم مرجع ٹھہراتے ہیں، وہ صریح موجود ہے“۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ لفظ أخّر الظهر سے وقتِ ظہر معنیً سمجھا جاتا ہے، اور وقتِ عصر بلفظہ موجود ہے، تو ضمیر سے پہلے اس کا مرجع مذکور ہو چکا، اور ضمیر کے مرجع کا بلفظہ مذکور ہونا لازم نہیں۔ حرف شناسانِ قواعدِ نحو پر یہ امر مخفی نہیں کہ ضمیر غائب وہ ہے، جو اس غائب کے لیے موضوع ہو جو پہلے مذکور ہو، لفظاً یا معنیً یا حکماً۔

قال الشارح الرضي:

”و قسم أيضا المتقدم المعنوي قسمين: أحدهما: أن يكون قبل الضمير لفظ متضمن للمفسر، بأن يكون المفسر جزء مدلول اللفظ، كقوله تعالىٰ: ﴿اِعْدِلُوْا ۫ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾[المائدة:٨]،أي: العدل؛ لأن الفعل يدل على المصدر والزمان، والثاني: أن يدل سياق الكلام على المفسر التزاما لا تضمنا، كقوله تعالى: ﴿وَ لِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وٰحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾ [النساء:١١] ؛ لأنه لما ساق الكلام قبل في ذكر الميراث، لزم من ذلك السياق أن يكون ثمه مورث، فجرى الضمير عليه من حيث المعنى“، اھ[1].

(۱) شرح رضی، مبحث المضمرات، ج:۲، ص: ۲، هندو پریس.

ادراج فی المتن کی تحقیق

> اب ایک اعتراض اور ہے مولف کا، ان احادیث انس پر، وہ یہ ہے کہ ایک راوی ان حدیثوں کا زہری ہے، اور اس کو عادت ہے، ادراج کی، جیسا کہ کہا طحاوی، کرمانی اور زیلعی نے، پس احتمال ہے کہ حتی یدخل أول وقت العصر کا پہلی حدیث انس میں اور لفظ إلی أول وقت العصر کا دوسری اور تیسری حدیث میں، اور لفظ حین یغیب الشفق کا دوسری حدیث میں، زہری نے اپنی طرف سے ملا دیا ہوگا، تو ہر حدیث مدرج ہوئی، اور مجروح۔ پس جواب اس کا یہ ہے کہ ان حدیثوں میں ادراج کی بو نہیں آتی، اور کسی لفظ کو ان میں سے مدرج نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ لفظ حتی یدخل اور إلی أول وقت العصر جار مجرور ہیں، اور متعلق ہیں یجمع کے، اور حین یغیب الشفق ظرف ہے یجمع کے، اور ہدایۃ النحو پڑھنے والا جانتا ہے کہ جار، مجرور اور ظرف کو ذرا بھر استقلال نہیں ہوتا اور بغیر اپنے متعلقات کے ان کا وجود ہی نہیں ہوتا، اور سوا اپنے متعلقات کے کچھ معنی مستقل نہیں رکھتے، حالاں کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہے، جس کو فی الجملہ استقلال ہو، جیسا کہ خطیب نے ابو القطن اور شبابۃ کے طریق سے روایت کی ہے، ابو ہریرہ سے، قال قال: رسول الله ﷺ: اسبغوا الوضوء، و یل للأعقاب من النار. تو اس میں یہ لفظ مستقل اسبغوا الوضوء جو در اصل قول ابو ہریرہ کا ہے، نہ رسول اللہ کا، ابو القطن اور شبابۃ نے حدیث مرفوع و یل للأعقاب میں ملا دیا، اور روایت کی ہے دار قطنی نے اپنی سنن میں طریق عبد الحمید بن جعفر کے بُسرہ بنت صفوان سے، قالت: سمعت رسول الله ﷺ یقول: من مس ذکره أو أنثیيه أو رفغيه فليتوضأ، تو اس میں عبد الحمید نے أو أنثیيه اور أو رفغيه کو اپنے پاس سے ملا دیا. ذكر كلا الحديثين مع بيان الإدراج العلامة العلوي في حاشيته على شرح النخبة. پس الفاظ غیر مستقلہ میں جن کا وجود ہی نہیں ہوتا، سوائے اپنے متعلقات کے اور کچھ معنی ہی نہیں رکھتے سوا متعلقات کے احتمال ادراج کا نکالنا بڑی جہالت کی بات ہے! خاص کر حین یغیب الشفق کو جو اخیر میں دوسری حدیث کے واقع ہے، مدرج کہنا، کمال درجہ جہالت ہے، کیوں کہ وہ ظرف متعلق یجمع کے اور معمول اس کا ہے، اور ادراج اخیر میں حدیث کے سوائے جملہ کے جو معمول بھی نہ ہو، کسی لفظ حدیث کا متصور نہیں۔ (معیار الحق)

پھر مولفِ تنویر نے زیلعی اور کرمانی وغیرہ کے موافق یہ بھی کہا کہ: حدیث انس رضی اللہ عنہ جو بخاری اور مسلم سے مروی ہے، اس کی اسناد میں ابن شہاب زہری ہیں، اور ان کی عادت یہ تھی کہ حدیث رسول اللہ ﷺ میں اپنی طرف سے ایسا لفظ ملا دیتے تھے، جو حدیث سے متمیز نہیں ہوتا تھا، اور ادراج فی المتن کے سبب ایسے شخص کی حدیث کے جملہ الفاظ مذکورہ کے ساتھ استدلال صحیح نہیں۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک ادراج فی المتن کہتے ہیں: راوی کا اپنی طرف سے ایسا لفظ بڑھا دینا جو حدیث میں سے نہ ہو، اور کسی علامت ممیزہ کے نہ ہونے کے سبب ناواقف لوگ یہ وہم کریں کہ یہ لفظ بھی متن حدیث میں داخل ہے۔

قال في "شرح نخبة الفكر و شرحه":

"و أما مدرج المتن، فهو أن يقع في المتن كلام ليس منه، أي: يذكر الراوي صحابيا أو غيره، فيرو يه من بعده متصلا بالحديث، من غير فصل

يتميز به عنه، بأن يعزوه لقائله، صريحا، أو كناية، فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال أنه من الحديث، فتارة يكون في أوله، و تارة في أثنائه و تارة في آخره، و هو الأكثر؛ لأنه يقع بعطف جملة علىٰ جملة" اهـ[1].

پھر علامہ وجیہ الدین علوی نے اس ادراج کی مثال جو وسط حدیث میں ہوتا ہے، یہ ذکر کی، جس کا ترجمہ یہ ہے:
"دارقطنی نے بروایت بسرہ بن صفوان نقل کیا، وہ کہتے تھے کہ: میں نے رسول اللہ ﷺ سے فرماتے سنا: جس کسی نے اپنے ذکر یا انثيين یا رفغين کو چھولیا تو وہ شخص وضو کرے، انتہیٰ"[2]۔

اس حدیث میں عبد الحمید (جو اس حدیث کے راوی ہیں) نے لفظ انثيين أو رفغين کو اپنی طرف سے بڑھا دیا۔ اس مثال سے بوضاحت یہ معلوم ہوا کہ "شرح نخبہ" میں جو کہا ہے کہ: مدرج المتن وہ ہے کہ متن حدیث میں وہ کلام واقع ہو جو حدیث میں سے نہیں ہے، الخ۔ اس میں کلام سے مراد لفظ مدرج ہے، نہ کہ کلام تام۔ ورنہ لفظ انثييه اور رفغيه، جو إدراج في الوسط کی مثال میں ذکر کیا گیا ہے، مفرد ہے، کلام تام نہیں، افراد ادراج سے کیوں کر ہوتا؟ اور لفظ مدرج کو کلام کہنا یا تو ادراج کے غالب افراد کے اعتبار سے ہے، یعنی وہ ادراج جو اخیر میں ہوتا ہے، اور وہ اکثر ہے، وہ کلام ہی سے ہوتا ہے، تو تغلیباً باقی افراد ادراج کو بھی کلام سے تعبیر کیا، یا تسمية الجزء باسم الكل کے قبیل سے ہے، اور لفظ مدرج کو مطلقاً کلام کہہ دیا۔ اور وہ ادراج جو اخیر میں ہوتا ہے، وہ جملہ کے اوپر عطف جملہ کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اور وہ فی نفسہ مستقل بھی ہوتا ہے۔ یعنی اپنے معنیٰ جملہ کے افادہ میں کلام سابق کے ساتھ محتاج تعلق نہیں ہوتا۔ اور اس کی اکثریت کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب یہ قسم جملہ کے اوپر عطف جملہ کے ساتھ ہوتی ہے، اور جملہ فی نفسہ معنی کے افادہ میں کلام سابق کا محتاج نہیں ہوتا تو فی الجملہ اس جملۂ مدرج کو کلام سابق سے تمیز ہو گیا، اور حدیث میں التباس کم تر واقع ہو گا، تو رواۃ کے کلام میں یہ قسم ظہورِ ادراج اور عدمِ التباس کے سبب زیادہ واقع ہو گی، بخلاف اس ادراج کے جو اول یا وسط حدیث میں ہو کہ اس کا جملۂ مستقلہ ہونا ضروری نہیں۔

ابن دقیق العید نے اس ادراج کا انکار کیا جو اول یا وسط متن میں ہوتا ہے، اور کہا کہ: وہ جو اول یا وسط میں ہو، اس کو ادراج کہنا ضعیف ہے، خصوصاً جس وقت لفظ مدرج لفظ مروی پر مقدم ہو، یا واوِ عاطفہ کے ساتھ معطوف علیہ

---

(١) شرح نزهة النظر، مدرج المتن و أنواعه، ص: ١٢٦، ١٢٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٢) و نصه: عن بسرة بن صفوان، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من مس ذكره أو أنثييه أو رفغيه فليتوضأ. / مصدر سابق.

واقع ہو، اس لیے کہ اس صورت میں وہ لفظ مدرج جو اول یا وسط میں ہوگا، اس عامل کے ساتھ متعلق اور متصل ہوگا، جس کو رسول اللہ ﷺ نے ذکر کیا ہے، پھر یہ ادراج نہ ہو سکے گا، اس لیے کہ ادراج تو وہی ہے جو ایسے لفظ سے ہو جس کو لفظ سابق سے استقلال ہو۔ اور علامہ ابن حجر نے ابن دقیق العید کے اس کلام کو رد کیا اور کہا کہ: ادراج کے لیے جملہ مستقلہ اور آخر ہی میں ہونا ضروری نہیں، اور اس پر برہان قائم کی۔

قال العلامة وجيه الدين العلوي علىٰ قول "النخبة": "و هو الأكثر":

"أي: ما يقع في الآخر، هو الأكثر الأشهر؛ لأنه يقع بعطف جملة علىٰ جملة، أي: في الواقع، فيمكن استقلاله من اللفظ السابق، فيتميز من لفظ الحديث، بخلاف ما إذا كان بغير جملة. قال ابن دقيق العيد: إنما يكون الإدراج بلفظ تابع يمكن استقلاله عن اللفظ السابق، و استشكل، أي: ابن دقيق العيد على الأولين، فقال: و مما يضعف أن يكون مدرجا في أثناء لفظ رسول الله ﷺ، لاسيما إن كان مقدما على اللفظ المروي، أو معطوفا عليه بواو العطف، كما لو قال: "مَنْ مَسَّ أُنْثَيَيْهِ وَ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" بتقديم لفظ "الأنثيين" على "الذكر"، فهاهنا يضعف الإدراج؛ لما فيه من اتصال هذا اللفظ بالعامل الذي هو من لفظ الرسول ﷺ. قال المصنف: لا مانع من الحكم علىٰ ما في الأول، أو الآخر، أو الوسط بالإدراج، إذا قام الدليل المورث غلبة الظن"، اهـ[1].

اب محل غور ہے کہ مولفِ معیار نے جو یہ کہا ہے کہ: "حتىٰ يدخل" اور "إلىٰ وقت العصر" جار مجرور ہیں، اور متعلق ہیں یجمع کے، اور حین یغیب الشفق ظرف ہے یجمع کا، اور "ہدایۃ النحو" پڑھنے والا جانتا ہے کہ جار مجرور اور ظرف کو ذرہ بھر استقلال نہیں ہوتا، اور سوائے اپنے متعلقات کے کچھ معنیٰ مستقل نہیں رکھتے، اور حال یہ ہے کہ مدرج وہ کلمہ ہوتا ہے، جس کو فی الجملہ استقلال ہو، جیسا کہ روایت کی خطیب نے الخ"۔

یہ کلام بے حاصل ہے؛ اس لیے کہ "شرح نخبہ" اور "حاشیہ علوی" سے ہم نے جو عبارت نقل کر دی، ناظرین منصفین پر مخفی نہ ہوگا کہ اس سے یہ امر ہرگز مفہوم نہیں ہوتا ہے کہ مدرج وہی ہے، جس کو فی الجملہ استقلال ہو، البتہ یہ قول ابن دقیق العید کا ہے، جس کو علامہ ابن حجر، شارح نخبہ نے رد کر دیا، اور اس کے خلاف پر برہان قائم کر دیا۔

(۱) شرح نزهة النظر، مدرج المتن و أنواعه، ص: ١٢٦، ١٢٧، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

کما شرح نخبہ میں: وأما مدرج المتن فهو أن يقع في المتن كلام ليس منه، فتارة يكون في أوله، و تارة في اثنائه، و تارة في آخره، و هو الأكثر؛ لأنه يقع بعطف جملة على جملة. اور کما علوی نے حاشیہ میں: لأنه يقع بعطف جملة على جملة، أي؛ في الواقع فيمكن استقلاله من اللفظ السابق، فيتميز من لفظ الحديث، اھ. (معیار الحق)

اور وہ جو مولف نے کاٹ چھانٹ کر شرح نخبہ اور حاشیۂ علوی کی عبارت نقل کی، اور اس سے اپنی غرض فاسد نکالی، اس میں مولف نے ایسا اختصار اور تقدیم و تاخیر کی ہے کہ وہ صاحبِ کتاب کی غرض کے سراسر مخالف ہے، یعنی صاحبِ کتاب کی غرض تو یہ ہے کہ ادراج کبھی اول حدیث میں، کبھی آخر میں، اور کبھی وسط میں ہوتا ہے، اور جو آخر میں ہوتا ہے، وہ اکثر ہے؛ اس لیے کہ اخیر والا ادراج جملہ پر جملہ کے عطف کے ساتھ واقع ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ ادراج بغیر جملہ، یا بغیر فی الجملہ استقلال کے ہوتا ہی نہیں، کما زعم المولف. البتہ ابن دقیق العید نے ادراج فی الاول اور فی الوسط کو ضعیف کہا ہے، اور صرف آخر والے ادراج کو تسلیم کیا ہے، تو ان کی تقدیر پر لفظ مدرج کا جملہ ہونا چاہیے، وہ بھی اس صورت میں کہ ادراج اول اور وسط کو تسلیم نہ کریں اور ضعیف کہیں، نہ اس طور پر کہ ادراجِ اول اور وسط کو تسلیم کریں، پھر لفظ مدرج کا جملہ ہونا ضروری ٹھہرائیں۔

اور کہا ابن دقیق العید نے: إنما يكون الإدراج بلفظ تابع يمكن استقلاله عن اللفظ السابق، اھ. كذا في حاشية العلوي. أقول: مثاله ما روى أبو خيثمة و زهير بن معاوية، عن الحسن بن الحر، عن القاسم بن مخيمرة، عن علقمة، عن عبدالله بن مسعود: أن رسول الله ﷺ علمه التشهد في الصلاة، فقال: التحيات لله... فذكره حتى قال: أشهد أن لا إله إلا الله، و أشهد أن محمدا رسول الله. فإذا قلت هذا فقد قضيت صلاتك، إن شئت أن تقوم فقم، و إن شئت أن تقعد فاقعد. كذا رواه أبو خيثمة، فأدرج في الحديث: فإذا قلت...إلخ، و إنما هو من كلام ابن مسعود لا من كلام النبي ﷺ. كذا ذكره العلوي، فانظر إلى استقلال الجملة، فإذا قلت... إلخ. (معیار الحق)

اور وہ جو مولف نے ابن دقیق العید کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے: "أقول: مثاله ما روى، إلخ" — اور اس سے یہ امر ظاہر کیا کہ ہماری نظر حاشیہ علوی میں مذکورہ باتوں کے علاوہ ادراج کی دیگر مثالوں پر بھی ہے، اس لیے ہم "أقول" کہ کر علوی سے الگ کچھ مثالیں ذکر کرتے ہیں۔ اس کا حال یہ ہے کہ مولف کی مثال مذکور بھی بعینہ حاشیہ علوی میں موجود ہے، اور اس نے تارة في آخره کی مثال ذکر کیا ہے۔

اور یہ جو کہا ہے کہ: "حتى يدخل اور إلى وقت العصر متعلق ہے يجمع کے" — یہ امر بھی صحیح نہیں؛ اس لیے کہ حدیث انس میں تو لفظ یجمع مذکور ہی نہیں، اس کی عبارت یہ ہے:

”إذا ارتحل قبل أن تزيغ الشمس أخر الظهر إلىٰ وقت العصر، ثم نزل فجمع، إلخ“[1].

اس میں لفظ إلىٰ وقت العصر، أخر کی غایت ہے، چناں چہ مولفِ معیار بھی اس کو پہلے بیان کرچکا ہے، اور أخر کی غایت یجمع کے ساتھ متعلق نہیں ہوسکتی، کیوں کہ کسی شے کی غایت اپنے مغیا سے متعلق ہوتی ہے — علاوہ ازیں جب اس حدیث میں لفظ یجمع موجود ہی نہیں، تو پھر اس کے ساتھ ظرف کا تعلق ماننا شانِ عقلا کے مناسب نہیں۔ اور لفظ حتیٰ یدخل کو اسی قیاس پر سمجھ لو۔ ممکن ہے کہ روایت انس میں لفظ إلىٰ وقت العصر، متن حدیث کے الفاظ میں سے نہ ہو، اور زہری نے اپنے فہم کے موافق بہ طریق روایت بالمعنیٰ زیادہ کردیا ہو، تو اس لفظ سے وقت واحد میں جمع صلاتین پر حجت قائم نہ ہوسکے گی۔

پس ثابت ہوا کہ ان احادیث ثلاثہ میں سے کسی میں ادراج متصور نہیں چہ جائے کہ وقوع اس کا۔
اور اگر اعتراض کرو کہ اگرچہ اس حدیث میں زہری نے ادراج نہیں کیا لیکن اس کی عادت تو ہے، اور جس کی عادت ایسی ہو، وہ شخص مجروح ہوتا ہے، اور ساقط العدالۃ، اور حدیث اس کی نامقبول ہوتی ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ زہری کی یہ عادت نہیں کہ ادراج فاحش جو مسقط عدالت ہوتا ہے، وہ کرتا تھا، بلکہ ادراج اس کا اسی قدر ہوتا ہے کہ تفسیر کسی لفظ غریب نادر کی، کردی، اور اس قدر ادراج مسقط عدالت نہیں ہوتا، خاص کر ان احادیث میں جو بخاری و مسلم کی مروی ہوں۔ کہا علوی نے حاشیہ شرح نخبہ میں: قالوا: الإدارج بأقسامه حرام؛ لما فيه من التلبيس و التدليس، و إن كان بعضه أخف من بعض، كتفسير لفظ غريب مثل المزابنة، والمخابرة، والعرايا، و نحوها مما فعله الزهري وغيره من الأئمة، بل لا يظهر التحريم في مثله، سيما في المتفق عليه، و قول ابن السمعاني في المعتمد له ساقط العدالة، و من يحرف الكلم عن مواضعه، و هو ملحق بالكذابين، يحمل على ما عداه، و قد ذكرنا من المصنف و من ابن دقيق العيد ما يدل على جوازه في الجملة، اهـ. اور زہری اس درجہ کا امام ہے کہ کوئی بھی عالم بالحدیث اس پر کسی نوع کا طعن نہیں رکھتا، بلکہ سب متفق ہیں، اس کی جلالت شان اور علوِّ مکان پر، اور وہ راوی ہے سب احادیث صحاح کا، پھر جو کوئی زہری کا مجروح ہونا زبان پر لائے، تو وہ قابل فصد لوانے کے ہے کیوں کہ وہ مجنون ہے۔ کہا شیخ حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں: محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبدالله بن شهاب بن عبدالله بن الحارث بن زهرة بن كلاب القرشي، الزهري، و كنيته أبو بكر، الفقيه، الحافظ، متفق على جلالته و إتقانه، مات سنة خمس و عشرين. و قيل: قبل ذلك سنة أو سنتين، و هو من رؤس الطبقة الرابعة، اهـ. اور کہا شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی میں: محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري المدني، الإمام المعروف، أحد الفقهاء وأئمة المحدثين والعلماء الأعلام بالمدينة، المشار إليه في فنون الشريعة، اهـ.
اور کہا شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے ترجمہ مشکاۃ میں کہ: زہری کہ تابعی مشہور است یکے از اعلامے امت و ائمہ ایشاں ست در فقہ و حدیث انتہیٰ۔ اور صاحبِ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ اس کی جلالت شان

(١) صحيح البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب: يؤخر الظهر إلى العصر إذا ارتحل، ج: ١، ص: ١٥٠، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور ثقاہت اور ضبط احادیث میں اتفاق رکھتے ہیں، تو کیا طاقت ہے کسی کی کہ ایسے امام مجتہد رئیس کو مجروح کہے، اور اس کی روایت کو جو صحیحین میں مروی ہو، نامقبول کہے، پس یہ ہیں دلائل ہمارے جواز جمع بین الصلاتین پر جن میں کسی طرح سے عذر اور تاویل اور جرح اور قدح کو دخل نہیں۔ (معیار الحق)

اور یہ جو کہا ہے کہ: ''زہری کی یہ عادت نہ تھی کہ ادراج فاحش، جو مسقط عدالت ہو، کیا کرتے۔ بلکہ تفسیر کسی لغت وغیرہ کی کردیتے تھے'' — اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے بھی وہ ادراج، جو مسقط عدالت ہو، زہری کی طرف منسوب نہیں کیا، اور نہ لفظ مذکور کے ادراج کو مسقط عدالت کہا، لیکن جب لفظ إلیٰ و قت العصر وغیرہ روایت زہری میں پایا گیا، اور جار مجرور یا جملے کے علاوہ دیگر الفاظ بڑھادینا بھی قسم ادراج سے ٹھہرا، اور زہری کی عادت ادراج کی تھی، تو مدرج کے احتمال کے سبب الفاظ مذکورہ سے جمع صلاتین کے اوپر برہان قائم نہ ہوسکے گی، اگرچہ اس ادراج سے زہری کی عدالت میں قدح نہ ہو اور حدیث صحیح ہو— اور اس حدیث کے باقی جوابات ہمارے کلام سابق سے ظاہر ہیں، فلا نعیدھا.

جمع صوری کے دلائل پر بے جا اعتراضات کا حال

لیکن جناب مولف تسلیم سے جواز جمع حقیقی کے منکر ہیں، اور کئی عذر پیش کرتے ہیں۔ ایک عذر ان کا یہ ہے کہ آں جناب ﷺ سفر میں جمعِ حقیقی نہیں کرتے تھے بلکہ ہمیشہ سفر میں جمعِ صوری کرتے، اور اس عذر پر مولف کو کئی باعث ہیں: اول یہ کہ روایت ہے ابن مسعود سے: أن النبي ﷺ كان يجمع بين الصلاتين في السفر، رواه الطحاوي. اور مراد اس جمع سے اس حدیث میں جمعِ صوری ہے، بشہادت دو شاہدوں کے۔ شاہد اول یہ کہ دوسری روایت میں ابن مسعود سے یہ مروی ہے کہ: آں حضرت ﷺ سوائے عرفات اور مزدلفہ کے کوئی نماز اپنے وقت کے سوا نہ پڑھتے تھے، جیسا کہ روایت کی ہے نسائی نے عبداللہ بن مسعود سے: كان النبي ﷺ يصلي لوقتها إلا بجمع و عرفات. پس نفی سے جو اس حدیث سے مستفاد ہوتی ہے معلوم ہوا کہ پہلی حدیث میں جمع صوری مراد ہے، اور اسی کا اثبات ہے۔ شاہد دوسرا: یہ کہ ابن مسعود نے ایک سفر حج میں جمعِ صوری کی ہے، جیسا کہ روایت کی ہے طحاوی نے عبدالرحمن بن یزید سے کہ وہ کہتے ہیں: صحبت ابن مسعود في حجة فكان يؤخر الظهر، و يعجل العصر، و يؤخر المغرب، و يعجل العشاء، و يسفر بصلاة الغداء. پس اس فعل ابن مسعود سے بھی معلوم ہوا کہ مراد حدیث مرفوع میں جمعِ صوری ہے۔ (معیار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار نے جمعِ صوری کی بعض دلیلوں کو ''اعذار'' قرار دے کر اس کے جوابات دیے ہیں، اگرچہ عاقل منصف پر ہمارے کلام سابق سے اکثر جوابات کا رد مخفی نہیں ہے، لیکن چوں کہ مولفِ معیار نے اس میں کچھ طول بیانی کی ہے، لہذا بغیر تکرار کے ہم بھی کچھ تفصیل کرتے ہیں۔

اب سنو! صاحبِ تنویر نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی درج ذیل حدیث، بروایت نسائی نقل کی:
"أخبرنا إسماعيل بن مسعود، عن خالد، عن شعبة، عن سليمان، عن عمارة بن عمير، عن عبدالرحمن بن يزيد، عن عبدالله قال: كان رسول الله ﷺ يصلي الصلاة لوقتها إلا بجمع وعرفات" اهـ[1].

اور اس کے علاوہ اور بھی کچھ احادیث بروایت طحاوی نقل کر کے ان سے یہ امر ثابت کیا کہ "جمع صلاتین کی کیفیت یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ ایک نماز کو تاخیر فرما کر آخر وقت میں اور دوسری کو تقدیم فرما کر اول وقت میں ادا فرماتے تھے، تو یہ جمع فعلاً ہے، نہ وقتاً، اور اس تقدیر پر سب احادیث باہم جمع اور مطابق ہو گئیں، اور تعارض جاتا رہا، ورنہ حدیث عبداللہ بن مسعود جو نسائی سے مروی ہے، احادیث جمع کے معارض ہو گی، اھ خلاصة كلامه.

> پس جواب اس کا یہ ہے کہ شاہد اول یعنی حدیث نسائی کی نامقبول اور مجروح اور متروک ہے، کیوں کہ دو راوی اس کے رواۃ میں مجروح ہیں: ایک سلیمان بن ارقم کہ اس کی توثیق اور تعدیل کسی نے نہیں کی ہے بلکہ ضعیف کہا اس کو، جیسا کہ کہا حافظ ابن حجر نے تقریب میں: سليمان بن أرقم البصري أبو معاد ضعيف. اور کہا مقدمہ تقریب میں: السابعة من لم يوجد فبه توثيق للمعتبر وجد فيه إطلاق الضعف، لو لم يفسر، و إليه الإشارة بلفظ: ضعيف، اهـ. اور ایک خالد بن مخلد کہ یہ شخص رافضی تھا، اور صاحب احادیث افراد کا، کہا تقریب میں: خالد بن مخلد القطواني بفتح القاف والطاء أبو الهيثم البجلي، مولاهم الكوفي، صدوق متشيع، و له أفراد، اهـ. (معیار الحق)

اس کے جواب میں جو مولفِ معیار نے کہا کہ: "نسائی کی حدیث نامقبول اور متروک ہے، کیوں کہ اس حدیث کے دو راوی مجروح ہیں: ایک سلیمان بن الارقم، کہ اس کی توثیق اور تعدیل کسی نے نہیں کی، بلکہ اس کو ضعیف کہا، اور ایک خالد بن مخلد، کہ یہ شخص رافضی تھا، اور صاحب احادیث افراد کا۔ "تقریب" میں کہا: "سليمان بن الأرقم، البصري، أبو معاذ، ضعيف، اهـ "، اور بھی کہا: خالد بن مخلد، القطواني، أبو الهيثم، البجلي، مولاهم الكوفي، صدوق متشيع، وله أفراد، اهـ ".

اس کا جواب یہ ہے کہ نسائی نے جس طرح سلیمان بن ارقم کی حدیث تخریج کی ہے، اسی طرح (۱) سلیمان بن الاشعث، (۲) سلیمان بن بابیہ المکی، (۳) سلیمان بن داؤد حماد المہری، (۴) سلیمان بن داؤد الخولانی، أبو داؤد الدمشقی، (۵) سلیمان بن داؤد، العتکی، (۶) سلیمان بن سہیم، (۷) سلیمان بن مسلم، (۸) سلیمان بن سیف (۹) سلیمان بن عامر بن عمر، الکندی، (۱۰) سلیمان بن عبداللہ بن محمد، (۱۱) سلیمان بن عبیداللہ بن عمر اور ان کے علاوہ

---

(۱) سنن النسائي، كتاب مناسك الحج، الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، ص: ٤٣٩، دار ابن حزم، بيروت.

بہت سے سلیمان نامی راویوں سے روایت کی ہے، اور ان صاحبوں میں اکثر ثقات اور عدول ہیں، کما يظهر من "التقريب" لابن حجر. اب مولفِ معیار نے اپنے زعم میں ان سلیمان کو جو حدیثِ مذکور کے رواۃ میں سے ہیں "سلیمان بن الارقم" قرار دے کر تقریب سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا، اور اس پر کوئی قرینہ اور برہان نہیں ہے کہ یہ سلیمان، سلیمان بن ارقم ہیں — اور اسی طرح خالد بن مخلد جس طرح نسائی کے شیوخ میں سے ایک شیخ ہیں، اسی طرح (١) خالد بن خلی، (٢) خالد بن میسرہ الطفاوی، اور (٣) خالد بن یزید بن صالح بھی بوسائط، شیوخ نسائی سے ہیں، اور ان میں سے اکثر طبقے میں قریب ہیں، کما في "التقريب". پھر کیا وجہ ہے کہ مولف نے خالد مذکور کو "خالد بن مخلد" ٹھہرا کر ان کا ضعف ثابت کیا۔ ممکن ہے کہ یہ خالد مذکور کوئی اور ہوں، جو ضعیف نہ ہوں۔

ثانیاً: ہم نے تسلیم کیا کہ یہ سلیمان اور خالد وہی ہیں جن کو مولف نے "سلیمان بن ارقم"، اور "خالد بن مخلد" ٹھہرایا اور بوجہ مذکور ان کا ضعف ثابت کیا، لیکن مولف نے ان کے بارے میں جو مقدارِ ضعف نقل کیا ہے، وہ ان کی حدیث کو حجت ہونے سے ساقط نہیں کرتی۔ اس لیے کہ سلیمان بن ارقم کو جو ضعیف کہا ہے، تو اول یہ جرحِ غیر مفسر ہے، اور مولف جابجا تسلیم کر چکا ہے (اور یہ بھی کہ) جرح غیر مفسر پر در حقیقت تعدیل مقدم ہوتی ہے۔ اور نسائی کا ابن ارقم کی حدیث روایت کرنا نسائی سے ابن ارقم کی تعدیل ہے، جیسا کہ یہ مولف کے نزدیک مسلّم ہے۔ تو تعدیلِ نسائی کے مقابل یہ جرح غیر مبین قابلِ قبول نہیں۔

ثالثاً: یہ کہ مولف خود علامہ شامی سے نقل کر چکا ہے کہ "کسی محدث کا کسی شیخ کی حدیث کی تخریج کرنا اس محدث سے اس شیخ کی تعدیل ہے" — تو نسائی جو محدثین کے نزدیک ایک معتبر شخص ہیں، ابن ارقم کی حدیث کی تخریج کرنے والے ہوئے، تو ان کی تعدیل کرنے والے بھی ہوئے، پھر ان کے حق میں یہ کیوں کر صادق آیا کہ ان کی کسی نے تعدیل نہیں کی؟ اور اسی طرح خالد بن مخلد جو صاحبِ "تقریب" کی اصطلاح کے مطابق مرتبہ خامسہ میں سے ہیں، اور مرتبہ خامسہ کی حدیث مطلقاً متروک نہیں، کما قال في التقريب:

"الخامسة: من قصر عن الرابعة قليلا، و إليه الإشارة "بصدوق سيئ الحفظ" أو "صدوق يهم" أو "له أوهام" أو "يخطىء" أو "تغيرباآخره"، و يلتحق بذلك من رمي بنوع من البدعة، كالتشيع، والقدر، والنصب، و الإرجاء، والتجهم" اهـ[1].

(١) تقريب التهذيب، خطبة الكتاب، ج: ١، ص: ٨، دار الفكر بيروت.

وقال في "شرح نخبة الفكر، وشرحه":

"و قيل يقبل ما لم يكن داعية إلىٰ بدعته؛ لأن رغبته في اتباع الناس لهواه، و تزيين بدعته قد يحمله علىٰ تحريف الروايات، و تسويتها علىٰ ما يقتضيه مذهبه، و هذا في الأصح، و قال ابن الصلاح: هذا المذهب أعدل المذاهب، و أولاها، و هو قول الأكثر من العلماء" اھ[1].

پھر ہم نے یہ بھی تسلیم کیا کہ ان دونوں صاحبوں کی حدیث قابلِ حجت نہیں، لیکن جس وقت شیخین اور ابوداؤد کی روایت اس حدیث کی موید ہوئی، تو پھر اس کا ضعف اور غیر محتج بہ ہونا باقی نہ رہا۔ البتہ اتنی بات ہے کہ شیخین اور ابوداؤد کی روایت میں لفظ "عرفات" نہیں ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ جمعِ عرفات کا ذکر اس کی شہرت کے سبب ترک کر دیا ہے۔

اور اگر یہ کہو کہ اس تقدیر پر ہم کہیں گے کہ: جمعِ سفر کا ذکر بھی شہرت کے باعث نہیں کیا، تو حدیثِ مذکور سے جمعِ سفر بھی مستثنیٰ ہوگی۔ **تو ہم کہیں گے:** سفر میں جمع صلاتین تمھارے ذکر کردہ معنی کے مطابق صحابہ کے درمیان ہرگز مشہور نہ تھا، بلکہ اس کا خلاف مشہور ہے، حضرت عائشہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما اس کا شدت سے انکار کرتے ہیں، اور چند صحابہ کا جمعِ سفر کی احادیث کا روایت کرنا (باوجودے کہ وہ جمعِ صوری پر محمول ہو سکتی ہیں) جمعِ سفر کی شہرت کا موجب نہیں، ورنہ عائشہ صدیقہ اور عمر اور ان کے علاوہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اس کا انکار نہیں کرتے، بخلاف جمعِ عرفات کے کہ اس کا اعیان صحابہ میں سے کسی نے انکار نہیں کیا۔

اور اگر کہو کہ حدیث خالد بن مخلد اور حدیث سلیمان بن ارقم متروک نہیں، لیکن جمعِ سفر کی روایات کے بمقابل قابل قبول نہیں، اس لیے کہ جمعِ سفر کی احادیث جو بروایاتِ شیخین ثابت ہیں، غیر پر مرجح ہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ جمعِ سفر کی احادیث کو اس وقت ترجیح دی جاتی کہ حدیثِ مذکور اور احادیثِ جمعِ سفر میں تعارض ہوتا، اور جب ہم نے احادیثِ جمعِ سفر کو جمعِ صوری کے اوپر محمول کیا، اور اس کی تاویلاتِ ظاہرہ، اور محاملِ واضحہ ذکر کر دیے، تو اب معارضہ کہاں باقی رہا کہ ترجیح کی طرف رجوع صحیح ہو؟

{تو ایسا ہی دوسرا شاہد بھی مقبول نہیں اس لیے کہ فعل ابن مسعود صحابی اس وقت بیان حدیث مجمل مرفوع کا، جو ابن مسعود کے سوا اور بہت صحابہ سے بھی مروی ہے، ٹھہرایا جاتا، جب کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان اس مجمل کا نہ پایا جاتا، اور جب کہ بروایت رؤسائے محدثین بخاری اور مسلم وغیرہما کے فعل آں حضرت کا مبین ان احادیث مجملہ کا ثابت ہو گیا، تو حاجت مفسر ٹھہرانے،}

(۱) شرح نزهة النظر، باب: تقبل رواية المبتدع ما لم يكن داعية لبدعته، ص: ۱۴۰، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

فعل ابن مسعود کے کیا ہے، یعنی جب کہ بخاری اور مسلم اور ترمذی اور نسائی اور ابوداؤد اور مؤطا امام محمد کی روایات میں صاف آ گیا کہ آں حضرت جمع حقیقی کیا کرتے تھے جیسا کہ سابق دو روایتیں نقل ہو چکیں تو معلوم ہوا کہ جو حدیثیں کیفیت جمع سے مجرد ہیں، مثلاً اول روایت ابن مسعود کی جس میں کلام ہے، اور سوا اس کے ان میں بھی ویسے ہی جمع مراد ہے، اور وہ روایتیں مرفوعہ شیخین وغیرہما کی ان احادیث مجملۃ الکیفیۃ کے بیان پڑی ہیں، پس کیا حاجت کہ فعل رسول اللہ کو چھوڑ کر فعل صحابی کو بیان مجمل ٹھہرائیں؟ کہا بحر الرائق حنفی میں: و حديث النبي ﷺ مقدم على غيره، اھ.

پس ثابت ہوا کہ حدیث اول میں ابن مسعود کی، جمع صوری مراد نہیں، اور مثبت اس کی نہ تو حدیث ثانی ابن مسعود کی جو نسائی نے روایت کی، ہو سکتی ہے۔ اور نہ فعل ابن مسعود کا۔ اب اگر اعتراض کرو کہ اگر جمع حقیقی درست ہوتی تو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کیوں نہ اختیار کرتے، اور جمع صوری کیوں کرتے؟ تو جواب اس کا یہ ہے کہ جمع حقیقی رخصت ہے اور ترک اس کا افضل اور عزیمت ہے، پس اگر فرض بھی کیا جائے کہ ابن مسعود نے جمع صوری کی نہ جمع حقیقی، بلکہ جمع صوری بھی نہ کی، اور نمازیں اپنی اپنی، اول وقتوں میں پڑھیں، تو اس اختیار کرنے عزیمت سے یہ تھوڑا ہی لازم ہے کہ رخصت یعنی جمع حقیقی ممنوع ہو جائے، جیسا کہ کسی نے سفر میں افطار اختیار نہ کیا، روزہ رکھا، تو اس سے یہ تھوڑا ہی لازم آتا ہے کہ اس شخص نے افطار کو منع جانا، فتدبر. (معیار الحق)

پھر صاحبِ تنویر نے **جمعِ صوری کی دوسری دلیل** یہ بیان کی کہ: ”عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا کہ ”سفر میں دو نمازیں جمع فرماتے تھے“ پھر انھیں سے نقل کیا کہ وہ فرماتے تھے کہ ”رسول اللہ ﷺ نے مزدلفہ اور عرفات کے سوا کبھی کوئی نماز غیرِ وقتِ معتاد میں نہیں پڑھی“ پھر عبدالرحمن بن یزید سے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل نقل کیا، کہ انھوں نے کہا: میں حج میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ تھا، وہ نمازِ ظہر میں تاخیر کرتے، اور عصر میں تعجیل کرتے، مغرب میں تاخیر اور عشا میں تعجیل کرتے تھے“ اس فعل اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پہلے قول سے یہ امر ظاہر ہے کہ احادیثِ جمع میں جمعِ مذکور صوری ہے، نہ کہ حقیقی۔

اس کے جواب میں مولف معیار نے کہا: ”عبداللہ بن مسعود کا فعل احادیث مجملہ جمع کا مفسر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ان احادیث مجملہ کی تفصیل خود فعل رسول اللہ ﷺ سے بروایت مسلم و بخاری وغیرہما ہوئی، پس فعل ابن مسعود کو مفسر ٹھہرانے کی کیا حاجت ہے“؟

اس کا **جواب** یہ ہے کہ کسی روایت سے خواہ ضعیف ہو یا قوی، اب تک جمعِ حقیقی ثابت نہیں ہوئی، کما مر. ہاں! مولف نے اپنے زعم میں ثبوت قرار دیا، اور ناظرین منصفین پر راقم الحروف کے کلام سابق میں غور کرنے اس کی غلطی مخفی نہ رہے گی، تو جب جمعِ حقیقی رسول اللہ ﷺ کے فعل سے ثابت نہیں، اور احادیثِ مذکورہ جمعِ صوری کی محتمل ٹھہریں، تو ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فعل قطعی طور پر ان احادیث مجملہ کا مفسر واقع ہوگا، خصوصًا جمعِ سفر کی اپنی روایت کا بدرجہ اولیٰ مفسر واقع ہوگا — اور اس سے قطعِ نظر جب احادیثِ جمع دونوں کی محتمل ہوئیں، تو مولفِ معیار کے ہاتھ میں جمعِ حقیقی کے اوپر کون سی برہان باقی رہی؟

باعث ثانی مولف کا عذر اول پر یہ ہے کہ روایت ہے ابن عباس سے کہ کہا: صلی رسول الله ﷺ سبعا جميعا و ثمانيا جميعا الظهر والعصر والمغرب والعشاء. رواه الشيخان وغيرهما. و في رواية لمسلم: بالمدينة في غير خوف و لا مطر. و قال: أراد أن يحرج أمته. و للطحاوي عن جابر: بالمدينة للترخص من غير خوف و لا علة. اور تفسیر ہے اس کی یہ حدیث ابن عباس کی کہ کہا: صليت مع النبي ﷺ بالمدينة ثمانيا جميعا، و سبعا جميعا، أخر الظهر، و عجّل العصر، و أخر المغرب، و عجل العشاء. رواه النسائي. پس یہ حدیثیں دلالت کرتی ہیں، اس پر کہ آں حضرت ﷺ جمع صوری کیا کرتے تھے۔ (معیار الحق)

جمعِ صوری کے اوپر صاحبِ تنویر کی **تیسری دلیل** یہ ہے کہ عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے، انھوں نے کہا:

”أن النبي ﷺ صلى بالمدينة سبعا و ثمانيا، الظهر والعصر والمغرب والعشاء، رواه ”البخاري“ [١]۔— و في ”مسلم“ عنه: صلى رسول الله ﷺ: الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا، في غير خوف و لا سفر [٢]۔— و روى ”الطحاوي“ عن جابر بن عبدالله: جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة؛ للترخص من غير خوف و لا علة [٣]۔— و في ”النسائي“ عن عبدالله بن عباس، قال: صليت مع النبي ﷺ بالمدينة ثمانيا جميعا، و سبعا جميعا، أخر الظهر، و عجل العصر، و أخر المغرب، و عجل العشاء“، اهـ[٤]۔

سنن نسائی کی یہ حدیث اس امر کو بیان کرتی ہے کہ پہلی احادیث میں جو جمع بین الصلاتین مذکور ہے، اس کی کیفیت یہ ہے۔ اور اگرچہ جمع کی یہ احادیث حالت اقامت میں ہیں، لیکن حالتِ سفر میں بھی جمع کی کیفیت یہی تھی، اس لیے کہ کسی روایت سے صراحۃً جمعِ حقیقی ثابت نہیں ہوئی، کما مر. البتہ مطلقاً جمع ثابت ہے۔ تو حالتِ اقامت کی جمعِ صوری کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حالتِ سفر کی جمع مطلق بھی اسی جمعِ صوری پر محمول ہے، اور جمعِ سفر کو جمعِ صوری پر حمل کرنے کی صورت میں تمام احادیث سے رفعِ تعارض ہو جاتا ہے، اور قرآن کی نصِ قطعی کی مخالفت صریحہ بھی نہیں ہوتی۔ لہٰذا احادیث مذکورہ کو اسی محمل پر محمول کرنا ضروری ہوا۔

(١) صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: تاخير الظهر إلى العصر، ج:١، ص: ٧٧، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٢) الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، ج: ١، ص:٢٤٦، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٣) شرح معاني الآثار، كتاب الصلاة، باب: الجمع بين الصلاتين كيف هو؟ ج:١، ص: ١٢٠، مكتبۂ ملت ديو بند، سهارن پور.

(٤) سنن النسائي، كتاب المواقيت، باب: الوقت الذي يجمع فيه المقيم، ص: ٩٣، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

پس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیثیں جمع کی حالت قیام میں ہیں، نہ حالت سفر میں، چناں چہ الفاظ حدیث سے ظاہر ہوتا ہے، اس واسطے کہ اس حدیث کے راوی نسائی نے اس حدیث کا ترجمہ یہ منعقد کیا ہے: الوقت الذي يجمع فيها المقيم، تو کیفیتِ جمع مقیم پر کیفیتِ جمع مسافر کو قیاس کرنا باوجودے کہ مسافر کی جمع حقیقی شیخین وغیرہما کی روایت سے ثابت ہو چکی ہے، قیاس مع الفارق ہے، اور قیاس مقابل نصوص کے ہے، پس ایسے قیاس کرنے والوں سے کیا بعید ہے کہ مسافر کو مقیم پر قیاس کر کے مسافر کی قصر کو بھی ناجائز رکھیں۔ (معیار الحق)

پھر مولفِ معیار کا یہ کہنا کہ: "یہ احادیث جمع مقیم کی ہیں، اس پر جمعِ سفر کو قیاس کرنا مع الفارق ہے، اور یہ قیاس ہے مقابلہ نصوص میں، اس لیے کہ روایت شیخین وغیرہما سے حالت سفر میں جمع حقیقی ثابت ہو چکی ہے، الخ"—ساقط ہوا؛ اس لیے کہ یہ قیاس نہیں ہے، بلکہ مقیم کے جمع کے قرینہ سے سفر کے جمع مطلق کو جمعِ صوری پر حمل کرنا ہے، تاکہ تمام دلائل کے درمیان تطبیق ہو جائے۔ اور اس میں نصوص کی مخالفت بھی نہیں، اس لیے کہ مولف نے کسی نص سے صراحۃً جمعِ حقیقی ثابت نہیں کی— اور وہ جنھیں اپنے زعم میں جمعِ حقیقی کی نصوص قرار دے رہا ہے، اس کا مفصل حال ہم لکھ چکے، انصاف پسند ناظر پر واضح ہو جائے گا کہ حق کس جانب ہے۔

تنبیہ: اس حدیث میں ابن عباس کی، جس سے جمع حالتِ اقامت میں ثابت ہوتی ہے، بڑے جھگڑے اور اختلاف ہیں، ترمذی کا یہ دعویٰ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، بالاجماع، امام نووی کہتے ہیں: یہ حدیث ٹھیک نہیں، بلکہ حدیث معمول بہ ہے نزدیک بعض کے، بظاہر معنی اور نزدیک بعض کے بمعنی ماؤل ہے، تو تفصیل ہر ایک کی عبارت مرقومۃ الذیل سے معلوم کرنی چاہیے: قال النووي في شرحه على صحيح مسلم: و للعلماء فيها تاو يلات و مذاهب، و قد قال الترمذي في آخر كتابه: ليس في كتابي حديث اجتمعت الأمة على ترك العمل به إلا حديث ابن عباس في الجمع بالمدينة من غير خوف و لا مطر. و حديث قتل شارب الخمر في المرة الرابعة. و هذا الذي قاله الترمذي في حديث شارب الخمر هو كما قال: فهو حديث منسوخ، دل الإجماع على نسخه. و أما حديث ابن عباس فلم يجمعوا على ترك العمل به، بل لهم أقوال: منهم من تأوله على أنه جمع بعذر المطر، و هذا المشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين، و هو ضعيف بالرواية الأخرىٰ: من غير خوف و لا مطر، اه. و رده الحافظ أيضا حيث قال في فتح الباري: قال مالك: لعله كان في مطر، لكن رواه مسلم و أصحاب السنن من طريق حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير بلفظ: من غير خوف و لا مطر، فانتفىٰ أن يكون الجمع المذكور للخوف، أو للسفر، أو للمطر، اه. و قال النووي: و منهم من تأوله على أنه كان في غيم، فصلى الظهر، ثم انكشف الغيم و بأن وقت العصر دخل فصلاها، و هذا أيضا باطل؛ لأنه و إن كان فيه أدنىٰ احتمال في الظهر و العصر، فلا احتمال في المغرب و العشاء، اه. و تعقبه الحافظ: بأنه مبني على أنه ليس للمغرب إلا وقت واحد، و المختار عنده خلافه، و هو أن وقتها يمتد إلى العشاء، فعلى هذا فالاحتمال قائم، اه. و قال النووي: و منهم من تأوله على تاخير الأولى إلى آخر وقتها فصلاها فيه، فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها، فصارت صورته صورة جمع، و هذا أيضا ضعيف أو باطل، لأنه مخالف للظاهر مخالفة لا تحمل، و فعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب و استدلاله بالحديث لتصو يب فعله، و تصديق أبي هر يرة له، و عدم انكاره صريح في رد هذا التاو يل، اه. أقول: و ذلك ما عن عبدالله بن شفيق قال: خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حين غربت الشمس،

و بدت النجوم، و جعل الناس يقولون: الصلاة الصلاة، قال: فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر و لا يثني الصلاة، فقال ابن عباس: أتعلمني بالسنة لا أم لك، ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء. قال عبدالله بن شفيق: فحاك في صدري من ذلك شيء، فأتيت أبا هريرة، فسألته، فصدق مقالته. رواه مسلم. قال الشيخ سلام الله في المحلى: قلت: ليس فيها كما ترى ما يدل على أن صلاة ابن عباس المغرب كانت بعد غيبوبة الشمس، اهـ. و قال الحافظ: هذا الذي ضعفه، أي: النووي. استحسنه القرطبي، و رجحه قبله إمام الحرمين، و جزم به من القدماء: ابن الماجشون والطحاوي، و قواه ابن سيد الناس بأن أبا الشعثاء، وهو راوي الحديث قد قال به في ما رواه الشيخان من طريق ابن عيينة، عن عمرو بن دينار...فذكر هذا الحديث. و زاد: قلت: يا أبا الشعثاء، أظنه أخر الظهر، و عجل العصر، و أخر المغرب، وعجل العشاء، قال: و أنا أظنه. قال ابن سيد الناس: و راوي الحديث أدرى بالمراد من غيره. قلت: لكن لم يجزم بذلك، بل لم يستمر عليه، فقد تقدم كلامه لأيوب، و تجويزه أن يكون الجمع بعذر المطر لكن يقوي ما ذكر من الجمع الصوري أن طرق الحديث كلها ليس فيها صفة الجمع، فإما أن تحمل على ظاهرها فيستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود بغير عذر، و أما أن تحمل على صفة مخصوصة لا يستلزم الإخراج، و يجمع بها بين متفرق الأحاديث، و هو أولى، والله أعلم. و قال النووي: و منهم من قال: هو محمول على الجمع بعذر المرض أو نحوها مما هو في معناه من الأعذار، و هذا قول أحمد بن حنبل، والقاضي حسين من أصحابنا،... وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث، و لفعل ابن عباس، و موافقة أبي هريرة، و لأن المشقة فيه أشد من المطر، اهـ. و تعقبه الحافظ: بأنه لو كان جمعه ﷺ بين الصلاتين لعارض المرض لما صلى معه إلا من به نحو ذلك العذر. و الظاهر أنه ﷺ جمع بأصحابه، و قد صرح بذلك ابن عباس في رواية، اهـ. و أجيب: بأنهم إنما صلوا معه تحريا لفضل الصلاة خلفه، فالجمع أبيح لهم تبعا للنبيﷺ، و إن لم يجز استقلالا، اهـ. و قال النووي: و ذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لم يتخذه عادة، و هو قول ابن سيرين، و أشهب من أصحاب مالك، و حكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من أصحاب الشافعي، عن أبي إسحاق المروزي، عن جماعة من أصحاب الحديث، و اختاره ابن المنذر، و يؤيده ظاهر قول ابن عباس أراد أن لا يحرج أمته، فلم يعلله بمرض و لا غيره. والله أعلم، اهـ. و كذا قال الحافظ و زاد بعد ابن سيرين ربيعة، فافهم. فإن قلت: يرد هذا التاويل ما رواه الترمذي عن ابن عباس مرفوعا: من جمع بين الصلاتين بغير عذر فقد أتیٰ بابا من أبواب الكبائر، قلنا: هذا الحديث لا يصلح للاحتجاج، ففيه حنش، و هو حسين بن قيس، واه ضعيف، بل متروك، بل قيل: كذاب، قال الشيخ سلام الله المحدث:ـ حسين بين قيس واه، اهـ. قال الحافظ: و غفل الحاكم فاستدركه. قال الترمذي: و حنش ضعيف عندهم، ضعفه أحمد وغيره، اهـ. و قال الحافظ في التقريب: حنش متروك. و قال نور الدين علي في "مختصر تنزيه الشريعة": الحسين بن قيس كذاب. قال الحافظ السيوطي في الوجيز: حسين بن قيس كذبه أحمد. و قال القاضي محمد بن علي الشوكاني في الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة: حسين بن قيس كذبه أحمد. قيل: قد أخرج هذا الحديث الحاكم. و قال: حسين ثقة، و تعقبه المنذري، فقال: لا نعلم أحدا وثقه غير الحسين بن مغيرة. كذا ذكره نور الدين علي. أقول: و إن سلمنا توثيق الحاكم وغيره الحسين، لكن التعديل لا يعارض الجرح الذي يكون مع بيان السبب، كالكذب في جرح الحسين، ما لم ينف المعدل ذلك السبب كما مر عن "مسلم الثبوت" و "شرح النخبة" و "حاشية العلوي"، و أنت تریٰ أن الحاكم وغيره لم ينف سبب الجرح في الحسين، و هو الكذب، على أنه قال الذهبي، وهو من أهل الاستقراء التام في نقد الرجال: لا يحل لأحد أن يغترّ بتصحيح الحاكم ما لم ينظر إلى تعقباتي، و تلخيصاتي، ذكره الشيخ الأجل شاه عبدالعزيز قدس سره في بستان المحدثين. (معيار الحق)

اور وہ جو مولفِ معیار نے "تنبیہ" میں نووی وغیرہ سے جمع مقیم کی احادیث میں "جھگڑا" اور "اختلاف" نقل کیا ہے، اس جگہ ہماری غرض اس کی تحقیق سے متعلق نہیں، لہذا اس کے ردو قبول میں ہم بحث نہیں کرتے۔

باعث ثالث مولف کا عذر اول پر یہ ہے کہ احادیث شیخین کی انس سے یعنی جو کہ ہم نے جمع تاخیر میں نقل کی ہیں، وہ بھی جمع صوری پر دلالت کرتی ہیں، بایں طور کہ إلی ان میں واسطے انتہائے ظہر کے جو مفعول ہے، متعلق إلی کا ہے، اور ضمیر بینھما کی طرف دونوں وقتوں کی راجع ہے، نہ طرف دو نمازوں کی اور حین یغیب الشفق متعلق ہے، یجمع کے فقط بلحاظ عشا کے۔ پس جواب اس خرافات کا ذیل میں ان احادیث کے جو مقام جمع تاخیر میں منقول ہیں، گزر چکا، وہاں پر دیکھو۔ (معیار الحق)

مولفِ تنویر کی چوتھی دلیل جس کو صاحبِ معیار نے "باعث ثالث" قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں کلمہ إلی کو صلی الظھر کی انتہا کے لیے قرار دے کر جمعِ صوری ثابت کی، اور مولفِ معیار نے اس پر بہت سا شغف کیا ہے۔ ہم نے ہر ہر محل پر بتفصیل اس کا جواب دے دیا، اب اعادہ کی حاجت نہیں۔

باعث رابع مولف کا عذر اول پر یہ ہے کہ ابن عمر نے صفیہ بنت ابی عبید کی عیادت کے سفر میں عصر اور ظہر مابین وقت دونوں نمازوں کے اٹھ کر اول ظہر پڑھی، پھر عصر اول مغرب اور عشا۔ اور بعض روایات میں یوں ہے کہ مغرب قبل غیبوبت شفق کے پڑھی، اور عشا بعد اس کے، جیسا کہ روایت ہے، عبداللہ بن واقد اور نافع سے: إن مؤذن ابن عمر قال: الصلاة، قال: سر، حتى إذا كان قبل غيبوبة الشفق نزل فصلى المغرب، ثم انتظر حتى غاب الشفق فصلى العشاء، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان إذا عجل به أمر صنع مثل الذي صنعت. فسار في ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث. رواه أبو داؤد، و رواه عن ابن جابر أيضا، و قال أبو داؤد: و رواه عبدالله بن العلاء، عن نافع، قال: حتى إذا كان عند ذهاب الشفق نزل فجمع بينهما.

أقول: رواية أبي داؤد عن جابر، و قوله: رواه عبدالله بن علاء عن نافع تعليقان، و التعليق لا يكون حجة، فبقي علينا الجواب عن الرواية الأولى الموصولة. اور روایت ہے نافع سے، کہا: خرجت مع عبدالله بن عمر و هو يريد أرضا له، فقال: نزلنا منزلا، فأتاه رجل، فقال: إن صفية بنت أبي عبيد، لما بها، فلا أظن أن تدركها، فخرج مسرعا، و معه رجل من قريش، فسرنا حتى إذا غابت الشمس لم يصل الصلاة، و كان عهدي بصاحبي، و هو محافظ على الصلاة، فلما أبطأ، قلت: الصلاة يرحمكم الله! فما التفت إلي، و مضى كما هو، حتى كان في آخر الشفق، فنزل فصلى المغرب، ثم أقيم للعشاء، و قد توارت، فصلى بنا، ثم أقبل علينا، فقال: كان رسول الله ﷺ إذا عجل به أمر صنع هكذا. رواه الطحاوي، والنسائي. اور روایت ہے، عطاف سے کہ وہ روایت کرتے ہیں نافع سے، کہ کہا: أقبلنا مع ابن عمر، حتى إذا كنا ببعض الطريق استصرخ على صفية زوجته، بنت أبي عبيد، فراح مسرعا، حتى إذا غابت الشمس، فنودي بالصلاة، فلم ينزل حتى إذا أمسىٰ فظن أنه نسي، فقلت: الصلاة، فسكت، حتى إذا كاد الشفق أن يغيب نزل، فصلى المغرب، و غاب الشفق، فصلى العشاء، و قال: هكذا كنا نفعل مع رسول الله ﷺ إذا جد به السير. رواه الطحاوي. اور روایت ہے کثیر سے کہ پوچھا ہم نے سالم بن عبداللہ سے: هل كان عبدالله يجمع بين شيء من صلاته في سفره، فذكر أن صفية بنت أبي عبيد كانت تحته، فكتبت إليه، و هو في زراعة له، إني في آخر يوم من أيام الدنيا، و أول يوم من أيام الآخرة، فركب، فسرع السير، حتى إذا حانت صلاة الظهر، قال له المؤذن: الصلاة يا أبا عبدالرحمن! فلم يلتفت، حتى إذا كان بين الصلاتين نزل، فقال: أقم، فإذا سلمت فأقم

فصلى ثم ركب، حتى إذا غابت الشمس، قال له المؤذن: الصلاة، فقال: كفعلك في صلاة الظهر والعصر، ثم سار حتى إذا اشتبكت النجوم نزل. ثم قال للمؤذن: أقم، فإذا سلمت فأقم، فصلى، ثم انصرف، فالتفت إلينا، فقال: قال رسول الله ﷺ: إذ حضر أحدكم الأمر الذي يخاف فوته فليصل هذه الصلاة، رواه النسائي. اور روایت ہے نافع سے کہ کہا: أقبلنا مع ابن عمر، فلما كانت تلك الليلة، سار حتى أمسينا، فظن أنه نسي الصلاة، فقلنا له: الصلاة، فسكت، فسار، حتى كاد الشفق أن يغيب، ثم نزل فصلى و غاب الشفق، فصلى العشاء، ثم أقبل علينا، فقال: هكذا كنا نصنع مع رسول الله ﷺ إذا جد به السير. رواه النسائي.

پس یہ حدیثیں دلالت کرتی ہیں اس پر کہ آں حضرت ﷺ جمعِ صوری کیا کرتے تھے۔ پس اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عمر نے اس کیفیت سے ہرگز نمازیں جمع نہیں کیں کہ جیسا کہ ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے، بلکہ جمع کرنا ان کا بعد خروج وقت پہلی نماز کے اور بعد غیبوبت شفق کے ہوا ہے، جیسا کہ بخاری اور مسلم اور ترمذی سے اور دو روایت ابوداؤد سے، اور ایک روایت نسائی سے، اور ایک روایت موطا امام محمد سے، گذر چکا، اور یہ روایات جو مولف کی طرف سے بالا نقل ہوئی ہیں، جن سے جمعِ صوری کرنی ابن عمر کی واضح ہوتی ہے، یہ سب واہیات اور مردود اور شاذ اور مناکیر ہیں، پس تفصیل وار ایک ایک کھوٹ سنتے جاؤ۔

روایت اول ابوداؤد کی جس میں قبل غيبوبة الشفق واقع ہے، اس لیے منکر ہے کہ مخالف ہے صحاح کے اور خود ضعیف ہے، کیوں کہ ایک راوی اس کا محمد بن فضیل بن غزوان ہے، اور یہ مجروح ہے کہ نسبت کیا گیا طرف رفض کے، اور مقلب الأحادیث ہے، اور حدیث موقوف کو مرفوع کر دیا کرتا تھا۔ (معیار الحق)

مولفِ تنویر کی پانچویں دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد نے عبداللہ بن واقد اور نافع سے روایت کی کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے موذن نے ان سے کہا: نماز کا وقت ہوگیا، ابن عمر نے فرمایا: چل، یہاں تک کہ جب غروب شفق قریب ہوا، سواری سے اترے، مغرب کی نماز پڑھی، پھر منتظر رہے یہاں تک کہ شفق غائب ہوگئی، پھر نماز عشا پڑھی، پھر کہا: جب رسول اللہ ﷺ کو سفر میں جلدی ہوتی تھی، تو وہ اسی طور پر عمل فرماتے تھے[1] — اور ابوداؤد نے یہی حدیث ابن جابر وغیرہ سے بھی روایت کی ہے، اور وہ نافع سے روایت کرتے ہیں — اس کے جواب میں مولفِ معیار نے کہا: ”یہ حدیث منکر ہے، اس لیے کہ صحاح کے مخالف ہے، اور خود ضعیف ہے، اس لیے کہ اس کا ایک راوی محمد بن فضیل مجروح ہے، کہ نسبت کیا گیا ہے طرف رفض کے، اور مقلب الاحادیث ہے، حدیث مرفوع کو موقوف کر دیا کرتا تھا، انتہی۔“

(١) و نصه: إن مؤذن ابن عمر قال: الصلاة، قال: سر، حتىٰ إذا كان قبل غيبوبة الشفق نزل، فصلى المغرب، ثم انتظر حتىٰ غاب الشفق، فصلى العشاء، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان إذا عجل به أمر صنع مثل الذي صنعت... إلخ/ سنن أبي داؤد، كتاب صلاه السفر، باب: الجمع بين الصلاتين، ج:٢، ص: ١٠٧٩، دار المعرفة، بيروت.

اس کا **جواب** یہ ہے کہ یہ حدیث روایتِ صحاح کے ہرگز مخالف نہیں، اس کی تفصیل گزر چکی، البتہ زعم مولف کے مخالف ہے۔ اور مولف کا زعم عبارت صحاح سے نہیں۔ اور ہر چند کہ روایاتِ صحاح کی تفصیل اور اس کے محامل صریحہ صحیحہ پیش تر مذکور ہو چکے، لیکن اس مقام پر بطور اختصار اور گزشتہ کی یاد دہانی کے لیے پھر کہا جاتا ہے کہ: روایت مسلم جو ابو جحیفہ سے مروی ہے، اور روایت بخاری جو جمع تقدیم میں نقل کی گئی ہے، اس میں "جمع بین المغرب و العشاء" کا ذکر نہیں، اور نہ جمعِ صوری کے مخالف کوئی قرینہ موجود ہے، لہٰذا ابوداؤد کی روایت مذکورہ اس کے مخالف نہ ہوئی۔ اور ابوداؤد و ترمذی کی روایت جو معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اس میں یہ لفظ ہے:

"و كان إذا ارتحل قبل المغرب أخر المغرب حتىٰ يصليها مع العشاء، و إذا ارتحل بعد المغرب عجل العشاء، فصلاها مع المغرب" [1].

اس میں شفق کے غائب ہونے سے قبل یا بعد ادائے نماز کا کچھ ذکر نہیں، تو ممکن ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ مغرب میں تاخیر فرماتے ہوں، تو اس طور پر فرماتے ہوں کہ جب غروبِ شفق قریب ہوتا ہو، تو نمازِ مغرب ادا کرتے ہوں، اور اس کے بعد جب شفق غائب ہوتی ہو، نماز عشا ادا فرماتے ہوں۔ اب ابوداؤد کی یہ حدیثِ مذکور، مجمل و محتمل دونوں روایتوں کا بیان ہوگی۔ اور اگر بالفرض روایت مذکورہ ان دونوں روایتوں کے مخالف بھی ہو تو ابوداؤد کی مخالفت اپنی روایت سے، اور انھیں کی مخالفت ترمذی سے، حدیث کو ضعیف نہیں کر دیتی، اس لیے کہ ابوداود، مرتبہ میں ترمذی سے کم نہیں ہیں، کما لا یخفی.

اور حضرت نافع سے امام مسلم کی یہ روایت:

"إن ابن عمر كان إذا جد به السير جمع بين المغرب والعشاء بعد أن يغيب الشفق..."، إلخ [2].

اس کے معنی یہ ہیں کہ مغرب و عشا کے مابین جو جمع متحقق ہوا، وہ شفق کے غائب ہونے کے بعد واقع ہوا، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نمازِ مغرب کو بھی شفق غائب ہونے کے بعد پڑھا ہو، بلکہ ممکن ہے کہ نمازِ مغرب غروب

---

(۱) سنن أبي داؤد، كتاب الصلاة، باب: الجمع بين الصلاتين، ج:۱، ص: ۱۷۲./ جامع الترمذي، أبواب صلاة السفر، باب: ماجاء في الجمع بين الصلاتين، ج:۱، ص: ۷۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) الصحيح لمسلم، كتاب الصلاة، باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، ج: ۱، ص: ۲٤٥، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

شفق سے قبل پڑھی ہو، اور اس سے متّصل یا تھوڑے فاصلہ کے ساتھ شفق غائب ہوئی ہو، اس کے بعد نماز عشا پڑھی ہو، تو جمع بین الصلاتین شفق کے بعد ہی متحقق ہوئی، اگر چہ نماز مغرب شفق غائب ہونے سے قبل ادا ہوئی، لہذا مذکورہ روایت امام مسلم کی اس روایت کے بھی مخالف نہ ہوئی۔

اور ابن عمر سے "امام ترمذی" کی یہ روایت:

"إنه استغيث علىٰ بعض أهله، فجد به السير، و أخر المغرب حتىٰ غاب الشفق، ثم نزل فجمع بينهما" [1].

باوجودے کہ اس کی مخالفت ابو داؤد کو مضر نہیں، یہ روایت بھی روایت مذکورہ کے مخالف نہیں، اس لیے کہ شفق کی دو قسمیں ہیں: ایک شفق سرخ، اور ایک شفق سفید۔ پس وہ جو روایتِ ابی داؤد میں ہے کہ: "نماز مغرب قبل غروب شفق پڑھی" — ممکن ہے کہ اس سے مراد شفق سفید ہو، اور وہ جو روایت ترمذی میں واقع ہوا کہ: "ابن عمر نے نماز مغرب میں تاخیر کی، یہاں تک کہ شفق غائب ہوئی، پھر اترے، الخ" اس سے مراد شفقِ سرخ ہو۔ اور روایت مختار میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک شفقِ سرخ کے بعد شفق سفید کے غائب ہونے تک نمازِ مغرب کا وقت باقی رہتا ہے، تو وقتِ عشا میں نمازِ مغرب کا پڑھنا لازم نہ ہوا، اور بلا تکلف و تعسف جمع بین الحدیثین متحقق ہوا۔

قال في "مجمع البحار" ناقلا عن "النهاية":

"الشفق يقع على الحمرة في المغرب بعد الغروب، و على البياض الباقي بعدها"، اهـ [2].

اور روایت "بخاری" جو سالم بن عبداللہ سے مروی ہے، جس میں یہ ہے:

"قلت له: الصلاة، فقال: سر، حتىٰ سار ميلين، أو ثلثة ثم نزل، فصلىٰ... إلخ" [3].

یہ حدیث بھی منافی نہیں، اس لیے کہ تیز رفتار سوار غروب آفتاب سے لے کر قبل دخول عشا تک دو تین میل سے زیادہ جا سکتا ہے۔

اور وہ روایت "بخاری" جو اسلم سے نقل کی ہے، جس میں یہ ہے:

(١) جامع الترمذي، أبواب السفر، باب: ماجاء في الجمع بين الصلاتين، ج: ١، ص: ٧٢، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٢) مجمع بحار الأنوار، ج: ٣، ص: ٢٣٧، دار الكتاب الإسلامي، قاهره، مصر.

(٣) صحيح البخاري، أبواب تقصير الصلاة، باب: يصلي المغرب ثلاثا في السفر، ج: ١، ص: ١٤٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

"فأسرع إليه، حتىٰ إذا كان بعد غروب الشفق، ثم نزل، فصلى المغرب والعتمة، جمع بينهما..."، إلخ [١].

اس کا جواب وہی ہے، جو روایت ابی داود و ترمذی میں گزر چکا۔

اور وہ روایت نسائی جو اسماعیل بن عبدالرحمن سے نقل کی، جس میں یہ ہے:

"فلما غربت الشمس هبت أن أقول له الصلاة، فسار، حتىٰ ذهب بياض الأفق و فحمة العشاء، ثم نزل فصلى المغرب ثلاث ركعات... إلخ" [٢].

اس کا جواب یہ ہے کہ **اولاً:** تو ابوداود کی روایت کے لیے اس کی مخالفت مضر نہیں۔

ثانیاً: یہ کہ اس جگہ فحمة العشاء سے مراد ابتدائے شب ہے، جس کے جاتے رہنے سے وقت مغرب کا ختم ہونا ضروری نہیں، اور بیاض اُفق سے مراد وہی فحمة العشاء ہے، اور ابتدائے شب میں مشاہد اور محسوس ہے، کہ جانب غرب میں (اس سفیدی کے علاوہ جو شفق سرخ کے بعد ہوتی ہے) کچھ سفیدی ہوتی ہے، اور اس کے زائل ہونے سے وقت عشا داخل ہو جاتا ہے۔

قال في "مجمع البحار":

"فحمة العشاء: هي إقباله، و أول سواده، يقال لظلمة بين صلاتي العشاء فحمة" اهـ [٣]. — و هكذا في القاموس.

اور اسی طرح باقی روایاتِ مذکورہ میں تطبیق واضح ہے، حاجت تطویل نہیں۔

{ کہا حافظ ابن حجر نے تقریب میں: محمد بن فضيل بن غزوان – بفتح المعجمة و سكون الزاء– الضبي، مولاهم، أبو عبدالرحمن الكوفي، صدوق، رمي بالتشيع، اور کہا نور الدین علی نے "مختصر تنزیہ الشریعۃ" میں: محمد بن غزوان يقلب الأخبار و يرفع الموقوف، اهـ. } (معیار الحق)

اور محمد بن فضیل کو جو ضعیف کہا ہے، اس کا حال یہ ہے کہ بلا شبہہ بقول صاحبِ "تقریب": ان کو تشیّع کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن نسبتِ تشیّع سے ان کی حدیث ضعیف اور متروک نہیں ہوتی، اس لیے کہ تشیّع بدعت مفسقہ ہے، اور بدعت مفسقہ سے اس وقت روایت متروک ہوتی ہے، کہ وہ بدعت کی طرف داعی ہو، یا اس کی مقوی ہو۔ اور حدیثِ مذکور اس قسم سے نہیں۔

(١) یہ معیار کے الفاظ ہیں، بخاری میں یہ حدیث ان الفاظ میں ہے:
"فأسرع السير حتى كان بعد غروب الشفق نزل، فصلى المغرب والعتمة جمع بينهما".
صحيح البخاري، باب: المسافر إذا جد به السير يعجل إلى أهله، ج:٢، ص: ٦٣٩، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ھ.

(٢) سنن النسائي، كتاب المواقيت، باب: الوقت الذي يجمع فيه المسافر بين المغرب والعشاء، ج:١، ص:٦٩.

(٣) مجمع بحار الأنوار، ج:٤، ص: ١٠٦، دار الكتاب الإسلامي، قاهره، مصر.

قال في "شرح نخبة الفكر":

"ثم البدعة: إما أن تكون بمكفر، أو بمفسق، فالأول: لا يقبل صاحبها الجمهور، و الثاني: يقبل من لم يكن داعية في الأصح، إلا أن يروي ما يقويّ بدعته، فيرد على المختار، و به صرح الجوزجاني، والنسائي" اهـ [1].

اسی طرح دوسری روایت جس میں لفظ أخر الشفق کا واقع ہے، اور اس کو طحاوی اور نسائی نے روایت کیا ہے، وہ بھی منکر ہے؛ اس لیے کہ اس کی طحاوی والی اسناد میں بشر بن بکر ہے، اور وہ غریب الحدیث ہے، ایسی روایتیں لاتا ہے کہ سب کے خلاف۔ قاله الحافظ في التقريب. اور اس کی نسائی والی اسناد میں ولید بن قاسم ہے اور روایت میں اس سے خطا واقع ہوتی تھی، کہا تقریب میں: الوليد بن القاسم بن الوليد السعداني، الكوفي، صدوق يخطىء، اهـ. اسی طرح طحاوی کی تیسری روایت جس میں كاد الشفق، دال سے واقع ہے، وہ بھی منکر ہے، کیوں کہ اس میں عطاف ہے، اور وہ وہی ہے، کہا تقریب میں: عطاف — بتشديد الطاء — بن خالد بن عبد الله بن عبد العاص، المخزومي، أبو صفوان المدني، صدوق يهم، اهـ. اور یہی عطاف ہے، راوی پانچویں روایت کا، جس میں کاد، دال سے وارد ہے، اور اس کو نسائی نے روایت کیا ہے، پس اس جگہ سے منکر ہونا اس روایت نسائی کا بھی معلوم ہو گیا۔ (معیار الحق)

اور یہی جواب ان باقی اعتراضات کا بھی ہو سکتا ہے جو مولفِ معیار نے رواۃ احادیث پر کیے ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ اگرچہ یہ روایتیں متروک نہیں، لیکن صحاح کی روایاتِ صحیحہ کے مقابل نہیں ہو سکتیں، کیوں کہ وہ روایاتِ مذکورہ ان نقائص سے بری ہیں۔ **تو اس کا جواب یہ ہے** کہ یہ امر قائل کو اس وقت نافع تھا کہ صحاح کی روایات مذکورہ اور ان روایتوں میں مخالفت صریحہ ہوتی، اور بلا تکلف و تعسف تطبیق ممکن نہ ہوتی، اور جب ہم نے تطبیق کے وجوہ واضحہ بیان کر دیے، تو مخالفت کہاں رہی کہ اس کے سبب سے روایاتِ صحاح کی ترجیح کی جائے۔

اب رہی روایت چوتھی، سو وہ شاذ ہے، اس لیے کہ اس میں یہ کہا ہے کہ ابن عمر نے اس رات میں مغرب اور عشا کو بھی مثل ظہر اور عصر کے بین الوقتين پڑھا، حالاں کہ یہ مخالف ہے، روایت شیخین وغیرہما کے، کہ وہ ارجح ہیں سب سے بالاتفاق، اور مقدم ہوتے ہیں سب پر جب کہ موافقت اور نسخ نہ بن سکے۔ کہا جناب حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں: أما الصحيحان: فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيها من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، و أنهما متواتران إلى مصنفيهما، و أنه كل من هون أمر يهما فهو مبتدع، متبع غير سبيل المؤمنين، و إن شئت الحق الصراح فقسهما بكتاب ابن أبي شيبة، و كتاب الطحاوي، و مسند الخوارزمي، وغيرهما، لتجد بينها و بينهما بعد المشرقين، اهـ. اور واضح ہو کہ حضرت شاہ صاحب نے کتب احادیث کے طبقات ٹھہرائے ہیں، پس طبقہ اولی میں صحیحین اور موطا مالک کو رکھا ہے، اور جامع ترمذی اور سنن ابی داود اور مجتبی نسائی اور مسند امام احمد کو طبقہ ثانیہ میں رکھا ہے، اور مصنف عبد الرزاق اور مسند ابی یعلیٰ اور مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند عبد بن حمید اور طیالسی اور کتب بیہقی اور کتب طحاوی اور طبرانی کو طبقہ ثالثہ میں، جس میں سب اقسام کی حدیثیں یعنی صحیح، اور حسن، غریب، اور معروف اور شاذ اور منکر

(۱) شرح نخبه الفكر، باب: أسباب الطعن، ص: ۷۱ تا ۷۳، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

اور مقلوب موجود ہیں، ٹھہرایا ہے۔ اور کتاب الضعفاء لابن حبان اور کامل ابن عدی اور کتب خطیب اور جوز قانی اور ابن عساکر اور ابن نجار اور دیلمی اور مسند خوارزمی کو طبقہ رابعہ جس میں بہت خلط ملط ہے، اور صحاح و ضعاف و منکرات اور موضوعات کی کھچڑی پک رہی ہے، شمار کیا ہے۔ پس ہم نے خلاصہ ان کے کلام کا جو حجۃ اللہ البالغہ میں فرمائے گئے ہیں، بیان کر دیا ہے۔ اور طالب تفصیل اور دلیل کو چاہیے کہ کتاب مستطاب حجۃ اللہ البالغہ کے مطالعہ سے مشرف ہو، تو صحیحین کی قدر معلوم ہو جائے، اور واضح ہو جائے کہ یہ طبقہ اُولیٰ میں ہیں، اور مقدم ہیں سب باقی کتب پر۔ اور احادیث طحاوی وغیرہ کی جن کو جناب مولف بمقابل صحیحین متمسک ٹھہراتے ہیں، قلعی کھل جائے گی۔ اور کہا شرح نخبہ میں: و من ثمة، أي: من هذه الجهة، و هي أرجحية شرط البخاري على غيره قدم صحيح البخاري على غيره من الكتب المصنفة، ثم الصحيح لمسلم لمشاركته للبخاري في اتفاق العلماء على تلقي كتابه بالقبول أيضا، ثم يقدم في الأرجحية من حيث الأصحية ما وافقه شرطها اھ. (معیار الحق)

اور وہ جو نسائی کی چوتھی روایت میں مولفِ معیار نے کہا کہ: ”وہ شاذ ہے، اس لیے کہ اس میں یہ ہے کہ ابن عمر نے اس روایت میں مغرب و عشا کو ظہر و عصر کے مثل بین الوقتین پڑھا، حالاں کہ یہ امر مخالف ہے صحاح کے“ — اس کا **جواب** ہو چکا کہ یہ امر اصلاً صحاح کے مخالف نہیں، کما مر. لہذا دعوائے شذوذ بلا دلیل اور غیر مقبول ہے۔

اور وہ جو پہلے مولفِ معیار نے کہا تھا: ”رواية أبي داؤد عن جابر. و قوله: رواه عبدالله بن العلاء عن نافع تعليقان، والتعليق لا يكون حجة“ اھ، — کلام لاحاصل ہے، اس لیے کہ تعلیق کا حجت ہونا مطلقاً ممنوع نہیں، بلکہ حدیث معلق جس وقت دوسرے طریق سے مسند مروی ہو تو لائقِ حجت ہوتی ہے، اور اس کے حجت ہونے میں کسی کو کلام نہیں ہے۔

قال في ”شرح نخبة الفكر“:

”و قد يحكم بصحته إن عرف، بأن يجيء مسمىً من وجه آخر“ اھ [1].

اور دونوں احادیث مذکورہ اسی طور پر ہیں کہ ابوداؤد نے ان کو دوسرے طریق سے مسند ذکر کیا ہے، و عبارته:

”حدثنا أبو داؤد، حدثنا محمد بن عبيد المحاربي، حدثنا محمد بن فضيل، عن أبيه، عن نافع و عبدالله بن واقد: إن مؤذن ابن عمر قال: الصلاة، قال: سر، سر، حتىٰ إذا كان قبل غيوب الشفق نزل، فصلى المغرب، ثم انتظر حتىٰ غاب الشفق، فصلى العشاء، ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان إذا عجل به أمر صنع مثل الذي صنعت، فسار في ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث. قال أبو داؤد: رواه ابن

(١) نزهة النظر شرح نخبه الفكر، باب: المعلق، ص: ٤٩، مجلس البركات، جامعه اشرفیه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

جابر، عن نافع نحو هذا بإسناده، حدثنا أبو داؤد، حدثنا إبراهيم بن موسىٰ الرازي، أخبرنا عيسىٰ، عن ابن جابر بهذا المعنى. قال أبو داؤد: و رواه عبدالله بن العلاء، عن نافع، قال: حتىٰ إذا كان عند ذهاب الشفق نزل، فجمع بينهما" اھ[1].

اب محل غور ہے کہ پہلی روایت جس میں محمد بن فضیل ہیں، اسی کے بارے میں ابوداود کہتے ہیں کہ: ابن جابر نے نافع سے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی، پھر اپنی اسناد ابن جابر تک اپنے قول کے ساتھ: حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى، إلخ، بیان کردی، تو حدیثِ مذکور معلق کیسے ہوئی؟ اس لیے کہ تعلیق نام ہے: اول سند سے اسقاط راوی کا، ایک ہو یا زیادہ، کما قال في "مقدمة المشكاة" وغيره:

"والسقوط: إما أن يكون من أول السند، ويسمىٰ معلقا، وهذا الإسقاط تعليقا"، اھ[2].

اور علی التسلیم روایت مذکورہ محمد بن عبید محاربی کی اسناد کے ساتھ مسند مذکور ہوئی، تو لائقِ حجت ہوئی۔ اور جب یہ امر ثابت ہوا کہ روایت مذکورہ روایت شیخین کے مخالف نہیں، اور دونوں روایتوں کے درمیان جمع کے محاملِ صحیحہ صریحہ موجود ہیں، تو غیر صحیحین پر صحیحین کی تقدیم، جو شاہ ولی اللہ کے کلام سے نقل کی ہے، ہم کو کچھ مضر نہیں؛ اس لیے کہ تقدیم اور ترجیح، تعارض اور امکان تطبیق نہ ہونے کے وقت کی جاتی ہے، کما مر مراراً۔

{اور یہ قاعدہ ہے کہ جو حدیث ضعیف مقابل صحیح کے ہو وہ منکر ہوتی ہے، اور جو حدیث مقابل ارجح کے ہو، وہ شاذ کہلاتی ہے، کما مر عن شرح النخبة. پس مولف کی تمام حدیثیں مردود ہوگئیں، ان میں سے چوتھی شاذ، اور باقی تمام منکر۔}

اور یہ قاعدہ کہ "جو حدیث ضعیف صحیح کے مقابل ہو وہ منکر ہوتی ہے" ــ مسلّم ہے، لیکن ہمیں مضر نہیں، اس لیے کہ **اولاً**: حدیثِ مذکور ضعیف نہیں، کما مر.

ثانیاً: یہ کہ تطبیق کی صورت میں دونوں حدیثوں کے مابین مقابلہ باقی نہ رہا، تو مولفِ معیار کا زعم باطل ہوا، اور جمعِ صوری مرتبۂ ثبوت کو پہنچی، اور قواعد بحث کے موافق صاحبِ تنویر کی کوئی دلیل مولفِ معیار سے اٹھ نہ سکی۔

{تنبیہ: ایک حدیث حضرت طحاوی کی اور ہے، جس میں لفظ عند کا واقع ہے، اور مطلب اس کا یہ ہے کہ ابن عمر نے شب مذکور میں نزدیک غائب ہونے شفق کے مغرب پڑھی تھی، یعنی نہ بعد اس کے، سو اگرچہ اس کو جناب مولف نے نقل نہیں کیا، لیکن پھر بھی اس کی خدمت گزاری چاہیے، تو واضح ہو کہ وہ حدیث بھی واہی اور منکر ہے، اس لیے کہ دو راوی اس کے مجروح ہیں، ایک یحیٰ بن عبد الحمید کہ چور تھا احادیث کا۔ اور جھوٹا تھا، کما في تقريب التهذيب میں، يحي بن عبد الحميد بن عبد الرحمان بفتح الموحدة و}

(١) سنن أبي داؤد، كتاب صلاه السفر، باب: الجمع بين الصلاتين، ج:٢، ص:١٠٧٩، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٢) مقدمة المشكاة، ص:٣، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

سکون المعجمة، الحماني – بکسر المهملة و تشدید المیم– الکوفي، حافظ، إلا أنهم اتهموه بسرقة الحدیث، اھ. اور کہا نور الدین علی نے مختصر تنزیہ الشریعہ میں: یحیی بن عبدالحمید کان یکذب و یسرق، اھ.
اور ایک اسامہ بن زید بن اسلم کہ یہ شخص ضعیف تھا، بسبب حافظہ نہ ہونے کے، کہا تقریب میں کہ: أسامة بن زید بن أسلم العدوي، مولاهم المدني، ضعیف من قبل حفظه، اھ. پس باطل ہوئیں سب روایتیں متمسکات کی جمع صوری والوں کی، جن سے یہ ثابت کرتے تھے کہ ابن عمر نے شب مذکور میں قبل غائب ہونے شفق کے، مغرب پڑھی تھی، اور عشا بعد اس کے، اور جمع صوری کی تھی۔ اور باقی رہا ثبوت ہمارا، اس بات کو کہ ابن عمر نے مغرب، بعد غائب ہونے شفق کے پڑھی تھی، اور جمعِ حقیقی کی تھی، فللہ الحمد. (معیار الحق)

اور طحاوی سے مروی حدیث جسے مولفِ معیار نے خود نقل کیا اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، ہم کو اس کے جواب سے علاقہ نہیں؛ اس لیے کہ وہ ہماری مستندات سے نہیں، اور نہ ہمارا استدلال اس پر موقوف۔

باعث خامس مولف کا عذر اول پر یہ ہے کہ روایت ہے عمر بن الخطاب سے؛ أنه کتب في الآفاق ینهاهم أن یجمعوا بین الصلاتین، و یخبرهم أن الجمع بین الصلاتین في وقت واحد کبیرة من الکبائر. رواه الإمام محمد في مؤطاه.
پس اس نامہ سے معلوم ہوا کہ جمع بین الصلاتین ایک وقت میں بڑا گناہ ہے، اور اس نامہ پر کسی صحابی کا انکار نہیں پایا گیا تو معلوم ہوا کہ صحابہ کے نزدیک جمع کرنا آں حضرت ﷺ کا دو نمازوں کو بطور جمع صوری کے ہوگا، جیسا کہ دلالت کرتی ہے، اس پر روایت طبرانی کی: إن النبي ﷺ کان یجمع بین المغرب والعشاء، و یؤخر هذه في آخر وقتها، و یعجل هذه في أول وقتها. پس جواب اس کا یہ ہے کہ جمعِ صوری کی جیسی تحقیق ہوئی تم معلوم کر چکے ہو، اس واسطے کہا جاتا ہے کہ منع کرنا عمر کا جمع بین الصلاتین سے حالت اقامت میں بلا عذر تھا، جیسا کہ شاہد ہے اس تاویل پر اتفاق جمہور صحابہ و من بعدہم کا اوپر عدم جواز جمع بلا عذر کے۔ (معیار الحق)

صاحبِ تنویر کی چھٹی دلیل یہ ہے کہ امام محمد نے اپنی "موطا" میں بسند خود نقل کیا ہے: "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بلادِ مومنین کے اطراف میں خط لکھا، اس میں جمع بین الصلاتین سے منع کیا تھا، اور یہ خبر دی کہ ایک وقت نماز میں دو نمازوں کو جمع کرنا گناہ کبیرہ ہے، اور اس نامہ پر کسی صحابی کا انکار نہیں پایا گیا، تو معلوم ہوا کہ جمع بین الصلاتین جو احادیث جمع میں وارد ہے، جمعِ صوری پر محمول ہے —

مولفِ معیار نے اس کے جواب میں یہ کہا کہ: "منع کرنا عمر رضی اللہ عنہ کا جمع بین الصلاتین سے حالت اقامت میں تھا، نہ سفر میں، انتہی" — یہ قول ساقط ہے؛ اس لیے کہ ایک وقت میں دو نمازیں جمع کرنے سے مطلقاً نہی وارد ہے، اس کو بلا قرینہ و برہان حالت حضر پر محمول کرنا لائقِ قبول و سماع کیوں کر ہو؟ اور اگر کہا جائے کہ: "جمعِ سفر کی جو احادیث پہلے گزر چکی ہیں ان کی بنیاد پر اس مطلق کو حالت حضر کے ساتھ مقید کیا گیا" تو کہا جائے گا کہ احادیث مذکورہ کے محامل صریحہ مفصلاً مذکور ہو چکے، منصف بصیر پر اس کے دیکھنے سے خوب واضح ہو گا کہ ان میں سے کوئی حدیث حتماً اور قطعاً جمعِ حقیقی پر دلالت نہیں کرتی؛ لہٰذا وہ نہیِ مطلق کے مقید کرنے کا قرینۂ صارفہ نہیں ہو سکتیں۔

اب رہی حدیث طبرانی کی جس سے جمع صوری نکلتی ہے، سو جواب اس کے دو ہیں: اول یہ کہ اس کتاب کی حدیث بدون تصحیح کسی محدث کے یا پیش کرنے سند کے کیوں کر تسلیم کی جائے؟ یہ کتاب اس طبقہ کی ہے جس میں سب اقسام کی حدیثیں، صحیح اور سقیم مختلط ہیں، چناں چہ حجۃ اللہ البالغہ سے نقل کیا گیا۔ دوسرا یہ کہ فرض کیا کہ یہ حدیث صحیح ہے، لیکن اس میں سفر کا کیا ذکر ہے، تو کہو کہ سفر کی جمع کی کیفیت بیان کی ہے، تو کہا جائے گا کہ اس میں کیفیت اس جمع کی بیان ہوئی ہے، جو حالت قیام میں بلا عذر آں حضرت ﷺ نے جمع کی تھی، جیسا کہ روایت میں ابن عباس کے جو نسائی نے روایت کی ہے، اور جناب مولف کے باعث ثانی کے ضمن میں نقل ہو چکی، کہ آں حضرت ﷺ نے حالت قیام میں مقام مدینہ میں ایسی جمعِ صوری کی تھی، پس اس پر جمع سفر کو کس طرح قیاس کیا جائے، فتدبر۔ (معیار الحق)

اور مولفِ تنویر نے حدیث طبرانی بطور تائید ذکر کی تھی، اگر اس میں ذکرِ سفر نہ ہو اور تائیدِ مذکور بالفرض صحیح نہ ہو، تو نہ ہو۔ اس کے نہ ہونے سے ہمارا مدعا باطل نہیں ہوتا۔

تنبیہ: دو حدیثیں اور ہیں کہ وہ جمع پر دلالت کرتی ہیں، اور ان کو جناب مولف نے نقل نہیں کیا، پس ان کو نقل کر کے ان کا جواب بھی دینا چاہیے۔ ایک حدیث یہ جو روایت کی ہے، ابوداؤد نے عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی سے، کہ وہ روایت کرتے ہیں، عبداللہ بن محمد بن عمر بن علی سے، اور وہ روایت کرتے ہیں اپنے باپ محمد بن عمر بن علی سے، اور محمد روایت کرتے ہیں، اپنے دادا علی بن ابی طالب سے: إن عليا كان إذا سافر سار بعد ما تغرب الشمس، حتى تكاد أن تظلم، ثم ينزل فيصلي المغرب، ثم يدعو بعشائه، فيتعشى، ثم يصلي العشاء، ثم يرتحل و يقول: هكذا كان رسول الله يصنع.

پس جواب اس کا یہ ہے کہ محمد بن عمر بن علی کو اپنے دادا علی رضی اللہ عنہ سے ملاقات نہیں تو یہ روایت محمد کی ان سے مرسل ہوئی، جیسا کہ کہا تقریب التہذیب میں: محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، صدوق، من السادسة، و روايته عن جده مرسلة، مات بعد ثلاثين. اور کہا مقدمہ کتاب میں: السادسة طبقة عاصر و الخامسة، لكن لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة، كابن جريج، اھ. اور روایت مرسل حجت نہیں ہوتی، نزدیک جماعت فقہا اور جمہور محدثین کے، جیسا کہ کہا نووی نے مقدمہ شرح صحیح مسلم میں: ثم مذهب الشافعي والمحدثين، و جمهورهم، و جماعة من الفقهاء أنه لا يحتج بالمرسل، اھ مختصرا. (معیار الحق)

اور ابو داود کی حدیث جسے مولف نے خود نقل کیا ہے وہ مسلم ہے اور ہمارے مدعا کی موید ہے، نیز وہ بہ صراحت تمام جمعِ صوری پر دال ہے۔

اور وہ جو مولفِ معیار نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ: ”یہ حدیث مرسل ہے، اور حدیث مرسل علماے شافعیہ کے نزدیک قابلِ حجت نہیں ہوتی“ —اس کا حال یہ ہے کہ اول تو حدیثِ مذکور مرسل نہیں، صحیح، متّصل الاسناد ہے، مگر مولفِ معیار نے اپنے زعم فاسد سے اس کو مرسل ٹھہرایا ہے۔ دیکھو! حدیثِ مذکور کے الفاظ قدیم قلمی نسخوں اور جدید مطبوعہ نسخوں سے بھی ہم نقل کرتے ہیں:

"حدثنا عثمان بن أبي شيبة، و ابن المثنیٰ — و هذا لفظ ابن المثنی — قالا: حدثنا أبو أسامة، قال ابن المثنی: قال: أخبرني عبدالله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، عن أبيه، عن جده: أن عليا كان إذا سافر، سار بعد ما تغرب الشمس، حتیٰ تكاد أن تظلم، ثم ينزل فيصلي المغرب، ثم يدعو بعشاءه، فيتعشی، ثم يصلي العشاء، ثم يرتحل، و يقول: هٰكذا كان رسول الله ﷺ يصنع" اھ [1].

اب غور کرنا چاہیے کہ یہ عثمان بن ابی شیبہ اور ابن المثنی کی روایت ہے، وہ دونوں ابواسامہ سے اس طرح روایت کرتے ہیں کہ " ابواسامہ کہتے ہیں: مجھ کو عبداللہ بن محمد نے خبر دی، اور وہ اپنے باپ محمد سے روایت کرتے ہیں، اورانھوں نے اپنے باپ عمر بن علی بن ابی طالب سے روایت کی"۔ یہ عمر، عبداللہ بن محمد کے دادا ہوئے، اس میں علی رضی اللہ عنہ سے محمد بن عمر کی ملاقات سے کہاں بحث ہے؟ اور محمد بن عمر، علی رضی اللہ عنہ سے کب روایت کرتے ہیں کہ علی رضی اللہ عنہ سے ان کی ملاقات، اتصال سند کے لیے درکار ہو، وہ تو اپنے باپ عمر سے روایت کرتے ہیں، اور ان کے باپ عمر نے اپنے باپ علی کے جو احوال دیکھے، نقل کرتے ہیں، لہذا اسناد حدیث، متّصل ہے، اور ارسال کا گمان جس کو مولفِ معیار نے جواب قرار دیا ہے، باطل ہے، اور مولفِ معیار کی ذکر کردہ حدیث قوی، مسند، مقبول سے بخوبی ہمارے مدعا کی تائید ظاہر ہے۔

شاید مولفِ معیار نے یہ گمان کیا کہ عن أبيه کی ضمیر مجرور عبداللہ کی طرف راجع ہے، اور عن جده کی ضمیر محمد کی طرف راجع ہے، جو عبداللہ کے والد ہیں، اور ان کے دادا حضرت علی ہیں، تو اس گمان کے موافق اتصال سند کے لیے محمد بن عمر کی، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ملاقات درکار ہے، اور ملاقات کے بغیر حدیث مرسل ہوگی۔

مولف کا یہ زعم باطل ہے، **اولاً:** اس لیے کہ اس میں انتشار ضمیرین لازم آتا ہے، اس لیے کہ أبيه کی ضمیر تو عبداللہ کی طرف راجع ہوئی، اور عن جده کی ضمیر محمد بن عمر کی طرف راجع ہوئی۔

ثانیاً: اس لیے کہ عن جده کی ضمیر کو راوی کے باپ کی طرف لوٹانا خلاف ظاہر ہے، اور جب تک کوئی قرینۂ ظاہر سے پھیرنے والا موجود نہ ہو، ظاہر متبادر سے عدول صحیح نہیں۔

قال علي القاري في "المرقاة":

"عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، يحتمل أن يكون الضمير راجعا إلیٰ عمرو، و يكون الحديث مرسلاً؛ لأن جد عمرو و هو محمد بن عبدالله

(١) سنن أبي داؤد، كتاب صلاة السفر، باب: متی يتم المسافر، ج: ٢، ص: ١٧، دار المعرفة، بيروت.

بن عمرو، تابعي، و أن يكون راجعا إلىٰ شعيب، مع ما فيه من تفكيك الضميرين، فالحديث متصل، إلخ"[١].

اور اس کی نظیریں بکثرت موجود ہیں جن میں عن جدہ کی ضمیر کو راوی کی طرف راجع کیا ہے، نہ کہ اس کے باپ کی طرف۔ لیکن ہم بطور مشتے نمونہ خروارے دو چار ذکر کرتے ہیں تاکہ بلا قرینۂ صارفہ، راوی کے باپ کی طرف ضمیر لوٹانے کا گمان باطل ہو جائے۔

روى "الترمذي" و "أبو داؤد" عن عدي بن ثابت، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ: إنه قال في المستحاضة: ((تَدَعُ الصَّلَاةَ أيَّامَ أقْرَائِهَا...)) قال يحيٰ بن معين: جد عدي، اسمه دينار، هكذا في "المشكاة"[٢].

و في "شرح نخبة الفكر":

"و منه من روى عن أبيه، عن جده، و جمع الحافظ صلاح الدين العلائي من المتأخرين مجلدا كبيرا في معرفة من روى عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ كـ "بهز بن حكيم"، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ، فـ "حكيم" هو ابن معاوية بن حَيَدَة القُشَيري، فالصحابي هو معاوية، و هو جد بهز" اهـ[٣].

اور اس سے قطعِ نظر ہم کہتے ہیں کہ ابوداود کی حدیث کے مذکورہ الفاظ اس معنی کے بھی محتمل ہیں جس میں سند حدیث متّصل ہو سکتی ہے، تو دوسرے مرجوح احتمال کی بنا پر قطعاً حدیث کو مرسل کہنا، کس طرح تسلیم کیا جائے؟

> اور دوسری روایت یہ ہے کہ روایت کی ہے طحاوی نے عائشہ سے؛ قالت: كان رسول الله ﷺ يؤخر الظهر، و يقدم العصر و يؤخر المغرب، و يقدم العشاء. پس جواب اس کا یہ ہے کہ ایک راوی اس کا مغیرہ بن زیاد موصلی ہے، اور یہ شخص مجروح ہے، کہ وہمی تھا، قاله الحافظ في التقريب. پس بحمد اللہ عذر اول سے مولف کے کہ آں حضرت ﷺ جمع صوری کیا کرتے تھے، بوجہ احسن جواب ہو گیا۔ اور جتنی روایتیں حنفیہ کی دلائل جمع صوری کی تھیں، سب کا جواب بخوبی ہو گیا، اور ثابت ہوا کہ کوئی حدیث صحیح ایسی نہیں جس سے ثابت ہو کہ آں حضرت ﷺ سفر میں جمعِ صوری کیا کرتے تھے۔ (معیار الحق)

(١) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، كتاب العلم، الفصل الثاني، تحت حديث: عن عمرو بن شعيب... إلخ، ج: ١، ص: ٣١٢، دار الفكر، بيروت.

(٢) جامع الترمذي، أبواب الطهارة، باب: في المستحاضة، ج: ١، ص: ١٨، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ./ مشكاة المصابيح، كتاب الصلاة، باب: المستحاضة، الفصل الثاني، ص: ٥٧، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٣) شرح نزهة النظر، مبحث: من روى عن أبيه عن جده، ص: ١٥٩، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

امام طحاوی حضرت عائشہ سے روایت کرتے ہیں:

"قالت: كان رسول الله ﷺ يؤخر الظهر و يقدم العصر، و يؤخر المغرب و يقدم العشاء...إلخ. مولف معیار نے اسے خود نقل کیا اور اس کے بارے میں جو کہا کہ "اس کا ایک راوی مغیرہ بن زیاد موصلی ہے، وہ مجروح ہے، اور وہمی تھا، انتہی"۔

اس کا **جواب** ہمارے کلام سابق سے بالکل واضح ہے کہ اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ اس حدیث کے راوی مغیرہ بن زیادہ موصلی ہی ہیں، پھر بھی ہم کہیں گے کہ صاحبِ "تقریب" کی اصطلاح کے موافق یہ "مرتبۂ خامسہ" میں سے ہیں، اور اس طبقہ کی حدیث مطلقاً متروک نہیں ہوتی ہے، خصوصا اس وقت جب غیر مجروح رواۃ کی احادیث اس کی تائید میں موجود ہوں، جن کا ذکر پیش تر ہو چکا۔

اب جمعِ صوری پر کیے گئے مولفِ معیار کے اعتراضات تمام ہو چکے۔ اور ہر ایک کا جواب بتفصیل معرض بیان میں آ چکا، اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ مولفِ معیار کے تعصب اور اس کے دعووں سے، اس کا مدعا حاصل نہ ہوا۔

جمع بین الصلاتین، جمع صوری پر محمول ہے

اب سنو! کہ یہ جمع صوری سفر میں جیسے کہ ازراہ نقل کے باطل ہے، اور بے اصل ہے، ایسے ہی ازراہ عقل کے بھی واہی ہے، اس لیے کہ جمع بین الصلاتین رخصت ہے، بحق مسافرین کے، یعنی اپنے اپنے وقتوں میں نماز پڑھنی سفر میں شاق ہوتی، اس واسطے شارع نے ترحم سے اجازت جمع کی دے دی، پس اگر تم کہو کہ مراد جمع سے سفر میں جمع صوری ہے، تو یہ جمع رخصت نہ رہی، بلکہ اور مصیبت ہو گئی، اس واسطے کہ آخر جز اول نماز کا اور اول جز دوسری نماز کا پہچاننا اکثر خواص کو نہیں ممکن، چہ جائے عوام مصلین جامعین بین الصلاتین، تو جمع صوری اکثر لوگوں کو مشکل اور شاق ہوئی، بہ نسبت ادا نمازوں کے اپنے اوقات میں، کیوں کہ وقت تو ایک طرف طویل ہوتا، پس جس وقت چاہا، اور فرصت ملی، اول وقت یا اوسط یا آخر نماز پڑھ لی، اور مصیبت سے تحری اواخر اور اوائل اوقات کی بچے رہے۔ (معیار الحق)

پھر مولف معیار نے جو یہ کہا ہے کہ: "یہ جمعِ صوری سفر میں جس طرح ازراہ نقل باطل ہے، ازراہ عقل بھی باطل ہے؛ اس لیے کہ یہ جمع بین الصلاتین بحق مسافرین رخصت ہے، کہ ان کو اپنے اپنے وقت میں نماز پڑھنا شاق ہو گی، اس لیے شارع نے ترحم سے جمع کی اجازت دے دی، پس اگر تم کہو کہ سفر میں جمع سے مراد جمعِ صوری ہے، تو یہ جمع رخصت نہ رہی، بلکہ اور مصیبت ہو گئی، اس واسطے کہ اول نماز کا آخر جز، اور دوسری نماز کا اول جز پہچاننا خواص کے لیے بھی مشکل ہے، چہ جائے عوام مسلمین، انتہی" — یہ کلام بے حاصل ہے؛ اس لیے کہ شرعی رخصتوں میں یہ امر شرط نہیں کہ جاہل اور بے علم بھی اس پر بلا تکلف عمل کر سکے، شارع نے ضروریات دین کا علم خصوصاً اوقات

نماز کی ابتدا اور انتہا کا سیکھنا فرض کیا ہے، تو اگر کسی بے علم کو رخصت مخصوصہ کے طرق اور شرائط معلوم نہ ہوں، تو نہ ہوں، صحتِ رخصت کا دار و مدار جاہلوں کے عمل کا امکان نہیں ہے، کہ اس امکان کے جاتے رہنے سے وہ فعل، رخصت نہ رہے، اور معنی رخصت میں جو رفق و نرمی معتبر ہے، جاتا رہے۔ بلکہ احکام جاننے والے کے اوپر احکامِ شرعیہ کا رفق مع شرائط، مرتب ہوتا ہے، تو اگر کسی کو وہ احکام یا اس کی شرائط معلوم نہ ہوں تو جانب شارع سے رفق میں کمی نہیں، بلکہ مکلف نے اپنے قصورِ علمی سے اس کو اختیار نہ کیا۔ مثلاً وضو میں دونوں پاؤں کا دھونا فرض ہے، شارع نے خُف پہننے والے سے اسے بطور رفق ساقط کیا، اب اگر کوئی کہے کہ: دونوں پاؤں دھونے کو ساقط کرنے والی رخصت تو عوامِ مومنین کی آسانی کے لیے تھی، اور ہر عامی مسح خفین کے احکام نہیں جانتا، کہ مجلد ہوں، یا منعل، یا دبیز؟ اور مدتِ مسح، مسافر کی کیا ہے، اور مقیم کی کتنی؟ اور کس قدر خرقِ خف (موزے کا پھٹ جانا) جوازِ مسح سے مانع ہے، اور کس قدر مانع نہیں؟ اور دونوں خف کا خرق جمع کر کے مقدار مانع قرار دیا جاتا ہے، یا ایک خف کا خرق؟ تو اس رخصت میں تو زیادہ دشواری ہے، رفق بالکلیہ نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارع نے مومنین کے رفق (آسانی) کے واسطے رخصت کا حکم شرائط کے ساتھ دیا ہے، پھر اگر کوئی ناواقف ان احکام اور شرائط کو نہ جانے تو رخصت سے رفق کا معنی ختم نہ ہوگا۔

ثانیاً: اس لیے کہ پہلی نماز کا آخر وقت اور دوسری نماز کا اول وقت، تحری اور تخمینِ صحیح کے ساتھ ہر مسلمان معلوم کر سکتا ہے، تو ممکن ہے کہ رخصت کا حکم، تحری اور تخمین پر مرتب ہو۔

> **ایسا ہی کہا امام ابن عبد البر اور خطابی نے، جیسا کہ کہا محدث سلام اللہ حنفی نے محلی میں:** و حمله الحنفية على الجمع الصوري بأن صلى الظهر في آخر وقتها، والعصر في أول وقتها. ورده ابن عبدالبر والخطابي وغيرهما، بأن الجمع رخصة، فلو كان صوريا لكان أعظم ضيقا من الإتيان بكل صلاة في وقتها؛ لأن أوائل الأوقات و أواخرها مما لا يدركه أكثر الخاصة فضلا عن العامة، وصريح الأخبار أن الجمع في وقت إحدى الصلاتين، اهـ. والتعقيب بأن معرفة أول الوقت و آخره يحصل بحسب الظن والتخمين خصوصا في صورة كثرة القافلة، و حضور الناس، الذين لهم مهارة في معرفة الوقت ليس بشيء، لأن تخمين أوائل الأوقات والظن من خواص الخاصة، و الرخصة لعامة المصلين المسافرين منهم، بل أكثرهم لا رأي له و لا تخمين، و كذا كثرة القافلة لا توجد مع كل من يسافر، بل كثير من الناس المسافرين من لا ثاني معه، فالحق أن الجمع الصوري ليس برخصة، والجمع الذي هو رخصة ليس بصوري، اهـ. (معیار الحق)

اور وہ جو مولف نے "محلی" سے نقل کیا ہے: "تخمین اوائل اوقات اخص خواص کر سکتے ہیں، اور عوام مسلمین کو رائے اور تخمین نہیں ہوتی، انتہیٰ" — سہوِ ظاہر ہے، اس لیے کہ اگر عوام مسلمین کے لیے رائے، تخمین و تحری نہ ہوتی، تو شرع کے سیکڑوں احکام مسلمانوں کی رائے و تخمین پر مفوض اور مرتب نہ ہوتے۔ مثلاً جب کسی کو نماز میں شک واقع ہو تو حکم ہے کہ تحری کر کے ظنِ غالب پر بنا کر کے آخر نماز میں سجدۂ سہو کر لے، کما رواه البخاري و مسلم في حديث عبدالله بن مسعود:

((...إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِيْ صَلَاتِهِ فَلْيَتَحَرَّ الصَّوَابَ، فَلْيُتِمَّ عَلَيْهِ، وَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ)) [1]۔

اسی طرح جب نمازی کو جہت قبلہ معلوم نہ ہو اور کوئی بتانے والا بھی میسر نہ ہو تو تحری کر کے غالب ظن پر بنا کرے، اور ایسے ہی اکثر مسائل میں مبتلی بہ کا غالبِ ظن اور اکبر رائے معتبر ہے، تو اگر عوام مسلمین کے لیے رائے و تخمین نہیں تو یہ احکام کیوں کر صحیح ہوں گے؟ البتہ عوام مسلمین کے لیے اجتہادی رائے نہیں ہوتی، اور اخص خواص یعنی مجتہدین کے لیے ہوتی ہے۔

ثالثاً: اس لیے کہ یہ کیوں کر معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے جمع بین الصلاتین عوام کی رخصت کے لیے فرمایا تھا، سفر میں جمع صلاتین کی جس قدر احادیث، صحاح وغیرہ سے منقول ہوئیں کسی سے یہ امر ثابت نہیں ہوتا کہ یہ جمعِ صلاتین عوام مسلمین کی رخصت کے لیے ہے۔

اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں یہ امر واقع ہے، کہ انھوں نے فرمایا: یہ جمع بین الصلاتین اس لیے کیا تاکہ امت کو حرج واقع نہ ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تمام امت کے لیے یہ جمع، رخصت ہے۔

تو ہم جواب میں کہیں گے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول جمع حضر میں تھا، نہ کہ سفر میں، اور بالاتفاق اس حدیث کے ظاہر پر عمل متروک ہے۔ مگر یہ کہ جمعِ صوری یا عذر مرض وغیرہ پر محمول ہو، تو جمعِ سفر میں حضر کا حکم کیوں کر جاری ہوگا، خصوصا بقول مولفِ معیار کہ جمعِ حضر کو جمعِ سفر سے علاحدہ قرار دے کر ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس محال جانتا ہے۔

علاوہ ازیں جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث بالاتفاق جمعِ صوری یا عذر مرض کے ساتھ مأول ہوئی اور اس کا امت کے لیے رخصت ہونا مصرح ہوا، تو پھر عوامِ مسلمین کے لیے جمعِ صوری کی رخصت ہوگئی۔ اور حضرت ابن عباس کے قول سے صاحبِ "محلّی" کا تراشیدہ تنگی کا احتمال ساقط ہوگیا۔

اگر کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کا فعل اقتدائے امت کے واسطے تھا، تو رسول اللہ ﷺ کا فعل امت کے لیے باعث رخصت ہوا، **تو اس کا جواب یہ ہے** کہ جملہ عزائم و رخص جن پر حضرت رسول اللہ ﷺ امت کے عمل و اقتدا کے لیے عمل فرماتے تھے، ان میں یہ امر ضروری نہیں ہے کہ ہر عامی کو ہر فعل کی اقتدا کی لیاقت ہو، تو جس شخص کو کسی فعلِ مخصوص پر بے علمی وغیرہ کے سبب عمل کرنے کی لیاقت نہ ہو، تو وہ شخص اس فعل میں اقتدا نہیں کر سکتا۔

---

(۱) الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: النهي عن نشد الضالة في المسجد...إلخ، ج:۱، ص:۲۱۲، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ./
صحيح البخاري، ج:۱، ص:۲۰۱، الطبعة الهندية. رقم الحديث: ۴۰۱.

رابعًا: اس لیے کہ ابن عبدالبر وغیرہ جماعتِ شافعیہ، جو سفر کی جمعِ صوری کو تنگی سمجھ کر جمعِ حقیقی کی طرف گئے، باوجودے کہ جمعِ سفر کی احادیث میں کہیں یہ مضمون نہیں ہے کہ یہ جمع تمام عوام کے لیے رخصت ہے۔ اور جمع حضر جو حضرت ابن عباس کی حدیث میں وارد ہے، اور اس میں یہ امر بہ صراحت مذکور ہے کہ یہ جمع خوف اور بارش کے بغیر تھا، اور امت سے دفع حرج کے واسطے ہے یہاں پر جمعِ صوری کی تاویل اختیار کی۔ اب محل غور و انصاف ہے کہ وہ تنگی جو جمعِ سفر میں گمان کی تھی، اس میں سے کیوں کر جاتی رہی؟

خامسًا: یہ کہ شافعیہ جمع حضر کی حدیث کا جو جواب دیتے ہیں، ہم وہی جواب جمعِ سفر کی حدیث کا دیں گے۔ یعنی شافعیہ نے جمع حضر کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ جمع عذر وغیرہ پر محمول ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ: جمعِ حقیقی کو تسلیم کرنے کی تقدیر پر جمع سفر کی حدیثیں بھی عذرِ مرض وغیرہ پر محمول ہیں، پھر تم جمعِ سفر کی ان احادیث سے مطلقًا جوازِ جمع کا حکم کیوں دیتے ہو؟

قال النووي: ”و منهم من قال: هو محمول على الجمع بعذر المرض، أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار، و هذا قول أحمدبن حنبل، والقاضي حسين من أصحابنا، واختاره الخطابي، و الروياني، والمتولي من أصحابنا، و هو المختار في تاويله“ إلخ [1].

سادسًا: یہ کہ جمعِ صوری کو کسی نے واجب نہیں کہا، بلکہ رخصت قرار دیا ہے تو اگر کسی شخص کا بقول شافعیہ، اس رخصت پر عمل کرنا دشوار ہو تو جمعِ صوری نہ کرے، پھر عوام کے لیے حرج اور تنگی کیوں کر ہوئی؟ حرج تو اس وقت ہوتا، جب جمعِ صوری کو واجب کہا جاتا۔

قال الزيلعي: ” والدليل على ما قلنا: ما رواه ”مسلم“ عن ابن عباس رضي الله عنه، أنه قال: جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء بالمدينة، في غير خوف و لا مطر. قيل له: ما أراد بذلك؟ قال: أن لا تحرج أمته. و عنه، أنه قال: صلى بنا رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا، والمغرب والعشاء جميعا، في غير خوف و لا سفر. و لا يرى الشافعي رضي الله عنه الجمع من غير عذر، فكل جواب له عن هذا الحديث فهو جوابنا عن كل ما يروونه في الجمع، و هو غير صحيح، على ما بينا. و من العجب أن أبا عمرو بن عبدالبر أنكر تاويلنا،

(١) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، كتاب صلاة المسافرين، باب: جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، ج: ١، ص: ٢٤٦، مجلس البركات، اشرفیه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

فقال: إن الجمع للمسافر رخصة، و لو كان الجمع علىٰ ما ذكروه من مراعاة آخر الوقت الأول، و أول الثاني، لكان ذلك ضيقا، و أكثر حرجا من إتيان كل واحد منهما في وقتها؛ لأن وقت كل صلاة أوسع، و مراعاته أمكن من مراعاة طرفي الوقتين. و قال أيضا: إن ذلك ليس بجمع، إذا كان ياتي بكل واحد منهما في وقتها، ثم لما جاء إلىٰ حديث ابن عباس المخالف لمذهبه، أوّله بما أولناه، و قال: الرخصة في التاخير إلىٰ آخر الوقت، فقد أوّله بما أنكره علىٰ خصمه، فقلنا: إذا كان المقيم يترخص بالتاخير، فالمسافر أولى، علىٰ أن هذا الإنكار خرج منه عن سهو؛ لأن ما ذكر من الحرج إنما يلزم لو كان تاخير الأولىٰ إلىٰ آخر الوقت، و تقديم الثانية واجبا عليه، و نحن لا نقول به، وإنما نقول له، أن يقدم و يؤخر إن شاء رخصة، فانتفى الحرج. والله أعلم، اھ.

{اور ایک عذر مولف کا یہ ہے کہ حدیثیں جواز کی ظنی ہیں، کہ اخبار آحاد ہیں، اور توقیت نمازوں کی قطعی ہے، قال اللہ تعالیٰ:﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا﴾ و ﴿حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ پس کیوں کر احادیث ظنیہ سے مقتضائے قرآن کو، جو قطعی ہے چھوڑ کر جمع بین الصلاتین کو جائز کہیں۔ (معیار الحق)}

پھر اس مدعا پر کہ جمعِ مسافر کی احادیث میں جمع سے مراد جمعِ صوری ہے، مولف تنویر نے یہ دلیل دی کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں فرمایا:﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا[1]﴾ "یعنی نماز مومنین پر مفروض موقت ہے" تو ہر نماز اپنے اپنے وقت میں ادا کرنا ضروری ہوگا، اس لیے کہ اسی طور پر فرض ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:﴿حٰفِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ[2]﴾ مفسرین اس کے معنی میں کہتے ہیں کہ نمازوں کی محافظت اس طرح کرو کہ ہر نماز کو اپنے اپنے وقت میں ادا کرو۔ تو اس کے باوجود کہ جمعِ مسافر پر دلالت کرنی والی احادیث جو منقول ہوئیں، اور ان کے علاوہ اس موضوع سے متعلق دوسری احادیث، ان کی دلالت جمعِ حقیقی پر نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے، بالفرض اگر اس کی صحت تسلیم کرلیں اور جمعِ حقیقی پر اس کی دلالت مان بھی لیں تو ہم یہ کہیں گے کہ وہ قرآن کریم کی ان نصوص قطعیہ کے مخالف ہیں۔ اور احادیث مذکورہ، اخبار آحاد اور ظنی ہیں، تو وہ نصوص قطعیہ کو کس طرح اٹھا سکیں گی؟ اور مولف تنویر نے اس مضمون کو شیخ الاسلام عینی وغیرہ کا اتباع کرتے ہوئے بوضاحت و تفصیل بیان کیا۔

(١) القرآن، سورۃ النساء: ٤، آیت: ١٠٣.
(٢) القرآن، سورۃ البقرۃ: ٢، آیت: ٢٣٨.

اخبار آحاد سے کتاب اللہ کے حکم عام کی تخصیص جائز نہیں

پس جواب اس کا یہ ہے کہ یہ توقیت مصلی پر اور ہر نماز کی عموم نص سے ثابت ہے، تصویر اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان آیات سے عموماً ہر نماز کو ظہر ہو خواہ عصر ہو، خواہ مغرب خواہ عشاء، خواہ فجر عموماً ہر نمازی پر خواہ مقیم ہو خواہ مسافر، خواہ مریض خواہ سالم، خواہ دریا میں، یا کشتی پر، یا جہاز پر، خواہ خشکی میں، واجب کر دی ہے، اور شاہد ہے اس عموم پر لفظ الصلاۃ کا، اور المومنین جو صیغہ استغراق سے ہے، اور معرف باللام، اور الفاظ عموم سے ہیں، قال في التوضيح وغيره: منها، أي: من ألفاظ العام الجمع المعرف باللام، إلخ. تو ہم کہتے ہیں کہ اس عموم سے مخصوص ہیں مصلی ظہر اور عصر اور مغرب اور عشا کے، جو مسافر ہوں، ان احادیث صحاح سے، جو جمع بین الصلاتین پر قطعاء اور یقیناً دلالت کرتی ہیں، اگرچہ اخبار آحاد ہیں کیوں کہ تخصیص، عام کتاب اللہ کی اخبار آحاد سے ہمارے نزدیک درست ہے، اور یہی ہے مذہب جمہور علمائے اسلام کا اور ائمہ اربعہ سے بھی منقول ہے، اگرچہ بعض مشائخ حنفیہ جیسے مشائخ عراق کا اس میں خلاف ہے، اور متاخرین حنفیہ بھی اس پر جم گئے ہیں۔ کہا تلویح میں: و عند جمهور العلماء إثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعا و يقينا عند مشايخ العراق و عامة المتأخرين، و ظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين، و هو مذهب الشافعي، و المختار عند مشايخ سمرقند، حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد، و يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس، اهـ. اور کہا مختتم الحصول میں: تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد جائز في المختصر، و به قالت الأئمة الأربعة.

پس جناب مولف پر یہی حجت بس ہے کہ عدم جواز اس تخصیص کا خلاف ہے، ائمہ اربعہ کے، اس لیے کہ جناب کا یہ مذہب ہے کہ جو کچھ مخالف ہو ائمہ اربعہ کے، وہ مخالف ہے اجماع کے اور باطل ہے، تو مولف ہم سے اس تخصیص کے جائز ہونے کی دلیل طلب نہیں کر سکتے، لیکن پھر بھی ہم جواز اس تخصیص کا ثابت کرتے ہیں، اور عدم جواز کا جواب دیتے ہیں، مگر عربی عبارت میں، کیوں کہ عوام تو سمجھتے ہی نہیں۔ پھر کیا فائدہ ہندی میں، ہاں کہ عربی عبارت میں اختصار ہے۔ (معیار الحق)

مولف معیار نے اس کے جواب میں دلائل اور تفصیلی مقدمات سے اعراض کر کے صاحبِ تنویر کا خلاصہ کلام لے کر اس کا یہ جواب دیا کہ: "اس آیت میں لفظ الصلاۃ جو معرف باللام واقع ہے، عام ہے، اور اس پر داخل شدہ لام، استغراق کے لیے ہے، اور احادیث آحاد جو جمع مسافر میں منقول ہیں، اگرچہ ظنی ہیں مگر ہمارے نزدیک اخبار آحاد سے کتاب کے حکم عام کی تخصیص، درست ہے۔ تو مسافرِ جامع کی نماز جو اپنے وقت میں واقع نہ ہوئی بلکہ دوسری نماز کے وقت میں متحقق ہوئی، آیت مذکورہ کے حکم سے خارج اور مخصوص ہے، اور قرآن کے حکم عام کی تخصیص جس طرح ہم نے تجویز کی، یہی مذہب جمہور علما، اور ائمہ اربعہ سے بھی منقول ہے، اھ ملخص کلامه.

اولاً: اس کا جواب یہ ہے کہ مولفِ معیار پیش تر ثابت کر چکا ہے کہ لامِ تعریف میں اصل اور راجح عہد ہے، چناں چہ قلّتین کی بحث میں یہ امر مفصلاً گذر چکا، پھر اس آیت کریمہ میں لفظ صلاۃ پر داخل ہونے والے لام کو بلا وجہ وقرینہ، استغراق کے لیے کس طرح کہتا ہے؟ اور عہد خارجی پر اسے مرجح ٹھہراتا ہے؟ اور جس وقت

مولفِ معیار کی تسلیم کے موافق لامِ مذکور عہد کے لیے ہوا تو پھر اس میں عموم ہی نہ ہوگا، اور جب عموم نہ ہوا، تو تخصیص جو عموم پر متفرع ہے، کیوں کر ثابت ہوگی؟ چناں چہ "توضیح" کی وہ عبارت جو مولفِ معیار نے نقل کی ہے، اس میں یہ قید مذکور ہے کہ عموم کے لیے وہ لام ہوتا ہے، جس میں عہد نہ ہو، کما قال:

"و من ألفاظ العام الجمع المعرف باللام إذا لم يكن معهودا" اھ [١].

و قال في "مسلم الثبوت و شرحه":

"و إسم الجنس كذلك حيث لا عهد، فإن العهد مقدم على الاستغراق" اھ [٢].

تو اب ہم کو اگر چہ اور جواب دینے کی حاجت نہیں؛ کیوں کہ مولفِ معیار کے کلام کا مبنیٰ اسی پر تھا کہ لفظ صلاۃ کو عام قرار دیا، پھر اس میں اخبار آحاد سے تخصیص جاری کی۔ اور جب ہماری گفتگو سے یہ معلوم ہوا کہ عموم ہے ہی نہیں، تو تخصیص کی حکایت بے کار ہوگئی، لیکن چوں کہ مولف مذکور کو اس محل میں بہت زیادہ شغف اور دعویٰ ہے، اور اسی مدعا کو عربی زبان میں بطوالت ذکر کیا ہے، لہٰذا اس کے دعوائے باطل کے ابطال کے لیے کچھ اور جواب دیے جاتے ہیں۔

لفظ عام کی تحقیق

ثانیاً: یہ کہ علمائے محققین کے نزدیک عام وہ لفظ ہے، جو مفہوم واحد کے جملہ افراد کو مستغرق ہو، خواہ وہ مفہوم اس لفظ کا ہو، یا اس کے مضاف الیہ کا۔

قال في "التلويح":

"المعتبر في العام عند فخر الإسلام، و بعض المشايخ رحمهم الله تعالىٰ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يشترك فيه، سواء وجد الاستغراق، أم لا، فالجمع المنكر عام عندهم، سواء كان مستغرقا أو لا، و المصنف لما اشترط الاستغراق علىٰ ما هو اختيار المحققين، فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص"، اھ [٣].

و قال في موضع آخر:

(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح، فصل: في ألفاظ العام، ص: ٧٢، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية، مسئلة: للعموم صيغ الخ، ج: ١، ص: ٢٤٥، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٣) التلويح، الركن الأول، الفصل الأول: ص: ٩١، مكتبه تهانوى ديو بند.

"إن الدلاله على الاستغراق شرط فيه، أي: في العام" اهـ[۱].

و قال الآمدي من الشافعية:

"العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد".[۲].

و قال أبو الفتح البغدادي في "كتاب الوصول":

"الإسم المفرد إذا اتصل به الألف واللام كالدرهم والدينار، دل على الاستغراق" اهـ.

و قال في "مسلّم الثبوت" و "شرحه" لبحر العلوم:

"قال أبو الحسين البصري في تفسير العام، العام: اللفظ المستغرق لما يصلح له، و زاد في "المنهاج": بوضع واحد، اهـ[۳].

ثم قال بحر العلوم:

"واعلم أنه حدده الشيخ ابن الهمام بأن العام ما دل على استغراق أفراد مفهوم، و هذا أصوب من تعريف أبي الحسين، فإنه غير جامع للفظي كل و جميع، فإنهما لا يستغرقان لما يصلحان له من الأفراد، بل لأفراد ما أضيفا إليه، و المراد بالاستغراق أعم من الاستغراق الاجتماعي والانفرادي" اهـ[٤].

جب یہ امر ثابت ہوا کہ محققین حنفیہ بلکہ شافعیہ کے نزدیک بھی عام میں استغراق افراد شرط ہے، تو کہا جاتا ہے کہ آیت کریمہ: ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا﴾[۵] کے معنی یہ ہیں کہ نماز مومنین پر مفروض معین ہے، کہ اپنے اوقات سے اسے نکالنا جائز نہیں۔

قال الزمخشري في "الكشاف": ﴿إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا﴾(النساء:۱۰۳) محدودا بأوقاتها، لا يجوز إخراجها عن أوقاتها" اهـ[٦].

(۱) التلويح، ص: ۹۰، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۱٤۱٦.

(۲) الإحكام للآمدي، المسئلة الثالثة ج: ۲، ص: ۲۱۷، دار الكتاب العربي، بيروت.
و نصه: "العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له".

(۳) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: الفصل الخامس: في تقسيم المفرد إلى عام و خاص، ج: ۱، ص: ۲۳۸، دار الكتب العلمية بيروت.

(٤) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: الفصل الخامس: في تقسيم المفرد إلى عام و خاص، ج: ۱، ص: ۲۳۸، دار الكتب العلمية بيروت.

(٥) القرآن، سورة النساء: ٤، آيت: ۱۰۳.

(٦) تفسير كشاف، سورة النساء، ج: ۱، ص: ٥٦۱، انتشارات آفتاب، تهران، ايران.

و قال صاحب "التفسير المظهري": "محدودا بالأوقات، لا يجوز إخراجها عنها ما أمكن، اه[1]. و هكذا في "النيشاپوري"، و "البيضاوي" وغيرهما من التفاسير.

لہذا اس تقدیر پر اگر الف لام کو استغراق کے لیے مان کر لفظ الصلاۃ کو عام کہا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ صلاۃ کے جس قدر افراد ہیں خواہ فرض ہوں یا واجب، سنت ہوں یا نفل، مستحب و مباح ہوں یا مکروہ، سب مومنین پر مفروض موقت ہیں، اور اس کے کسی فرد کو اس کے وقت معین سے نکالنا جائز نہیں۔ اور یہ امر بداہۃً باطل ہے کہ مسنون، نوافل اور مکروہ وغیرہ تمام نمازیں مومنین پر فرض ہوجائیں، اور سب کے لیے اوقاتِ معینہ قرار پائیں۔ تو آیت کریمہ میں لفظ صلاۃ کو عام کیوں کر کہہ سکیں گے؟

اور مولفِ معیار نے نمازِ فجر، ظہر، عصر، مغرب اور عشا کو افرادِ نماز میں سے ذکر کر کے عموم کی تقریر کی ہے، یہ ثبوتِ عموم کے لیے کافی نہیں، اس لیے کہ یہ مذکورہ افراد بعض صلاۃ ہیں، ان کا لفظ مراد لینے سے عموم متحقق نہیں ہوسکتا جب تک کہ تمام افراد کا استغراق نہ ہو، پھر اس کی تخصیص جو عموم پر مرتب تھی، کیسے صحیح ہوگی؟ بلکہ حق یہ ہے کہ لفظ صلاۃ پر داخل لام، عہد کے لیے ہے، اور اس سے صلاۃِ مفروضہ کی طرف اشارہ ہے، جس کا ذکر پہلی آیات متعدّدہ میں ہوچکا، مثلاً: ﴿وَ اِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ، الآية[2]﴾ اور: ﴿فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيٰمًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰى جُنُوْبِكُمْ، الآية[3]﴾ اب اس آیت کریمہ کے معنی یہ ہوئے کہ نمازِ مفروضہ معینہ جس کا ذکر پہلے ہوچکا، مومنین پر مفروض موقت ہیں، انھیں اوقات معینہ سے نکالنا جائز نہیں۔ پھر مسافر کے حق میں اخبار آحاد سے نمازِ مفروضہ کے اس حکم کو اٹھا دینا قرآن کا نسخ ہوگا، اور حنفیہ بلکہ امام شافعی اور محققین اہلِ مذہب کے نزدیک اخبار آحاد سے نسخ قرآن اصلاً درست نہیں، یہاں تک کہ امام شافعی کے نزدیک تو حدیثِ متواتر اور مشہور سے بھی نسخ کتاب صحیح نہیں۔

قال في "مسلّم الثبوت": "يجوز نسخ الكتاب بالسنة خلافا للشافعي قطعا"، اه.

و قال في "التوضيح":

"أما الناسخ فهو إما الكتاب أو السنة، لا القياس و لا الإجماع، فيكون أربعة أقسام: نسخ الكتاب بالكتاب، أو السنة بالسنة، أو الكتاب بالسنة، أو بالعكس. و قال الشافعي رحمه الله تعالىٰ بفساد الأخيرين" اه مختصرا[4].

(١) تفسير المظهري، سورة النسآء، ج: ٢، ص: ٤٤١، زكريا بك ڈپو.

(٢) القرآن، سورة النساء: ٤، آيت: ١٠٢.

(٣) القرآن، سورة النساء: ٤، آيت: ١٠٣.

(٤) التوضيح، فصل في بيان التبديل. ص: ٢٦٧، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور.

و قال في "كتاب الوصول":

"نقل عن الشافعي رضي الله عنه، أنه قال: نسخ الكتاب بالسنة ممتنع" اھ.

و قال الآمدي في "الأحكام":

"الأكثر علىٰ جواز نسخ الكتاب بالسنة، و بالعكس، و للشافعي قول بخلافهما" اھ.

اور بعض شافعیہ نے اپنے امام کا مذہب چھوڑ کر جو سنت سے نسخ کتاب، جائز قرار دیا ہے، تو سنت متواترہ سے نہ کہ اخبار آحاد سے، بلکہ اخبار آحاد سے تو سنت متواترہ کا بھی نسخ نہیں کر سکتے، کما قال في "كتاب الوصول":

"لا يجوز نسخ ما ثبت بالقرآن و السنة المتواترة بأخبار الآحاد"، اھ.

اور حنفیہ کے نزدیک بھی نسخ نہیں کر سکتے "مسلّم الثبوت" میں ہے:

"واستدل بأن لا وصية لوارث، نسخ الوصية للوالدين و الأقربين، و اعترض بأنه من الآحاد، فلا يجوز اتفاقا"، اھ.

پھر مولفِ معیار نے اس بحث کو بطوالتِ تمام زبانِ عربی میں ذکر کیا، اس لیے ہم بھی اس کا جواب عربی زبان میں دیتے ہیں، اس لیے کہ اردو میں جواب دینا عوام مومنین کی تفہیم کے واسطے تھا، اور وہ مفصلاً ہو چکا۔

> فاعلم أن لنا دليلين على الجواز: الدليل الأول ما قال الفاضل المحقق حبيب الله القندهاري في "المغتنم": و هو أن عام الكتاب قطعي المتن، ظني الدلالة. وخاص الخبر بالعكس، فتساويا، فوجب الجمع تبعا في "المسلم"؛ لـ "التحرير"، يرد عليه مع ابتنائه علىٰ ظنية العام أن قطعية الخبر ضعيف لضعف ثبوته؛ لأن الدلالة فرع الثبوت، بخلاف قطعية الكتاب، فلا مساواة. أقول: قوة قطعية دلالة الخبر بمعنىٰ إن ثبت ثبت مدلوله، لا ينافي ضعف ثبوته فيجوز، فثبت المساواة. (معيار الحق)

قوله:- فاعلم أن لنا دليلين على الجواز: الأول: ما قال الفاضل المحقق، إلخ.

قلت:- و بالله سبحانه التوفيق، إن حديث تخصيص عام الكتاب بالأخبار الآحاد مبني علىٰ كونه عاما، و لما حققنا من قبل أن لفظ "الصلوة" في الأية ليس بعام، بل لا يمكن عمومه ثمه، فالكلام في جواز تخصيصه بناء على الفاسد، لكنا قطعنا النظر عن عدم عمومه، و قلنا تنزلاً: إن أصل الجواب هاهنا منع ظنية دلالة عام الكتاب مطلقا، كما سيجيء، لكن صاحب "التحرير" لما تنزل، و أجاب بمنع قطعية دلالة الخبر؛ لضعف ثبوته، فنقتفي إثره، و نقول توضيحا له: إن دلالة الدال و قطعيتها فرع قطعية الموصوف، فما لم يكن الموصوف قطعيا لا يمكن قطعية صفته، مثلاً إذا قيل: إن جملة "زيد قائم" يدل قطعا علىٰ ثبوت القيام لزيد، فلابد لدلالته القطعية أن يتحقق هذه الجملة في الواقع قطعا، و إذا وقع الشك في تحققها الواقعي، فكيف تدل قطعا

علىٰ ثبوت القيام له، فالخبر إنما يثبت به الحكم الشرعي من حيث كونه خبر الرسول، لا من حيث كونه كلاما دالا على المعنى، كما هو الظاهر، فدلالة الخبر على الحكم الشرعي قطعا لا يمكن إلا بكونه خبرا قطعا و لما وقع الشبهة في كونه خبر الرسول ﷺ وقع الشبهة في إثبات الحكم الشرعي [1].

و ما قال القندهاري: "إن قطعية دلالة الخبر بمعنىٰ إن ثبت ثبت مدلوله، لا ينافي ضعف ثبوته" اھ.— مما لا يضرنا؛ لأن القطعية بهذا المعنىٰ راجعة إلىٰ مدلولات الألفاظ، متوقفة علىٰ ثبوت الدال، و ليست هي متحققة بعد، فضلاً عن كونها قطعيا، مع أن القطعية بهذا المعنىٰ موجودة في الموضوعات، والمناكير، والشواذ، وغيرها، مما لا يثبت الحكم الشرعي أصلاً، فكيف يجدي القطعية بالمعنى المذكور الذي يوجد في أفراد ما لا يثبت به الحكم الشرعي أيضا نفعا؟

و توضيحه: أن مدلول خبر رسول الله ﷺ الأحكام الشرعية، من حيث انه خبر الرسول ﷺ، فلما كان ثبوته متوقفا علىٰ ثبوت الخبر الدال عليه، من جهة أنه خبر الرسول ﷺ، فانتفاء ثبوت الخبر بالحيثية التي ذكرت انتفاء لثبوته، فالخبر الدال عليه المروي بطريق الآحاد ليس بثابت بالفعل قطعا، فالمدلول لا يكون ثابتا بالفعل قطعا، و لا يجدي إفادة لفظ الخبر المعنى المدلول عليه نفعا؛ لأن كونه حكما شرعيا واجب العمل، ليس من تلك الحيثية، بل من حيث كونه خبر الرسول الصادق ﷺ، فالشبهة في كونه خبر الرسول شبهة في إثباته الحكم الشرعي قطعا، فالقطعية بمعنىٰ إن ثبت ثبت مدلوله لا يضرنا، و لا ننكره. و القطعية بمعنىٰ أن الخبر بالفعل مثبت للحكم الشرعي قطعاً، التي فيها الكلام، لم يثبت بكلامه هذا [2].

---

(۱) ترجمہ: میں کہتا ہوں اخبار آحاد کے ذریعہ عام کتاب کی تخصیص اس کے عام ہونے پر مبنی ہے، اور جب کہ اس سے پہلے ہم ثابت کر چکے کہ آیت میں لفظ "الصلاۃ" عام نہیں بلکہ اس مقام پر اس کا عام ہونا ممکن ہی نہیں تو اس کی تخصیص کے جواز میں کلام کرنا، فاسد پر بنا رکھنا ہے۔ لیکن اس کے عدم عموم سے قطع نظر بطور تنزل ہم نے کہا کہ یہاں اصل جواب مطلقاً عام کتاب کی دلالت کے ظنی ہونے کا ممنوع ہونا ہے، لیکن صاحب تحریر نے جب تنزل فرمایا اور یہ جواب دیا کہ جب ثبوتِ خبر میں ضعف ہے تو اس کی دلالت کا قطعی ہونا ممنوع ہے، تو ہم بھی ان کی پیروی کرتے ہیں، اور اس کی توضیح میں کہتے ہیں کہ: دلالت کرنے والے کی دلالت اور اس کا قطعی ہونا موصوف کے قطعی ہونے کی فرع ہے، تو جب موصوف قطعی نہیں تو اس کی صفت بھی قطعی نہیں ہو سکتی۔ مثال کے طور پر جب کہا جائے کہ "زید قائم" کا جملہ یقینی طور پر زید کے لیے قیام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے تو اس کی قطعی دلالت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ جملہ واقع میں بھی قطعًا ثابت ہو، لیکن جب اس کے ثبوت واقعی میں شک واقع ہوا تو یقینی طور پر زید کے لیے قیام کا ثبوت قطعی کہاں رہا؟ خبر سے حکم شرعی کا ثبوت اس کے خبر رسول ﷺ ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے نہ کہ اس لحاظ سے کہ وہ ایک کلام ہے جس کی دلالت معنی پر ہوتی ہے جیسا کہ ظاہر ہے، تو حکم شرعی پر خبر کی دلالت قطعیہ اسی وقت ہوگی جب کہ خبر بھی قطعی ہو۔ اور جب اس کے خبر رسول ہونے میں شبہہ ہوا تو حکم شرعی کے اثبات میں بھی شبہہ واقع ہو گیا۔

(۲) ترجمہ: اور قندھاری نے جو یہ کہا کہ: "دلالت خبر کے قطعی ہونے کے یہ معنی کہ اگر خبر ثابت ہو تو اس کا مدلول بھی ثابت ہو، ضعفِ ثبوتِ خبر کے منافی نہیں" —ہم کو مضر نہیں؛ اس لیے کہ اس معنی کے لحاظ سے عام کا قطعی ہونا الفاظ کے مدلولات کی طرف راجع ہے اور دال کے ثبوت پر موقوف ہے اور یہ ابھی ثابت ہی نہیں چہ جائے کہ قطعی اور یقینی ہو! جب کہ اس معنی کے لحاظ سے احادیث موضوعہ، منکرہ اور شاذہ وغیرہ میں بھی قطعیت موجود ہے۔۔

أقول: بناء هذا الدليل على ظنية دلالة العام من الكتاب، و هو المذهب المنصور، المتفق عليه الجمهور. و وجهه أن كل عام يحتمل التخصيص. و اعترض عليه بأنه إن أريد بالاحتمال مطلق الاحتمال يكون ناشئاً عن الدليل أو لا، فهو لا يضر قطعية العام، كما أن احتمال الخاص المجاز بلا دليل و قرينة لا يضر قطعية الخاص. و إن أريد الاحتمال الناشيء عن الدليل، منعنا وجوده، و أجيب عنه: بأن المراد الاحتمال الناشيء عن الدليل، و الدليل شيوع التخصيص. وكفى به دليلا ما قال في "التلويح": "كل عام يحتمل التخصيص، والتخصيص شائع فيه كثيرا، بمعنى أن العام لا يخلو عنه إلا قليلا بمعونة القرائن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ و ﴿وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ حتى صار بمنزلة المثل: أنه ما من عام إلا و قد خص منه البعض. و كفى به دليلا على الاحتمال، و هذا بخلاف احتمال الخاص المجاز، فإنه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام، حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص، اهـ". و اعترض على الجواب: بأنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع، بل هو في غاية القلة؛ لأنه إنما يكون بكلام مستقل، موصول بالعام، فأجاب عنه في التلويح و قال: فيه نظر؛ لأن مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات، سواء كان بغير مستقل أو بمستقل، موصول أو متراخ، و لا شك في شيوعه و كثرته بهذا المعنى، فإذا وقع النزاع في إطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل، أو بالمستقل المتراخي، فله أن يقول: قصر العام على بعض المسميات شائع فيه، بمعنى أن أكثر العمومات مقصور على البعض، فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الأفراد في العام، سواء ظهر له مخصص أو لا، و يصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض، فلا يكون قطعيا. فإن قلت: قصر العام بالكلام الموصول قليل، و بالمتراخي نسخ، و ليس بتخصيص؛ لأن تاخير المخصص تجهيل. قلنا: تاخير المخصص كتاخير الناسخ، و لم يقولوا باستلزام تاخير الناسخ التجهيل، فكذا هذا. فإن قلت: إن الدوام قطعا ليس بالصيغة في المنسوخ، بخلاف الكل في العام. قلنا: هذا الفرق لا يعتد به؛ إذ لا حاجة في فهم الدوام إلى الصيغة، بل يكفي له ظاهر الأمر سيما وقت القرائن، فإن قوله تعالى: ﴿أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ يفيد بظاهره دوام وجوب إقامة الصلاة على تفصيل بينه الشارع، مع عدم صيغة تدل وضعا على الدوام فيه، وإن لم تقولوا بدلالته على الدوام لزم عدم وجوب إقامتها بعد حين، و هو خلاف ما اتفقوا عليه من وجوب إقامتها دائما، فظهر أن الفرق بين الكلام الموصول والمتراخي بأن الأول مخصص و الثاني ناسخ تحكم لا دليل عليه، و ثبت أن العام من الكتاب وغيره ظني الدلالة. (معيار الحق)

قوله:- أقول: بناء هذا الدليل على ظنية دلالة العام من الكتاب، إلخ.

قلنا:-[۱] كون العام ظني الدلالة ليس بينا بنفسه، و لا مبينا بالبرهان، و لا

-----جب کہ ان سے حکم شرعی کا ثبوت بالکل نہیں ہوتا، تو معنی مذکور جو ان روایات میں کبھی موجود ہے، جن سے حکم شرعی کا ثبوت ہی نہیں ہوتا، ایسے معنی میں قطعی ہونا کیا کام دے گا؟

اس کی توضیح یہ ہے کہ خبر رسول ﷺ (خبر رسول ہونے کی حیثیت سے) کا مدلول شرعی احکام ہیں، تو جب اس مدلول کا ثبوت اس خبر کے ثبوت پر موقوف ہے جو اس پر دال ہو اس اعتبار سے کہ وہ خبر رسول ہے، تو مذکورہ اعتبار سے ثبوت خبر کی نفی، حکم شرعی کے ثبوت کی نفی ہے تو جو خبر واحد اس پر دلالت کرتی ہے وہ قطعاً ثابت نہیں تو مدلول (حکم شرعی) بھی قطعی طور پر ثابت نہ ہوگا، اور لفظ خبر معنی مدلول کو بتانا کچھ بھی سود مند نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس کا حکم شرعی، واجب العمل ہونا اس اعتبار سے نہیں بلکہ رسول صادق ﷺ کی خبر ہونے کے اعتبار سے ہے، تو اس کے خبر رسول ہونے میں شبہہ ہونا قطعی طور پر اس کے حکم شرعی کے اثبات میں شبہہ پیدا کرے گا؛ لہٰذا خبر کے ثبوت قطعی کی تقدیر پر مدلول یعنی حکم شرعی کے ثبوت کا قطعی ہونا ہمارے لیے مضر نہیں اور نہ ہمیں اس سے انکار ہے۔ اور اس کا قطعی ہونا اس معنی کے اعتبار سے کہ "خبر واحد سے حکم شرعی بالفعل یقینی طور پر ثابت ہے" جس میں کلام ہے، قندھاری کے اس کلام سے ثابت نہ ہوا۔

مختار المحققين من أهل الأصول.

قال في "بديع الأصول":

"العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص، إلا في ما لا يحتمل الإجراء على عمومه بعدم قبول المحل، فهو كالمجمل، يجب التوقف؛ ليظهر المراد، خلافا للشافعي في إيجابه للظن، حتىٰ أنه ينسخ الخاص عندنا، و لا يخص بخبر الواحد، و لا بالقياس، حتىٰ لا يكون: « لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ » تخصيصا لِ ﴿ اقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ [المزمل:٢٠] اھ مختصرا".

و قال الآمدي من الشافعية في "الأحكام":

"يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص، و ابن شريح أوجب طلبه أولاً. لنا لو وجب لوجب طلب المجاز؛ للتحرز عن الخطأ، واللازم منتف، قال: عارض دلالته احتمال التخصيص، قلنا: الأصل ينفعه" اھ[1].

و قال في "المسلّم":

"موجب العام قطعي، فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد و لا بالقياس.

قال بحر العلوم في "شرحه":

"اعلم أن القطعي قد يطلق و يراد به ما لا يحتمل الخلاف أصلاً، و لا يجوزه العقل، و لو مرجوحاً ضعيفا. و قد يراد به ما لا يحتمل الخلاف احتمالا ناشئا عن دليل، و إن احتمل احتمالا ما، و يشترك كلا المعنيين في أنه لا يخطر بالبال الخلاف أصلاً، و لا يحتمله عند أهل اللسان، و يفترقان في أنه لو تصور الخلاف لما جوزه العقل في الأول أصلاً، و جوزه في الثاني تجو يزاً عقلياً، و يعده أهل المحاورة كلا احتمال، و لا يعتبر في المحاورة أصلاً، و المراد هاهنا المعنى الثاني، فالعام عندنا يدل

(١) ترجمہ:عام کاظنی الدلالۃ ہونانہ بذات خودواضح ہے نہ کسی دلیل سے ثابت ہے،اور نہ ہی وہ محققین اہل اصول کا مذہب مختار ہے۔بدیع الاصول میں ہے:خاص کی طرح عام بھی اپنے مدلول کے یقینی ہونے کا موجب ہے،ہاں!جہاں محل کے عدم قبول کے سبب عموم پر جاری کرنے کا احتمال نہ ہو وہاں اس کی حیثیت مجمل کی طرح ہوتی ہے جس پر توقف واجب ہے یہاں تک کہ مراد ظاہر ہوجائے۔امام شافعی علیہ الرحمہ ہمارے برخلاف اسے موجب ظن مانتے ہیں،(جب کہ ہمارے یہاں موجب یقین ہے)یہاں تک کہ ہمارے نزدیک وہ خاص کو منسوخ کردیتا ہے،اور خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز نہیں ہوتی؛اسی لیے حدیث:لَا صَلاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ، آیت: ﴿ اقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ ﴾ کے لیے مخصص نہیں۔

اور آمدی شافعی نے احکام میں کہا:جب تک کہ مخصص کا ظہور نہ ہو عام سے استدلال کیا جائے گا،اور ابن شریح نے ابتداءً اس کی طلب کو واجب قرار دیا ہے۔ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اس کا طلب کرنا ضروری ہوتا تو مجاز کا طلب کرنا بھی ضروری ہوتا تاکہ غلطی سے بچا جا سکے جب کہ ایسا نہیں۔ابن شریح نے کہا:تخصیص کا احتمال اس کی دلالت کے معارض ہے۔ہم کہتے ہیں اصل اس کا افادہ کرتی ہے۔

على العموم، و لا يحتمل الخصوص احتمالا يعد في المحاورة احتمالا، بل ينسب أهلها مبديه إلى السخافة، و هذا كالخاص بعينه، فلا يجوز تخصيصه إذا وقع في الكتاب بخبر الواحد؛ لكونه ظني الثبوت، و لا بالقياس؛ لكونه ظني الدلالة، و لذا لم يجوزوا تخصيص قوله تعالىٰ: ﴿لَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١] بقوله ﷺ: «المؤمِنُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللهِ تَعَالىٰ، سَمّٰى أَوْلَمْ يُسَمِّ»، و لا بالقياس على الناسي. قال العيني في "شرح الهداية": قد صح الحديث هكذا: « المؤمِنُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللهِ تَعَالىٰ، سَمّٰى أَوْلَمْ يُسَمِّ مَالَمْ يَتَعَمَّدْ »، والأكثر من الشافعية، و المالكية، و بعض منا، كالإمام علم الهدىٰ، الشيخ، أبي منصور الماتريدي قدس سره على أنه ظني محتمل للخصوص احتمالا صحيحا عرفا، ناشئا عن دليل، فيجوز تخصيصه، و إن كان في الكتاب بخبر الواحد والقياس. لنا: أنه موضوع للعموم قطعا؛ للدلائل القطعية التي مرت، فهو، أي: العموم مدلول له، و ثابت به قطعا؛ لأن اللفظ لا يحتمل غير الموضوع له كالخاص، إلا بدليل صارف عنه" اهـ[1].

(١) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: موجب العام قطعي، ج: ١، ص: ٢٥٢، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

ترجمہ: اور مسلم الثبوت میں ہے: عام کا موجب قطعی ہے؛ اسی لیے خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز نہیں۔ بحر العلوم نے اس کی شرح میں فرمایا: جاننا چاہیے کہ قطعی بول کر کبھی یہ مراد ہوتا ہے کہ اس میں خلاف کا کوئی احتمال نہ ہو، اور نہ وہ عقلاً جائز ہو، خواہ وہ مرجوح اور ضعیف کیوں نہ ہو۔ اور کبھی قطعی سے یہ مراد ہوتا ہے کہ وہ ایسے خلاف کا احتمال نہ رکھتا ہو جو دلیل سے پیدا ہوا گرچہ کسی دوسری قسم کا اس میں احتمال ہو۔ اور دونوں معنی اس میں مشترک ہیں کہ دل میں خلاف کا خطرہ نہ گزرے، اور نہ اہل زبان کے نزدیک اس کا احتمال رکھے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر خلاف کا تصور کیا جائے تو پہلے معنی کے لحاظ سے عقل اسے بالکل ناجائز قرار دے، اور دوسرے معنی کے لحاظ سے اسے جائز قرار دے۔ اہل محاورہ اس معنی کو بھی عدم احتمال میں شمار کرتے ہیں، محاورہ میں بالکل اس کا اعتبار نہیں۔ اس مقام پر معنیٔ ثانی مراد ہے کہ عام ہمارے نزدیک عموم پر دلالت کرتا ہے، اور ایسے خصوص کا احتمال نہیں رکھتا جسے اہل محاورہ احتمال شمار کریں۔ بلکہ اہل محاورہ اس کے ظاہر کرنے والے کو ضعف کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور یہ بعینہ خاص کی طرح ہے تو جب وہ کتاب اللہ میں واقع ہے تو خبر واحد سے اس کی تخصیص جائز نہیں کیوں کہ خبر واحد کا ثبوت ظنی ہے (اور کتاب اللہ قطعی) اور قیاس سے بھی اس کی تخصیص نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ قیاس بھی ظنی الدلالت ہوتا ہے؛ اسی لیے: ﴿وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ﴾ کی تخصیص، قول رسول ﷺ: المؤمِنُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللهِ تَعَالىٰ، سَمّٰى أَوْلَمْ يُسَمِّ سے جائز نہیں، اور نہ بھول کر بسم اللہ نہ پڑھنے والے پر اس کا قیاس جائز۔ علامہ عینی نے شرح ہدایہ میں فرمایا: صحیح حدیث اس طرح ہے: المؤمِنُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللهِ تَعَالىٰ، سَمّٰى أَوْلَمْ يُسَمِّ مَالَمْ يَتَعَمَّدْ. اور اکثر شافعیہ و مالکیہ اور بعض احناف جیسے امام ابو منصور ماتریدی قدست اسرارہم کا کہنا ہے کہ وہ ظنی ہے، عرفاً احتمال صحیح کے ساتھ ایسے خصوص کا احتمال رکھتا ہے جو دلیل سے پیدا ہو۔ تو خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے اگرچہ وہ کتاب اللہ میں ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے ثابت ہے کہ عام، قطعی طور پر عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے تو عموم اس عام کا مدلول ہے اور قطعاً ثابت ہے؛ اس لیے کہ لفظ خاص کی طرح وہ غیر موضوع لہ کا احتمال نہیں رکھتا، ہاں! جب کہ کوئی دلیل ہو جو معنی موضوع لہ مراد نہ ہونے پر دال ہو تو البتہ اس کا احتمال ہے۔

و ما نقل المؤلف عن "التلويح":

"أن كل عام يحتمل التخصيص، والتخصيص شائع فيه كثيرا، بمعنىٰ أن العام لا يخلو عنه إلا قليلا بمعونة القرائن" اھ. —— و مراده أن العام لاحتماله التخصيص غالبا يكون ظني الدلالة، أجاب عنه بحر العلوم:

"بأن من ضرورات العربية أن اللفظ المجرد عن القرينة الصارفة عن الظاهر يتبادر منه الموضوع له، و لا يحتمل غيره في العرف والمحاورة، و من أراد منه غير الموضوع له ينسب إلى المكروه، و أما كثرة وقوع التخصيص بالأنواع المختلفة حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا يورث الاحتمال في العام المجرد أصلا، والكلام هاهنا فيه، فلا مجال للاحتمال كالخاص" اھ[1].

و ما نقل عن البعض من "أنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع، بل هو في غاية القلة؛ لأنه إنما يكون بكلام مستقل موصول بالعام" اھ.—— و أورد في جوابه كلام صاحب "التلويح" فما رضينا به حتىٰ نثبته، و نرد الجواب المنقول من "التلويح"[2].

لكن المخالف المدعي بقطعية العام يقول أولا: إن لفظ العام موضوع للعموم قطعا، و هو لازم له عند إطلاقه و مدلول له كالخاص إلا بدليل. و ثانيا: أنه لو جاز إرادة البعض بلا قرينة و دليل لارتفع الأمان عن اللغة والشرع، و لما صح منا مثلا الحكم بعتق جميع عبيد من قال: كل عبدلي فهو حر. و أجيب عما قال أولا: بأنا سلمنا وضع اللفظ للعموم، و سلمنا دلالته على العموم حين إطلاقه، كما هو مقتضى اللزوم بينهما، لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول بقيام مانع، و هو شيوع التخصيص، و احتمال المخصص، كما حققناه. و هذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول، و لم يلزم الانفكاك بينهما؛ لما سلمنا الدلالة على العموم، كذا في شرح المسلّم لمولانا بحر العلوم عبدالعلي اللكنوي مع زيادة إيضاح. (معيار الحق)

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: موجب العام قطعي، ج: ۱، ص: ۲۵۲، دار الكتب العلمية بيروت.

ترجمہ: اور یہ جو مولف معیار نے تلویح سے نقل کیا ہے کہ: "ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں تخصیص بکثرت جاری ہے، یعنی عام، تخصیص سے بہت کم خالی ہوتا ہے اور قرائن کی مدد سے اس کا علم ہوتا ہے" اور اس سے مولف کی مراد یہ ہے کہ عام میں چوں کہ غالبًا تخصیص کا احتمال ہوتا ہے؛ اس لیے وہ ظنی الدلالت ہوتا ہے۔ علامہ بحر العلوم نے اس کا جواب یوں دیا ہے: "عربی قواعد کے اعتبار سے وہ لفظ جو ظاہر سے پھیرنے والے قرینے سے خالی ہو اس سے معنیٰ موضوع لہ ہی سمجھا جاتا ہے، عرف و محاورہ میں اس کے علاوہ کا احتمال نہیں رکھتا، اور اس سے جو غیر موضوع لہ مراد لے اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا ہے، رہی قرائن صارفہ کے مطابق مختلف قسموں کے ساتھ وقوع تخصیص کی کثرت، تو یہ عام محض میں کچھ بھی احتمال پیدا نہیں کرتی، اور یہاں اسی میں کلام ہے، تو خاص کی طرح اس میں احتمال کی گنجائش نہیں۔

(۲) ترجمہ: اور بعض سے جو یہ نقل کیا کہ: "ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو شبہہ اور احتمال پیدا کرتی ہے شائع وذائع ہے بلکہ ایسا بہت کم ہے؛ اس لیے کہ تخصیص ایسے کلام مستقل کے ذریعہ ہوتی ہے جو عام سے متصل ہے" اور اس کے جواب میں صاحب تلویح کا کلام پیش کیا، اس کلام سے ہم راضی نہیں کہ اسے ثابت کریں، اور تلویح سے نقل شدہ جواب کو رد کریں۔

و ما نقل "ممن يدعي قطعية العام يقول أولاً: من أن لفظ العام موضوع للعموم قطعا، و هو لازم له عند إطلاقه، و مدلول له كالخاص إلا بدليل، و ثانياً: أنه لو جاز إرادة البعض بلا قرينة و دليل لارتفع الأمان عن اللغة والشرع" اهـ.

— ثم أجاب عن الأول، و نسبه إلىٰ بحرالعلوم "بأنا سلمنا وضع اللفظ للعموم، و سلمنا دلالته على العموم حين إطلاقه، كما هو مقتضى اللزوم بينهما، لكنا لا نسلم قطعية الدلالة على المدلول؛ لقيام مانع، و هو شيوع التخصيص، و احتمال المخصص، و هذا لا ينافي اللزوم بين الدال والمدلول، و لم يلزم الانفكاك بينهما؛ لما سلمنا الدلالة على العموم" اهـ.

فنقص عليك حاله: أن الدليل الأول، وكذا الثاني ممن يدعي قطعية العام تام، لا غبار عليه، و قد تلقاه العلامة بحرالعلوم وغيره من المحققين بالقبول، و شيد أركانه، و ما ذكر المؤلف في جوابه، و نسبه إلىٰ بحرالعلوم، فهو مذكور في كلامه؛ توضيحا للاعتراض الذي ذكره صاحب "التلويح"، ثم رده بحرالعلوم بما مر آنفا، و نصه:

"و اعترض عليه أن ثبوت المدلول للفظ قطعا مطلقا ممنوع، و إنما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل، و هاهنا قد دل كثرة التخصيص، حتىٰ صار ما من عام إلا و قد خص منه البعض مثلاً، علىٰ أن احتمال التخصيص قائم في كل عام، و إن أريد أن الدلالة على العموم لازمة قطعا، فلا كلام فيه، إنما الكلام في الإرادة، و ليست لازمة قطعا؛ للكثرة المذكورة. والجواب عنه: أن من ضروريات العربية... إلىٰ آخر ما نقلناه سابقا".

ثم قال: "لو كان الكثرة قرينة للتخصيص لما صح إرادة العموم أصلا في عام مّا، و هذا خلاف رأيكم أيضا" اهـ[1].

---

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: موجب العام قطعي، ج: ۱، ص: ۲۵۳، دار الكتب العلمية بيروت.

ترجمہ: اور یہ جو نقل کیا ہے کہ: "عام کے قطعی ہونے کا مدعی اولاً یہ کہتا ہے کہ لفظ عام قطعی طور پر عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور جب عام بولا جائے تو عموم اس کے لیے لازم ہے اور خاص کی طرح اس کا مدلول، قطعی ہے، ہاں! اگر کوئی دلیل معنیٰ ظاہر سے پھیرنے والی ہو تو امر اس کے برخلاف ہوگا۔ ثانیا: اگر قرینہ اور دلیل کے بغیر کوئی معنی مراد لینا جائز ہو تو لغت و شرع سے امان اٹھ جائے" پھر پہلے کا یوں جواب دیا، اور اسے بحر العلوم کی طرف منسوب کیا کہ "ہم نے یہ تسلیم کیا کہ لفظ، عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور یہ بھی تسلیم کیا کہ جب لفظ عام بولا جائے تو عموم پر اس کی دلالت ہوتی ہے جیسا کہ دونوں کے مابین لزوم کا تقاضا ہے، لیکن مدلول پر دلالت کا قطعی ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیوں کہ مانع موجود ہے اور وہ تخصیص کا شائع و ذائع ہونا اور مخصص کا احتمال ہے، اور یہ دال و مدلول کے مابین لزوم کے منافی نہیں، اور نہ ہی دونوں کے درمیان جدائگی لازم؛ اس لیے کہ دلالت کے عموم کو ہم نے پہلے ہی تسلیم کر لیا ہے---

{ و أجيب عما قال: ثانيا: بأن الظن يجب العمل به، فلا يرتفع الأمان، كذا في المسلّم نفسه، أي: نحكم علىٰ ما نفهم من العام ظاهرا بلا توقف، و نحكم مثلا بعتق جميع عبيد من قال: كل عبدلي فهو حر. فكيف يرتفع الأمان، بل يتحقق الارتفاع إذا خصصناه بلا دليل و قرينة، فالقول قول القائلين بظنية العام من الكتاب وغيره، فافهم. و لا تقلد مخالفا للحق. }

و ما أجاب المؤلف عن الدليل الثاني "بأن الظن يجب العمل به، فلا يرتفع الأمان، أي: نحكم علىٰ ما نفهم من العام ظاهرا بلا توقف، و نحكم مثلا بعتق جميع عبيد من قال: كل عبدلي فهو حر، فكيف يرتفع الأمان، بل يرتفع الأمان إذا خصصناه بلا دليل و قرينة" اھ.— فكلام لا محصل له؛ لأن مراد المستدل أن العام المجرد عن القرينة، الذي كلامنا فيه إن جعل محتملا للخصوص بقرينة شيوعه بالتخصيص في العمومات، لارتفع الأمان في كل لفظ، عاما كان أو خاصا؛ لأن شيوع التخصيص كما جعل قرينة لتخصيص العام كذلك شيوع الاستعارة في كلام الفصحاء، يصلح قرينة لعدم إرادة الموضوع له في الخاص، و لما احتمل العام والخاص معنى غير الموضوع له، فلا يفيد الكلام المشتمل عليهما معنىً بالتعيين، و ليس غرض المستدل أن العام المظنون، المحتمل للتخصيص لا يجب العمل به، حتىٰ أثبته المجيب و جعله جوابا لكلامه [1].

ـــــ مولف کی اس نقل کا حال یہ ہے کہ پہلی اور دوسری دلیل جس میں عام کے قطعی ہونے کا دعوی ہے، کامل اور بے غبار ہے، بحر العلوم وغیرہ علماے محققین نے اسے شرف قبول بخشا اور اس کے ارکان کو مدلل فرمایا۔ مولف معیار نے اس کا جواب ذکر کر کے جو اسے بحر العلوم کی طرف منسوب کیا یہ ان کے اس کلام میں مذکور ہے جس کا مقصد صاحب تلویح کے ذکر کردہ اعتراض کی توضیح ہے، پھر بحر العلوم نے اسے خود ہی رد کر دیا ہے، جیسا کہ ابھی گزرا، اور وہ یہ ہے:

اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ لفظ کے مدلول کا ثبوت مطلقاً ممنوع ہے، اس کا ثبوت اس وقت ہوگا جب کسی دلیل سے اسے پھیرنے کا احتمال نہ رہ جائے جب کہ اس مقام پر کثرت تخصیص اس پر دال ہے، یہاں تک کہ "ما من عام إلا و قد خص منه البعض" (کوئی عام ایسا نہیں جس سے بعض افراد کی تخصیص نہ ہوئی ہو) ضرب المثل ہو گیا۔ علاوہ ازیں ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہے۔ اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ عام کے لیے قطعی طور پر عموم پر دلالت لازم ہے، تو اس میں کوئی کلام نہیں، کلام تو مراد لینے میں ہے، اور مذکورہ کثرت تخصیص کے سبب یہ قطعاً لازم نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عربی زبان کی ضروریات سے ہے۔ تا آخر، نقل مذکور از بحر العلوم۔ بحر العلوم نے پھر فرمایا: اگر کثرت کو تخصیص کا قرینہ مان لیا جائے تو کسی عام میں، عموم مراد لینا ہی درست نہ ہو، جب کہ یہ خود تمھاری رائے کے بھی خلاف ہے۔

(۱) ترجمہ: اور مولف نے دلیل ثانی کا جو یہ جواب دیا کہ ظن پر بھی عمل واجب ہے تو لغت و شرع سے امان نہ اٹھے گی یعنی ہم کو عام سے بہ ظاہر جو سمجھ میں آئے اس پر بلا توقف حکم کریں گے، اور جس نے یہ کہا کہ "كل عبد لي فهو حر" تو ہم تمام غلاموں کے آزاد ہونے کا حکم کریں گے تو امان کیسے اٹھے گی، بلکہ امان تو اس وقت اٹھے گی جب کہ دلیل و قرینہ کے بغیر ہم اس عام کی تخصیص کریں گے، انتہیٰ — یہ لا حاصل کلام ہے، کیوں کہ استدلال کرنے والے کی مراد یہ ہے کہ جو عام قرینہ سے خالی ہو اگر عمومات میں تخصیص کے بہ کثرت جاری ہونے کے سبب اسے خصوص کا محتمل مانا جائے تو ہر لفظ سے امان اٹھ جائے گی، وہ لفظ خاص ہو خواہ عام؛ اس لیے کہ تخصیص کے جاری ہونے کو جس طرح تخصیص عام کا قرینہ گردانا گیا اسی طرح اہل زبان کے نزدیک فصحا کے کلام میں استعارہ و مجاز کثرت سے پایا جاتا ہے، اور شائع و ذائع ہے جو خاص میں موضوع لہ مراد نہ ہونے کی دلیل بن سکتا ہے، اور جب کہ خاص و عام میں معنی غیر موضوع لہ کا احتمال ہے تو دونوں پر مشتمل کلام کسی معین معنی کا افادہ نہ کرے گا۔ مستدل کا مقصد یہ نہیں کہ جو عام ظنی ہو اور اس میں تخصیص کا احتمال ہو اس پر عمل واجب نہیں کہ مجیب نے اس کو ثابت کرنے کے بعد اسے اس کے کلام کا جواب قرار دیا۔

قال في "المسلّم و شرحه" لبحر العلوم:

"لو جاز إرادة البعض بلا دليل لارتفع الأمان عن اللغة والشرع، و لزم التلبيس، و أجيب بمنع الملازمة، والظن يجب العمل به فلا يرتفع الأمان؛ لأنه مفيد للظن، و هذا الجواب ليس بشيء، فإن المقصود هو أنه لو اعتبر عرفا و محاورة احتمال إرادة البعض، و هو غير الموضوع له، ارتفع الأمان في كل لفظ، عاما كان أو خاصا؛ لأن الكل سواسية في احتمال إرادة غير الموضوع له، فإن المانع عن احتمال الغير لم يكن إلا انتفاء القرينة، و لم يمنع فلا يصدق بعقد، و فسخ، و وعد، و وعيد، و خبر، و إنشاء، و أيّ استحالة فوق هذا؟ و ليس مقصود المستدل ارتفاع الأمان بعدم صحة العمل، حتىٰ يجاب بأن العمل واجب بالظن، و قد سددنا طريق الهرب إلىٰ غلبة وقوع التخصيص فتذكر.

الظانون قالوا في الاستدلال: كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئاً عن الدليل، فإنه شائع كثير، حتىٰ وقع المثل المذكور، فسرى الاحتمال في كل عام عام، و لهذا يؤكد بـ"كل و أجمعين" و لو لا الاحتمال لما احتيج إلى التاكيد.

قلنا أولاً: إن الدليل جار في الخاص أيضا ؛ لأن الاستعارة شائعة كثيرة في خاص خاص، واقع في أشعار العرب و كلام البلغاء، حتىٰ وقع المثل: "إن الشعر كذب" و يعيب الشعراء الفصحاء شعرا خاليا عنها، فيحتمل كل خاص خاص واقع في محاورة البلغاء التجوز، و كثرته دليل عليه، فما هو جوابكم فهو جوابنا [1].

ترجمہ: مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے: "اگر بلا دلیل کوئی معنی مراد لینا درست ہو تو لغت و شرع سے امان اٹھ جائے گی اور التباس لازم آئے گا۔ اس کا جواب منع ملازمہ سے دیا گیا ہے کہ ظن بھی واجب العمل ہے؛ لہٰذا امان نہ اٹھے گی؛ کیوں کہ وہ ظن کا افادہ کرتا ہے۔ یہ جواب کچھ بھی نہیں؛ اس لیے کہ مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی معنی غیر موضوع لہ مراد ہونے کا احتمال، عرف اور محاورات میں معتبر ہو تو ہر لفظ سے امان اٹھ جائے گی عام ہو یا خاص؛ اس لیے کہ غیر موضوع لہ مراد ہونے کے احتمال میں سب یکساں ہیں، اس وجہ سے کہ احتمال غیر سے مانع، قرینہ کا نہ ہونا تھا۔ جب یہ مانع نہ ہوا تو کسی عقد و فسخ، وعد و وعید اور خبر و انشا میں کی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ اس سے بڑھ کر استحالہ اور کیا ہو سکتا ہے؟ مستدل کا مقصود یہ نہیں کہ عمل کے صحیح نہ ہونے کے سبب لغت و شرع سے امان اٹھ جائے گی کہ اس کا جواب دیا جائے کہ "عمل تو ظن پر بھی واجب ہے" اور وقوع تخصیص کے غلبہ کی طرف راہ فرار ہم نے پہلے بند کر دی، فتذکر.

گمان کرنے والوں نے استدلال میں یہ کہا کہ "ہر عام اس تخصیص کا احتمال رکھتا ہے جو دلیل سے ظاہر ہو؛ اس لیے کہ یہ جاری و ساری ہے یہاں تک کہ مذکورہ مثل "و مامن عام ...الخ" کا وقوع ہوا۔ اب ہر عام میں احتمال داخل ہو گیا، اسی لیے تو وہ "کل" اور "أجمعين" کے ساتھ موکد کیا جاتا ہے، اگر احتمال نہ ہوتا تو تاکید کی کیا حاجت؟

اس کے جواب میں اولاً ہم (بحر العلوم) کہیں گے کہ یہ دلیل تو خاص میں بھی جاری ہے؛ اس لیے کہ خاص میں بھی استعارہ کا استعمال بہ کثرت جاری، اور عربی شاعری اور بلغا کے کلام میں واقع ہے یہاں تک کہ مثل مشہور ہے "إن الشعر كذب" قادر الکلام شعرا ایسی شاعری کو ناپسند کرتے ہیں جو استعارہ سے خالی ہو۔ تو ہر خاص جو بلغا کے محاورات میں واقع ہو اس میں مجاز کا احتمال ہے، اور کثرت استعارہ اس کی دلیل ہے۔ تو تمھارا جو جواب ہو گا وہی ہمارا جواب سمجھو۔

و **ثانياً**: إنه إن أرادوا بكثرة وقوع التخصيص كثرة وقوع تخصيص معين، بحيث يتبادر من غير قرينة، أو يلتفت إليه كالمجاز المتعارف، فلا نسلم كثرة الوقوع، كيف و لو كان كذلك لوجب التخصيص، لا أنه يحتمل فقط، و ليس هذا أقل القليل فضلا عن الكثرة. و إن أرادوا وقوع أنواع التخصيص بأنواع القرائن، بحيث يكون العام في استعمال مخصوصا ببعض أفراده، و في استعمال آخر ببعض آخر بمخصص آخر، و هكذا، فمسلّم، لكن لا يلزم منه احتماله التخصيص في العام المجرد عن القرينة، والكلام فيه" اهـ [1].

فالحق أن القول بظنية العام المجرد عن القرينة لاحتماله التخصيص، مستبعد جدا عن فهم الفطين، و هادم لأساس تحقيق المحققين [2].

والدليل الثاني: ما قال الفاضل المحقق القندهاري في المغتنم: إن الصحابة خصوا ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بلا تنكح المرأة على عمتها، و لا على خالتها... و ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ [النساء: ١١] بلا يرث القاتل، و لا يتوارث أهل الملتين، و نحن معاشر الأنبياء لا نرث و لا نورث. فإن قيل: مخصص بالإجماع لا بالسنة. قلنا: بل إجماع على التخصيص؛ إذ وقع فلم ينكر. و إن قيل: إنما يتم لو لم يخص بقاطع. قلنا: لو كان تواتر، كذا في المسلّم اهـ. و قال في المسلّم: تلك الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها، فزيادتها على الكتاب، و هو نسخ عندنا.

أقول: الظاهر أنه استنبط شهرتها من إجماعهم على العمل بها، فلا نسلم صحة استنباطه؛ إذ الشهرة بعد الإجماع على العمل، والإجماع بعد التخصيص، ولم تكن تلك الأحاديث حين التخصيص إلا من أخبار الآحاد، فمن يدعي شهرتها قبل التخصيص بها والعمل عليها فعليه البيان. فثبت بهذا التحقيق أن تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي جائز، والمانعون أيضا يستدلون بدلائل، منها: إن العام من الكتاب قطعي، و خبر الواحد ظني، فكيف يسقط حكمه و أنى ينسخه، و لو في البعض، فهو منقوض بما أثبتناه من ظنية العام. فلذا قال القندهاري: إنه غير تام على القول بظنية العام. (معيار الحق)

(١) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: موجب العام قطعي، ج: ١، ص: ٢٥٣، ٢٥٤، دار الكتب العلمية بيروت.

ترجمہ: **ثانیاً**: اگر وقوعِ تخصیص کی کثرت سے تخصیص معین کے وقوع کی کثرت مراد ہو یاں طور کہ مجاز متعارف کی طرح قرینہ کے بغیر تبادر ذہنی اس کی جانب ہو، تو اس کثرتِ وقوع کو ہم تسلیم نہیں کرتے، یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے، اگر ایسا ہوتا تو تخصیص کو واجب کرتا نہ کہ محض اس کا احتمال رکھتا، کثرت تو کجا یہ اقل قلیل بھی نہیں۔ اور اگر قرائن ودلائل کے سبب اقسامِ تخصیص کا وقوع مراد ہے، اس طور پر کہ عام کسی استعمال میں کسی مخصص کے سبب بعض افراد کے ساتھ مخصوص ہو اور کسی دوسرے میں بعض دوسرے کے ساتھ، تو یہ مسلم ہے لیکن اس سے اس عام میں تخصیص کا احتمال لازم نہیں جو قرینہ سے عاری ہو، جب کہ بحث اسی عام میں ہے۔

(٢) ترجمہ: حق یہ ہے کہ جو عام قرینہ سے خالی ہو اسے احتمالِ تخصیص کے سبب ظنی کہنا عقل مند کے فہم سے بہت بعید ہے، بلکہ محققین کی تحقیق کی بنیاد کو ڈھا دینے والا ہے۔

قال:- والدليل الثاني: ما قال الفاضل المحقق القندهاري في المغتنم، إلخ.

أقول:- فالجواب **أولاً**: إن الأحاديث المذكورة التي جعلتموها من أخبار الآحاد، و قلتم: إن الصحابة رضي الله تعالىٰ عنهم خصصوا بها الآيات، ليست من أخبار الآحاد بالنسبة إلى الصحابة المخصصين، فإن الظاهر من حالهم أنهم سمعوها من في رسول الله ﷺ، فتكون تلك الأحاديث في حقهم مقطوعا بها، لا من أخبار الآحاد، و إن كانت بالنسبة إلىٰ غير السامعين من أخبار الآحاد.

قال العلامة التفتازاني في "شرح العقائد النسفية" ما حاصله:

"إن العلم الحاصل بما سمع من في رسول الله ﷺ يضاهي العلم الذي حصل بالمتواتر"، ألا ترىٰ أن الصحابة المجتهدين لما ترددوا في صحة الخبر ما قبلوه في مقابلة النص القرآني، بل في مقابلة السنة القطعية، كما نقل عن عمر رضي الله تعالىٰ عنه، أنه رد حديث فاطمة بنت قيس حين قالت: إنها طلقها زوجها البتة، فخاصمته إلىٰ رسول الله ﷺ في السكنىٰ والنفقة، قالت: فلم يجعل لها سكنىٰ و لا نفقة...إلخ، في مقابلة: ﴿اَسۡكِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنۡتُمۡ--الآية﴾ [الطلاق: ٦] لما راب في صحته، و قال: لا نترك كتاب ربنا، و سنة نبينا ﷺ بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت"؟ [1].

و **ثانياً**: إن الأخبار المذكورة لما تلقته جميع الصحابة بالقبول، و أجمعوا على العمل بها، و لم ينقل عن واحد منهم إنكارها، صارت مشاهير، و إن كانت أولا من أخبار الآحاد، و هذا القدر يكفي للشهرة؛ لأن معناها أن الخبر كان في القرن

ترجمہ: میں کہتا ہوں: اولا اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ حدیثیں جنھیں تم نے اخبار آحاد قرار دیتے ہوئے یہ کہا کہ "صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے ان احادیث سے آیات قرآنیہ کی تخصیص کی"، وہ حدیثیں مخصصین صحابہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے اخبار آحاد نہیں ہیں؛ اس لیے کہ صحابۂ کرام کے احوال سے یہی ظاہر ہے کہ انھوں نے ان احادیث کو رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے سنا ہے۔ تو ان کے حق میں یہ حدیثیں قطعی ہوں گی نہ کہ اخبار آحاد، اگرچہ براہ راست نہ سننے والوں کی بہ نسبت اخبار آحاد قرار دی جائیں۔

علامہ تفتازانی شرح عقائد میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے: "وہ علم جو رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے سن کر حاصل ہو اس علم کے مشابہ ہے جو متواتر کے ذریعہ حاصل ہو"، کیا نہیں دیکھتے کہ مجتہدین صحابہ کو جب صحت خبر میں شک ہوا تو نص قرآنی بلکہ سنت قطعیہ کے مقابلے میں بھی انھوں نے اسے قبول نہ کیا، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ جب فاطمہ بنت قیس نے یہ کہا کہ ان کے شوہر نے انھیں طلاق مغلظ دے دی تھی، میں نے نان ونفقہ اور سکونت کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی بارگاہ میں استغاثہ پیش کیا تو آپ نے میرے لیے نان ونفقہ اور سکنیٰ مقرر نہ فرمایا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آیت: ﴿اَسۡكِنُوۡهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنۡتُمۡ-الآية﴾ کے مقابلے میں حدیث فاطمہ میں شک کے سبب اس کو قبول نہ فرماتے ہوئے کہا: ہم ایک عورت کے قول کے سبب اپنے رب کی کتاب اور رسول کی سنت کو ترک نہ کریں گے، پتا نہیں اس نے سچ کہا یا جھوٹ؟

الأول من أخبار الآحاد، ثم بلغ ناقلوه إلىٰ حد لا يمكن تواطئهم على الكذب. و هذا المعنىٰ حاصل في الأخبار المذكورة؛ لأن كل من أراد العمل بها من المجمعين، وجد غيره موافقا له في النقل والقبول، فصار العلم الحاصل به يقينياً، و هو المعنىٰ بالشهرة عند الأصوليين، و هو المراد بقول صاحب "المسلّم":

"إن تلك الأحاديث مشاهير؛ لإجماعهم على العمل بها، فبلغت قوة، فيزاد بها على الكتاب"[١].

فسقط ما قال المؤلف معترضا علىٰ صاحب "المسلّم": "الظاهر أنه استنبط شهرتها من إجماعهم على العمل بها، فلا نسلم صحة استنباطه؛ إذ الشهرة بعد الإجماع على العمل، والإجماع بعد التخصيص..." إلخ — لأن الشهرة فيها ظاهرة عن نقل جميع الصحابة، و قبوله من غير نكير غيره، مستنبطة من إجماعهم، فالإجماع بعد ظهور الشهرة — و لو سلم— فالمراد بالإجماع: العزم على العمل بالحديث في مقابلة النص القرآني، يجعله مخصصا إياه، فلا يكون بعد التخصيص، بل معه، و إن عرفنا جعلهم الخبر مشهورا بإجماعهم[٢].

و ما قال: "إن الشهرة بعد الإجماع، والإجماع بعد التخصيص"— ففيه أنه إن أراد معرفة الشهرة بعد الإجماع فمسلّم، و لا يضرنا كما مر. و إن أراد أن تحقق الشهرة بعد الإجماع، فممنوع، بل لا يكاد يصح؛ لأن الشهرة تحققت بنقلهم جميع

---

(١) فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية، مسئلة: تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ج: ١، ص: ٣٦٨، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

ترجمہ: **ثانیاً:** اخبار مذکورہ کو جب تمام صحابہ نے قبول کرلیا اور اس پر عمل کرنے پر اجماع کیا اور ان میں کسی سے اس پر انکار منقول نہ ہوا تو وہ اخبار مشہورہ ہوگئیں اگرچہ پہلے اخبار آحاد تھیں، شہرت کے لیے اتنا کافی ہے، اس لیے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ قرن اول میں خبر، خبر واحد تھی، پھر اس کے ناقلین کی تعداد اس حد کو پہنچ گئی کہ جھوٹ پر ان کا اتفاق ممکن نہ رہا۔ اور ذکر کردہ اخبار میں یہ معنی موجود ہے؛ کیوں کہ اجماع کرنے والوں میں سے جس نے اس پر عمل کرنا چاہا اس نے اپنے علاوہ کو بھی نقل وقبول میں اپنے موافق پایا، تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ علم یقینی اور قطعی ہوگیا، اہل اصول کے نزدیک شہرت کے یہی معنی ہیں۔ اور صاحب مسلم الثبوت کے درج ذیل قول سے یہی مراد ہے:

"وہ حدیثیں مشہور ہیں؛ اس لیے کہ صحابہ کرام نے ان پر عمل کرنے پر اجماع کیا جس کے باعث ان میں قوت آگئی، تو ان کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے"۔

(٢) ترجمہ: تو صاحب مسلم الثبوت پر مولف کا یہ اعتراض ساقط ہوا "ظاہر یہ ہے کہ انھوں نے ان احادیث کی شہرت صحابہ کے عمل اجماعی سے مستنبط کی، اور ہم اس استنباط کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے؛ اس لیے کہ شہرت، عمل پر اجماع ہونے کے بعد ہے، اور اجماع تخصیص کے بعد۔۔۔ الخ؛ اس لیے کہ ان احادیث میں جملہ صحابہ کی نقل اور بلا انکار قبول کرنے سے ان کی شہرت ظاہر ہے جو ان کے اجماع سے ماخوذ ہے، اجماع تو ظہور شہرت کے بعد ہوا ہے۔ اور بر تقدیر تسلیم اجماع سے مراد نص قرآنی کے مقابل، حدیث پر عمل کرنے کا عزم ہے، جو اسے مخصص بناتا ہے تو یہ تخصیص کے بعد نہ ہوا بلکہ اس کے ساتھ ہوگا اگرچہ ہمیں ان کے اجماع سے، معلوم ہوا کہ انھوں نے خبر کو مشہور قرار دیا ہے۔

و قبولهم من غير نكير، لا بالإجماع، و أي دليل أدل على تقدم الشهرة على الإجماع من قبولهم الحديث، و نقلهم من غير نكير. على أن الكلام هاهنا خرج مخرج المنع، فلا علينا أن نقيم عليه البرهان، بل البرهان على من يدعي تخصيص نص الكتاب بخبر الواحد، وللمانع يكفي احتمال الشهرة.

و **ثالثاً**: عن الأول: انا لا نسلم أن حديث: «لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَ لَا عَلَى خَالَتِهَا» مخصص بنص: ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بل حرمة العمة والخالة على المرأة إنما تثبت بدلالة نص: ﴿وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣] فإن المراد بها حرمة الجمع بين المحارم، فلم يدخل عمة المرأة و لا خالتها في: ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] والحديث المذكور مؤيد لمضمون دلالة النص.

و عن **الثاني**: ان تخصيص حديث: «لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ، وَ لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ الْمِلَّتَيْنِ، وَ نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نَرِثُ وَ لَا نُوْرَثُ» بنص: ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] ممنوع، خصصتها أولاً آية: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [آل عمران: ٢٨] فإن الميراث من باب الولاية، و حديث: «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ الْمِلَّتَيْنِ» مبين له، ثم جاز تخصيصها بأخبار الآحاد[1].

---

(۱) **ترجمہ:** اور مولف نے جو یہ کہا کہ "شہرت اجماع کے بعد ہے، اور اجماع تخصیص کے بعد" اس میں کلام ہے، وہ یہ کہ اگر مولف کی مراد یہ ہے کہ شہرت کی معرفت اجماع کے بعد ہوئی تو مسلم ہے اور ہمارے لیے مضر نہیں۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ شہرت کا وجود، اجماع کے بعد ہوا تو لائق تسلیم نہیں بلکہ درست ہی نہیں؛ کیوں کہ شہرت ان تمام کی نقل اور بلا انکار قبول سے حاصل ہو چکی تھی، نہ کہ اجماع سے۔ اور اجماع پر شہرت کے مقدم ہونے کی اس سے بڑھ کر اور کیا دلیل ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حدیث کو قبول کیا اور بلا نکیر اسے نقل کیا؟ علاوہ ازیں اس مقام پر ہماری گفتگو بطور منع ہے تو ہم پر لازم نہیں کہ اس پر دلیل قائم کریں بلکہ دلیل تو اس کے ذمہ ہے جو خبر واحد سے نص کتاب کی تخصیص کا مدعی ہے، مانع کے لیے تو احتمال شہرت کافی ہے۔

ثالثاً: پہلے کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ حدیث: لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا، وَ لَا عَلَى خَالَتِهَا، آیت: ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے لیے مخصص ہے، بلکہ عورت پر پھوپھی اور خالہ کی حرمت دلالت النص: ﴿وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ﴾ سے ثابت ہے، اس لیے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ محارم کے درمیان جمع حرام ہے، تو عورت کی پھوپھی اور خالہ، آیت: ﴿وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے تحت داخل ہی نہیں۔ اور حدیث مذکور دلالت النص کے مضمون کی تائید کرتی ہے۔

اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حدیث: لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ... إلخ کو نص قرآنی: ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ﴾ سے خاص کرنا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ اول تخصیص تو آیت کریمہ: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ سے ہے؛ کیوں کہ میراث کا تعلق باب ولایت سے ہے، اور حدیث: لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ الْمِلَّتَيْنِ اس کا بیان ہے، پھر اخبار آحاد سے اس کی تخصیص جائز ہوئی۔

و أيضا في دعوىٰ تخصيصها بحديث: « نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ...إلخ »، شيء آخر، سيجيء في كلام بحر العلوم حيث قال:

"و قالوا **ثانياً**: الصحابة خصوا عام الكتاب، و هو: ﴿وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] بـ« لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلىٰ عَمَّتِهَا، وَ لَا عَلىٰ خَالَتِهَا »، رواه مسلم عن أبي هريرة، و فيه نوع من الخفاء؛ فإن عموم هذه الآية فيما وراء المحرمات المذكورة سابقا، و منها: الأخت على الأخت، و يفهم من مفهومها الموافق حرمة الجمع بين المحارم، فلم تدخل العمة على بنت أخيها في: ﴿مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾، فلا يكون تخصيصا، بل الحديث الشريف لإحكام ما دل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ﴾ [النساء:٢٣] بالدلالة، فافهم. و خصوا قوله تعالىٰ: ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١] بـ« لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ...» رواه الترمذي عن أبي هريرة مرفوعا، و لفظه: « الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ، وَ لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ » رواه أبو داؤد، و ابن ماجه مع زيادة، و فيه: أن المخصص حقيقة: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [آل عمران: ٢٨]؛ لأن الميراث من باب الولاية، فالحديث لإحكام الآية. و خصوا تلك الآية بقوله ﷺ: « نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُوْرَثُ...» و فيه أن عموم الأولاد في أولاد المخاطبين، و هم الأمة. و رسول الله ﷺ ليس مخاطبا بها، و ما تقدم من أن الرسول داخل في العموم، فيما إذا كانت الصيغة عامة لغة، والجمع و هو "كم" ليس من صيغ العموم[1].

(١) **ترجمہ:** اور نیز حدیث: نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ...إلخ سے اس آیت کی تخصیص کے دعویٰ میں ایک دوسری بات ہے جو عن قریب بحر العلوم کے کلام میں آئے گی جہاں انھوں نے یہ فرمایا:

"انھوں نے ثانیاً کہا کہ صحابہ کرام نے عامِ کتاب: ﴿وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کو حدیث: لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلىٰ عَمَّتِهَا، وَ لَا عَلىٰ خَالَتِهَا سے خاص کیا۔ اس بیان میں ایک طرح کی پوشیدگی ہے؛ اس لیے کہ اس آیت کا عموم، محرمات مذکورہ سابقہ کے علاوہ میں ہے، اور اسی میں سے بہن پر بہن کی حرمت ہے، اور اس کے مفہوم موافق سے جمع بین المحارم کی حرمت سمجھی جاتی ہے، تو پھوپھی اپنی بھتیجی پر آیت: ﴿مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے حکم میں داخل نہ ہوگی، تو تخصیص بھی نہ ہوگی، بلکہ حدیث مبارک، آیت: ﴿وَ اَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ﴾ کی دلالت کو ثابت کرنے والی ہوگی۔ اور صحابہ نے آیت: ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ﴾ کو حدیث: لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ... سے خاص کیا، جسے امام ترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعا روایت کیا، اس کے الفاظ یہ ہیں: الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ، وَ لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ اور امام ابوداؤد اور امام ابن ماجہ نے اس کی روایت کچھ زیادتی کے ساتھ کی۔ اس میں کلام یہ ہے کہ مخصص تو در حقیقت آیت: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ ہے؛ کیوں کہ میراث باب ولایت سے ہے، اور حدیث اس آیت کریمہ کی مؤید ہے، اور اس آیت کو حدیث: نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُوْرَثُ... سے خاص کیا۔ اس میں کلام یہ ہے کہ اولاد کی عمومیت مخاطبین کی اولاد کے بارے میں ہے جو امت سے متعلق ہیں، خود رسول اللہ ﷺ اس کے مخاطب نہیں۔ اور اس سے پہلے جو یہ گزرا کہ "رسول اللہ ﷺ اس عموم میں داخل ہیں جہاں صیغہ باعتبار لغت عام ہو" اور یہاں جمع کا صیغہ لفظ "کم" صیغۂ عام نہیں۔

فإن قلت: سيدة النساء فاطمة رضي الله تعالىٰ عنها فهمت من هذه الآية العموم، حتىٰ سألت الميراث.

قلت: لعل فهمها بقياس أولاده ﷺ علىٰ أولاد الأمة، فرده الخليفة بإبداء معارضة النص. ثم لو سلم العموم فليس هذا من الباب في شيء، فإن تخصيص خليفة رسول الله ﷺ إنما كان؛ لأنه كان قاطعا عنده مثل قطعية الكتاب، فإنه سمع مشافهة، فالقطع فيه فوق القطع من المتواترات" اه (1).

فتحقق أن دعوىٰ تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي آخر تقوُّل لا يصغىٰ إليه. و إن ما نقل من أدلة النافين من "أن العام من الكتاب قطعي، و خبر الواحد ظني، فكيف يسقط حكمه، و أنىٰ ينسخه، و لو في البعض" اه — تام لا غبار عليه، و لا ينقض بدعوىٰ ظنية العام؛ لأنها تخالف الوضع و اللغة، و قد ثبتت قطعيته بدلائل واضحة لا يحوم حوله الشك، كما مر نبذ منها (2).

و منها: ان عمر رضي الله تعالىٰ عنه رد حديث فاطمة بنت قيس: أنه عليه السلام لم يجعل لها سكنىٰ و لا نفقة. لما كان مخصصا لقوله تعالىٰ: ﴿أَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ [الطلاق:٦] فقال: كيف نترك كتاب ربنا و سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت. و أجيب عنه في المسلّم: بأن ردها لتردده في صدقها، و لذا وصفها بما وصف إشعاراً لعلية التردد و للرد، اه. قال الفاضل القندهاري: التردد إما لاحتمال خبر الواحد الكذب، ففيه المدعى. و إما لجهالة أمرها في العدالة فينافي تعديل جميع الصحابة إلا أن يقال: لعله لقصور الضبط اه. أقول: يؤ يده تردد عمر في تلك المرأة خاصة بدليل نسبته: أصدقت أم كذبت إليها خاصة، و إلا لقال: كيف نترك كتاب ربنا و سنة نبينا لقول امرأة و يخبر متفردا. و منها: أنه قال النبي ﷺ: إذا روي عني حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، و إن خالفه فردوه. قال في المسلّم: محمول علىٰ النسخ؛ فإنه مخالفة تامة، فلا يصح بالضعيف، و أما المخصص فله موافقة؛ لأنه بيان. اه. قال في المغتنم: الظاهر من المخالفة ما يشتمل إخراج بعض ما كان داخلا، سواء سمي تخصيصا، أو بيانا، أو غيره. و في المنهاج: منقوض بالمتواتر.

(١) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ج:١، ص: ٣٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ترجمہ: اگر اعتراض کرو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے اس آیت سے معنیٔ عموم سمجھا اسی لیے انھوں نے میراث کا سوال کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاید انھوں نے نبی ﷺ کی اولاد کو امت کی اولاد پر قیاس کیا، جس پر خلیفۂ رسول (حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ) نے نص معارض کو ظاہر کر کے اسے رد فرمادیا۔ پھر اگر عموم کو مان لیا جائے تو بھی اس باب سے اس کا کوئی علاقہ نہیں؛ اس لیے کہ خلیفۂ رسول اللہ ﷺ کی تخصیص ان کے نزدیک کتاب اللہ کے حکم قطعی کی طرح تھی اس لیے کہ انھوں نے اسے براہ راست رسول اللہ ﷺ سے سماعت فرمایا، تو اس کی قطعیت متواتر سے بڑھ کر ہے۔

(۲) ترجمہ: تو یہ امر محقق ہو گیا کہ کسی دوسرے قطعی کے ذریعہ تخصیص سے پہلے، خبر واحد سے عام کتاب کی تخصیص کا دعویٰ بے کار بات ہے جو لائق توجہ نہیں۔ اور نفی کرنے والوں کی جو یہ دلیل نقل کی کہ "عام کتاب قطعی ہے، اور خبر واحد ظنی، تو حکم قطعی ساقط اور منسوخ کیسے ہوگا اگرچہ بعض ہی میں ہو" یہ دلیل کامل اور بے غبار ہے۔ عام کے ظنی ہونے کے دعویٰ سے اس پر نقض وارد نہ ہوگا؛ اس لیے کہ وہ وضع اور لغت کے مخالف ہے، اور اس کا قطعی ہونا ایسے دلائل سے ثابت ہو گیا جن میں شک کی گنجائش نہیں، اس میں سے کچھ دلیلیں اوپر گزر چکیں۔

و في المسلم: ورد بأن غاية ما لزم منه تخصيص الحديث، والعام المخصوص حجة في الباقي. أقول: مراد الناقض أنه خبر واحد في مقابلة الإجماع على العمل بالمتواتر، فلا يصلح حجة، و مجرد احتمال التخصيص لا يجدي نفعا، بل لا بد من وجود المخصص، لا يقال هو الإجماع؛ لأن الإجماع على العمل لا أن العمل للإجماع، قد يقال: ظاهر الحديث إيجاب تحقيق الحال في محل الرتبة، فلا يتناول المتواتر، أو يقال خص بدليل العقل. والحق أن الحديث ضعيف، بل قيل: موضوع، بل من أشد الموضوعات، بل قيل: وضعته الزنادقة. و قيل: مخالف لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾ [الحشر: ۷] فمبطل، اھ. أقول: هذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن به، فإن هذا الحديث مكذوب، موضوع، باطل، لا أصل له، وضعته الزنادقة الملعونون، واستدل به الجهلة المتعصبون، فلذا رده المتقدمون والمتأخرون. قال بحر العلوم مولانا عبدالعلي اللكنوي الحنفي في شرحه المسلّم: قال صاحب سفر السعادة: إنه من أشد الموضوعات. قال الشيخ ابن حجر العسقلاني: قد جاء بطرق لا تخلو عن المقال. و قال بعض منهم: قد وضعته الزنادقة، و أيضا هو مخالف لقوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾[الحشر: ۷] فصحة هذا الحديث تستلزم ضعفه و رده، فهو ضعيف مردود اھ. و قال ابن طاهر الحنفي صاحب مجمع البحار في تذكرته: و ما أورده الأصوليون من قوله: إذا روي عني حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، و إن خالفه فردوه. قال الخطابي: وضعته الزنادقة، و يدفعه الحديث: إني أوتيت الكتاب، و ما يعدله، و يروىٰ: و مثله، و كذا قال الصنعاني، و هو كما قال، اھ. و قال القاضي محمد بن الشوكاني في "الفوائد المجموعة": حديث: إذا روي عني حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله، فإذا وافقه فاقبلوه، و إن خالفه ردوه. قال الخطابي: وضعته الزنادقة، و يدفعه: أوتيت القرآن و مثله معه، و كذا قال الصنعاني. قلت: و قد سبقهما إلىٰ نسبته إلى الزنادقة ابن معين، كما حكاه عنه الذهبي علىٰ أن في هذا الحديث الموضوع نفسه ما يدل علىٰ رده، لأنا إذا عرضناه علىٰ كتاب الله خالفه، ففي كتاب الله عز و جل: ﴿وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾[الحشر: ۷] و نحوه من الآيات، اھ. فبطل جميع ما تمسك به المانعون للتخصيص بجميعها، و بقي ما أثبتناه من جواز التخصيص لعام الكتاب بخبر الواحد قبل تخصيصه بقطعي. (معيار الحق)

و كذلك ما نقل من أدلتهم "أن عمر رضي الله تعالىٰ عنه رد حديث فاطمة بنت قيس: أنه عليه السلام لم يجعل لها سكنىٰ و لا نفقة، لما كان مخصصا؛ لقوله تعالىٰ: ﴿اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ [الطلاق: ٦] فقال: كيف نترك كتاب ربنا و سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت" اھ.— صحيح، لا يتخلف عنه المدعى؛ لأن عدم قبوله إياه إما لاحتمال كذبها، و هو بعيد من شان الصحابة، أو لاحتمال قصور ضبطها، و هو المتعين عند المؤلف، و فيه المدعى؛ لأن احتمال قصور الضبط ناش من كونه من أخبار الآحاد، فإنه لو بلغ مبلغ التواتر أو الشهرة لم يحتمل قصور الضبط، فلما كان من أخبار الآحاد و يحتمل فيه أن يكون راوية قاصر الضبط لم يقبله الخليفة. و لذا قال من قال: إن

خبر الواحد العدل يفيد الظن، كما في "شرح عقائد النسفي" للتفتازاني، فالرد لاحتمال قصور الضبط آل إلىٰ كونه خبر الواحد[1].

و ما استدل به النافون بحديث: "إذا روي عني حديث فاعرضوه علىٰ كتاب الله...إلخ" ما نقبله؛ لكونه من الموضوعات، فلا نثبته و لا نحتاج إليه؛ لأن الدليل الواحد القاطع يكفي لثبوت المدعى، فكيف إذا أقيمت الحجج، و تظافرت الوجوه، و وضحت الحجة[2].

پس یہ حاصل ہوا کہ توقیت ہر نماز کی ہر نمازی پر عموم نص سے جو ظنی الدلالت ہوتا ہے، واجب تھی، لیکن اخبار آحاد جمع بین الصلاتین نے اس عموم کی تخصیص کردی، اب اس توقیت کے یہ معنی ہیں کہ اپنے وقت میں ہر نماز پڑھنی عموماً ہر ایک مصلی پر عموماً فرض ہے، سوائے نمازِ ظہر وعصر اور مغرب وعشا کے کہ وہ مسافر کو یا اس کے غیر کو جس کے حق میں احادیث سے جمع ثابت ہے پہلے اپنے وقت کے، یعنی دوسری نماز کے وقت میں پڑھنی بھی درست ہے۔ یہ جواب بطور تحقیق اور ترقی کے ہے۔ اور اگر اس سے تنزل کریں اور مان لیں کہ ہر عام ظنی نہیں ہوتا، بلکہ وہ عام جس کی ایک دفع تخصیص ہو چکی وہ ظنی ہوتا ہے، اور اس کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے، نہ ہر عام کی، تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، اس لیے کہ اس عام میں جس میں بحث ہے، پہلے ایک دفعہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص ہو چکی ہے، یعنی مصلی ظہر اور عصر عرفات کے اور مغرب اور عشا مزدلفہ کے، اس عام کے حکم سے مخصوص ہیں، کہ ان کو جمع بین الصلاتین باتفاق اہل سنت درست ہے۔ اور یہ قاعدہ اجماعی ہے کہ جب کہ ایک دفعہ کوئی عام مخصص ہو جائے تو وہ بالاتفاق ظنی الدلالت ہو جاتا ہے، اور اس کی تخصیص خبر واحد سے بلکہ قیاس سے درست ہے۔ کما تلویح میں: لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب، أو الخبر المتواتر، معلوما كان التخصيص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد والقياس إجماعا. (معیار الحق)

(۱) ترجمہ: اور ایسے ہی نفی کرنے والوں کی جو یہ دلیل نقل کی کہ "حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ بنت قیس کی یہ حدیث رد کردی کہ نبی ﷺ نے ان کے لیے سکنیٰ اور نفقہ مقرر نہ فرمایا؛ اس لیے کہ یہ حدیث آیت کریمہ ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ﴾ کے لیے مخصص بنتی، تو حضرت عمر نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور نبی کی سنت کو ایک عورت کو کہنے سے کیسے ترک کردیں جس کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ وہ اپنی بات میں سچی ہے یا جھوٹی" — یہ نقل صحیح ہے؛ اس سے ہمارے مدعا پر کوئی فرق نہیں پڑتا؛ اس لیے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اس خبر کو قبول نہ کرنا یا تو احتمال کذب کی وجہ سے ہے اور یہ صحابہ کی شان سے بہت بعید ہے۔ اور یا تو قصور ضبط کے احتمال کے سبب ہے اور مولف کے نزدیک یہی احتمال متعیّن ہے، اور اسی میں ہمارا مدعا ہے؛ اس لیے کہ قصور ضبط کا احتمال اس کے خبر واحد ہونے سے پیدا ہوا؛ کیوں کہ اگر یہ خبر تواتر اور شہرت کی حد کو پہنچ جاتی تو قصور ضبط کا احتمال نہیں رہ جاتا۔ تو جب اس کا تعلق اخبار آحاد سے ہوا جس میں اس بات کا احتمال ہے کہ راوی سے ضبط میں کمی واقع ہوئی ہو؛ اس لیے اسے خلیفۂ رسول ﷺ نے قبول نہ کیا۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ ایک عادل کی خبر بھی ظن کا افادہ کرتی ہے، جیسا کہ شرح عقائد میں ہے تو قصور ضبط کے احتمال کی وجہ سے یہ رد اس کے خبر واحد ہونے کی طرف لوٹ آیا۔

(۲) ترجمہ: اور نفی کرنے والوں نے جو حدیث: إذا روي...إلخ، (یعنی جب مجھ سے کوئی حدیث روایت کی جائے تو اسے کتاب اللہ پر پیش کرو) سے استدلال کیا ہے، ہم اسے قبول نہیں کرتے، اس لیے کہ یہ حدیث موضوعات سے ہے، تو اسے ہم ثابت نہ کریں گے، نہ ہمیں اس کی حاجت ہے؛ اس لیے کہ ثبوت مدعا کے لیے ایک دلیل قطعی کافی ہوتی ہے اور یہاں تو دلائل قائم کردیے گئے، بہت سی وجہیں ایک دوسرے کی موید و معاون ثابت ہوئیں، اور حجت خوب واضح ہوگئی، تو اس موضوع حدیث کے اثبات کی ہمیں کیا حاجت؟

پھر مولف معیار نے یہ کہا کہ: ”اگر ہم یہ مان لیں کہ ہر عام ظنی نہیں ہوتا، بلکہ وہ عام جس کی ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہو، وہ ظنی ہوتا ہے، اور اس کی تخصیص خبر واحد سے درست ہے، نہ ہر عام کی، تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے اس لیے کہ اس عام میں جس میں گفتگو ہے پہلے ایک مرتبہ احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ سے تخصیص ہو چکی ہے، اور یہ قاعدہ اجماعی ہے کہ جب ایک دفعہ کوئی عام مخصص ہو جائے، تو بالاتفاق ظنی الدلالت ہو جاتا ہے، اور اس کی تخصیص خبر واحد بلکہ قیاس سے بھی درست ہے، الخ“۔

اس کا **جواب** یہ ہے کہ آیت کریمہ میں لفظ الصلاۃ عام ہی نہیں، تو جمعِ عرفات و مزدلفہ کی احادیث سے اسے مخصص ماننا اور پھر جمعِ سفر سے اس کی تخصیص کرنا کیوں کر صحیح ہو؟ بلکہ وہ لفظ خاص ہے، اور اس پر لامِ تعریف عہد خارجی کے لیے ہے، جس سے مراد نماز مفروضہ ہے، جو سابقاً بتفصیل مذکور ہوا۔ البتہ جمعِ عرفات و مزدلفہ کی احادیث سے اگر وہ متواتر اور مشاہیر ہوں، تو ان سے بعض افراد میں نسخ ہو سکے گا، اور خاص کے بعض افراد میں نسخ سے، باقی افراد میں اس خاص کی ظنیت ثابت نہیں ہوتی۔ پھر ہم لفظ الصلاۃ کے عموم کو تسلیم کر کے کہتے ہیں کہ احادیث موخر ہونے کے سبب، آیت مذکورہ کی مخصص نہیں ہو سکتیں؛ اس لیے کہ تاخیر مخصص جائز نہیں۔

> اور اگر اعتراض کرو کہ بنا بر حنفی اصطلاح کے احادیث جمع عرفات اور مزدلفہ کی مخصص نہیں، کیوں کہ ان کے نزدیک مخصص موصول چاہیے، بلکہ وہ حدیثیں ناسخ ہیں، اور عام منسوخ البعض کی قطعیت ان کے مذہب میں باقی رہتی ہے، پس کس طرح یہ اخبار آحاد اس عام قطعی کی مخصص ہو سکتی ہیں، تو جواب اس کا یہ ہے کہ حق یہی ہے کہ جب کہ ایک دفعہ کسی عام کا بعض افراد پر قصر ہوتا ہے، تو وہ عام ظنی الدلالت ہو جاتا ہے، خواہ وہ قصر کلام موصول سے ہو، خواہ متراخی سے۔ اور حنفی جو فرق کرتے ہیں، نسخ اور تخصیص میں ساتھ متراخی، اور موصول ہونے کے اس پر کوئی دلیل قائم نہیں رکھتے۔ اگر کچھ ٹوٹی پھوٹی دلیل ان کی ہے، تو یہی ہے کہ تاخیر مخصص میں تجہیل لازم آتی ہے، سو جواب اس کا پہلی عبارت میں گزرا، پس اگر حنفی بلا دلیل قصر توقیت کو بحق ماسوا مصلین عرفات و مزدلفہ کے مستلزم ظنیت عموم توقیت کا نہ مانیں گے، اور اپنی اصطلاح بے دلیل پر جمے رہیں گے، تو کیا اندیشہ، اور اس عام کے ظنی ہونے میں کیا شک۔ تم نہیں دیکھتے کہ جب شیوع قصر کا عام میں باعث ظنی الدلالت ہونے پر لفظ عام کا ہو گیا، جیسا کہ ہم نے عربی عبارت میں ثابت کر دیا، تو وقوع قصر کا ایک لفظ خاص میں کیوں کر اس لفظ خاص کو ظنی الدلالت نہ کرے گا، فاعتبروا یا أولي الأبصار. پس ثابت ہوا کہ جمع بین الصلاتین بعذر سفر وغیرہ منافی اور مخالف کتاب اللہ کے نہیں، فللہ الحمد والمنة. (معیار الحق)

اور مولف کا یہ کہنا کہ: ”تاخیر مخصص کے عدمِ جواز پر حنفیوں کی کوئی برہان نہیں ہے، سوا اس کے کہ تاخیر مخصص میں تجہیل لازم آتی ہے، اور اس کا جواب پہلی عبارت میں ہو چکا ہے، انتہی مختصرا“ — بے معنی ہے؛ اس لیے کہ تاخیر مخصص کے عدمِ جواز پر براہین قطعیہ موجود ہیں، انھیں میں سے لزومِ تجہیل ہے، اور کہیں پر مولفِ معیار کے کلام سابق میں اس کا جواب نہیں گزرا۔

قال في ” مسلّم الثوت وشرحه “ لبحر العلوم:

”لا يجوز تاخير المخصص، خلافا للشافعية، لنا: أن العام بلا مخصص يفيد إرادة الكل؛ لأنه لفظ مستعمل مجرد عن القرينة، فيتبادر منه الموضوع له، فالتاخير، أي: تاخير المخصص تجهيل للمكلف، فإنه يعتقد العموم، و يعمل من غير أن يكون مراد الحاكم تعالىٰ، و حكم به مع إظهار أنه خلاف المراد، و هو إغواء لا هداية. و نقض الآمدي بتاخير النسخ، فإنه يجوز اتفاقا، مع أنه تجهيل للمكلف عن مدة البقاء، و يجاب: بأنك أوجبت العمل إلىٰ سماع الناسخ، فلا تجهيل؛ فإن المكلف يعتقد أنه حكم الله إلىٰ مدة أن لا ينسخ، و يعمل به إلىٰ ورود الناسخ... بخلاف المخصص، فإنه يفيد أن العموم غير مراد من الأصل، فلو ورد العام بدونه أفاد وجوب اعتقاد ما ليس حكما إلهيا، والعمل به، و هو تجهيل بالجهل المركب، و إغواء و إضلال... **أقول**: و قد يجاب بأن الدوام قطعا ليس بالصيغة هناك، فإن الصيغة ساكتة عن بقاء الحكم، فلا تجهيل من الشارع... بخلاف الكل في العام، فإنه مدلول اللفظ، فالصيغة مع عدم اقتران المخصص تدل عليه، و هو غير مراد، فالجهل إنما نشأ من إنزال هذا الكلام، فلزم التجهيل فيه، و هو مستحيل“ اهـ مع بعض الاختصار [1].

علاوہ ازیں جمعِ سفر کی احادیث سے کتاب (قرآن) کے حکم عام کی تخصیص اس پر مبنی ہے کہ جمعِ سفر سے مراد جمعِ حقیقی ہو، اور جب احادیث مذکورہ میں جمعِ صوری کا احتمال موجود ہے، کما مر. تو اس سے کتاب کے حکم عام کی تخصیص کا دعویٰ سراسر بے محل اور بے بنیاد ہے۔

> جناب مولف نے بعد اس عذر ثانی کے جس کا جواب ختم ہوا جرح اور قدح کیا ہے، ان روایات پر جن کو اس نے ہمارا متمسک ٹھہرایا تھا، سو تم نے دیکھا کہ ان میں سے ہم نے کسی حدیث کو بھی دلیل نہیں پکڑا، پس جرح ان کا کس کو ضرر کرتا ہے۔ اور جناب مولف اس جرح کے بعد اور دو عذر در باب عدم جواز عمل کے احادیث جمع بین الصلاتین پر لکھے ہیں، ایک عذر یہ ہے کہ روایت ہے ابوذر سے، کہ کہا: فرمایا مجھ کو رسول خدا ﷺ نے: كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها، أو يميتون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: صل الصلاة لوقتها. رواه مسلم، تو اس حدیث سے یقیناً یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز اپنے وقت میں پڑھنی چاہیے، پس جب تک احادیث جمع بین الصلاتین کی اس کے مثل نہ ہوں تو اس پر عمل نہ چھوڑا جائے گا۔ پس جواب اس کا کیا دیں اور کس ناواقف سے خطاب کریں! اتنا نہیں جانتا کہ جب کہ مجوزین جمع کے اپنے اوقات میں نماز پڑھنے کی فرضیت کتاب اللہ سے مان کر پھر اس سے مسافر کو مخصوص ٹھہراتے ہیں، پھر اس حدیث ابوذر میں یہ بات نہ کہہ سکیں گے؟ (معیار الحق)

(۱) فواتح الرحموت، المقالة الثالثة في المبادىء اللغوية، مسئلة: لا يجوز تاخير المخصص، إلخ، ج: ۱، ص: ۳۰۲، ۳۰۳، دار الكتب العلمية بيروت.

جمعِ صوری کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا: جس وقت اُمرا نمازوں کو فوت کریں گے، اور تاخیر کریں گے تو تمھارا کیا حال ہوگا، ؟ انھوں نے عرض کیا: آپ مجھ کو کیا حکم فرماتے ہیں؟ فرمایا: تم وقت پر نماز ادا کرتے رہنا، کما في مسلم [1]۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ہر نماز اپنے وقت میں ادا کرنا واجب ہے۔ اس کے جواب میں مولفِ معیار جو یہ کہتا ہے: "اس حدیث کا وہی جواب ہے جو آیت مذکورہ کا ہے، انتہیٰ"۔

راقم الحروف کہتا ہے: آیت کریمہ کے جواب میں مولفِ معیار نے جو غلطیاں کی ہیں، وہی غلطیاں اس حدیث کے جواب میں ہیں، اور جس طرح کلام سابق سے آیت کریمہ کا حجت ہونا پایۂ ثبوت کو پہنچا، اسی طرح اس حدیث کا حجت ہونا بھی ثابت ہے۔

> اور ایک عذر جناب مولف کا یہ ہے کہ ادنیٰ درجہ ہوگا کہ احادیث جواز، جمعِ حقیقی کی اور احادیث عدمِ جواز کی متعارض ہوں گی، اور یہ قاعدہ مقرر ہو چکا ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض ہو تو وہ دونوں ساقط ہو جاتی ہیں، پس دونوں قسموں کی حدیثیں ساقط ہوں گی، اور ہمارا تمسک آیات اور احادیث توقیت سے باقی رہے گا۔ یہ عذر بھی قابل جواب نہیں، اس لیے کہ اول تو کوئی حدیث صحیح رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے مروی نہیں جس سے حالت سفر میں عدمِ جمع مستفاد ہو، جیسا کہ سابق میں واضح ہو چکا۔
> (معیار الحق)

اور وہ جو صاحبِ تنویر نے کہا ہے کہ: جمعِ سفر کی احادیث اور جمع سفر کے عدمِ جواز کی احادیث کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ متعارض ہوں گی، اور ایسی صورت میں اہلِ اصول کا قاعدہ یہ ہے کہ دونوں کو ساقط کر دیتے ہیں، لہٰذا جب جمع اور عدمِ جمع کی احادیث میں تعارض کی وجہ سے دونوں کی حجیت ساقط ہوگئی، تو بغیر کسی تعارض کے آیت کریمہ کا حجت ہونا ہمارے لیے سالم رہا، اھ بحاصلہ"۔

راقم الحروف کہتا ہے: جب دو آیتوں یا دو حدیثوں کے درمیان بظاہر تعارض واقع ہو تو اس کے دو حال ہیں: یا تو دوسرے پر ایک کا مقدم ہونا معلوم ہے، یا نہیں۔ اگر معلوم ہے تو متاخر کو متقدم کا ناسخ قرار دیں گے، اور اگر ان میں سے ایک کا تقدم دوسرے پر معلوم نہیں تو وجوہ ترجیح سے بقدر امکان ایک کو دوسرے پر ترجیح دیں گے۔ اور اگر ترجیح بھی ممکن نہ ہو تو بقدر امکان بلا تکلف و تعسف دونوں کو جمع کریں گے، اور اگر بلا تکلف و تعسف جمع بھی نہ ہو سکیں، تو دونوں کو ساقط کر دیں گے۔

---

(۱) و نصه: كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها، أو يميتون الصلاة عن وقتها؟ قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: صل الصلاة لوقتها.
الصحيح لمسلم، كتاب المساجد، باب: كراهية تاخير الصلاة عن وقتها المختار، ج:١، ص: ٢٣٠، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

قال في "مسلّم الثبوت":

"و حكمه، أي: التعارض النسخ، إن علم المتقدم، و إلا فالترجيح إن أمكن، و إلا فالجمع بقدر الإمكان، و إن لم يكن تساقطا" اھ. و هكذا في التوضيح و التلو يح وغيره من كتب الأصول.

لہذا صاحبِ تنویر کے کلام کے معنی یہ ہیں کہ جمعِ سفر کے جواز کے بارے میں جو احادیث تم نے نقل کیں، ان میں سے بعض کو ہم نے مجروح کر دیا، اور جمعِ حقیقی کے سوا بعض کے محامل صحیحہ ذکر کیے، اور جمعِ حقیقی کے عدمِ جواز کی احادیث اور اس مدعا کی آیات قرآنیہ نقل کیں، تو ہمارے نزدیک تمھاری ذکر کردہ احادیث میں سے کوئی دلیل قابل قبول نہ رہی۔

اب ہم تنزلاً کہتے ہیں کہ: ادنی درجہ یہ ہے کہ جرح احادیث اور جمع صوری وغیرہ کے احتمال سے قطع نظر تمھاری ذکر کردہ احادیث کو ہم نے تسلیم کیا، اور جمع حقیقی پر ان کی دلالت بھی مان لی، لیکن جمع حقیقی کے عدم جواز کی جو حدیثیں ہم نے نقل کیں وہ بھی صحیح ہیں، اور ان میں سے ایک کا دوسرے پر تقدم معلوم نہیں، کہ نسخ کا قول کیا جائے، اور اسباب ترجیح کے اقسام میں بھی دونوں قسمیں برابر ہیں، اور بلا تکلف ایک کو دوسرے پر حمل کر کے جمع کرنا بھی مشکل ہے، تو صرف یہ امر باقی رہ گیا کہ دونوں قسم کی احادیث کو حجت ہونے سے ساقط کر دیا جائے، اب آیت کریمہ کی حجیت بلا معارض سالم رہ جائے گی۔ صاحبِ تنویر کا یہ مقصود نہیں کہ اہلِ اصول متعارض حدیثوں کو ابتداءً ساقط کر دیتے ہیں، لہذا اس محل میں بھی ساقط کر دو۔

> اور اگر بالفرض کوئی حدیث مخالف، احادیث جمع کے پائی بھی جاتی، اور دونوں میں تعارض واقع ہوتا، تو پھر یہ کس نے قاعدہ باندھا ہے کہ دونوں ساقط ہو جاتی ہیں؟ یہ قاعدہ آج تک کسی اہلِ اصول فقہ یا حدیث سے مروی نہیں، شاید مولف نے کسی دیوار پر لکھا دیکھا ہو گا، إذا تعارضا تساقطا. اہلِ اصول حدیث کا یہ قاعدہ شرح نخبہ وغیرہ میں لکھا ہے کہ اولا ان دونوں حدیثوں کو آپس میں موافقت کرنا چاہیے، اور اگر بلا تکلف موافقت نہ ہو سکے تو موخر کو ناسخ کہنا چاہیے، اور اگر تقدیم اور تاخیر معلوم نہ ہو تو دونوں میں جو مرجح اور اقویٰ ہو، جیسے حدیث بخاری اور مسلم کی بہ نسبت غیر ان کی کے، تو اس کو اختیار کرنا چاہیے، اور کتب اصول حنفیہ میں بھی ایسے مراتب ٹھہرائے ہیں، اگرچہ ان میں جمع کو موخر کیا ہے، غرض کہ إذا تعارضا تساقطا کا اہلِ اصول سے کوئی قائل نہیں۔ (معیار الحق)

مولفِ معیار اگر ان مقدمات صریحیہ یا ضمنیہ میں سے کسی مقدمہ کو تسلیم نہ کرتا تو مضائقہ نہ تھا، اور اس کا جواب باصواب دیا جاتا، اور یہ جو اس نے غور و فکر کیے بغیر اعتراض کر دیا کہ: "اہلِ اصول کے نزدیک یہ قاعدہ نہیں ہے"، کیوں کر علمائے فحول کے لائق توجہ اور قابل قبول ہو؟ بیان سابق سے معلوم ہو گیا کہ اگر نسخ اور ترجیح اور دو متعارض چیزوں کے درمیان جمع ممکن نہ ہو تو پھر تساقط کے سوا اہلِ اصول کے یہاں اصلاً اور کوئی قاعدہ نہیں ہے۔

اخیر عذر مولف کا یہ ہے کہ عدمِ جمع میں احتیاط ہے، اس لیے کہ اگر کوئی جمع نہ کرے گا تو اس کی نماز بالاتفاق اپنے وقت میں ہوگی، اور اگر جمع کرے گا تو شاید اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست نہ ہو، تو اس کی نماز وقت کے بغیر ناجائز ہوگی، پس جواب اس کا یہ ہے کہ تشکیک مذکور اس صورت میں جاری ہوتی ہے، جس میں طرفین کا مذہب مدلل بدلائل ہو، اور صورت اختلاف کی ہو، حالاں کہ مسئلۂ جمع میں مانعین کا دعوی بے دلیل ہے، اور ان کا ناجائز کہنا خلاف ہے، اختلاف نہیں، پس اگر صحت میں عمل مدلل بدلائل کے قول بے دلیل شک ڈال دیا کرے تو سیکڑوں اعمال باطل ہو جائیں، اور حق و باطل میں کچھ تمیز نہ رہے، پس رد ہوئے سب عذرات جناب مولف کے۔ (معیار الحق)

جب ناظرین منصفین پر جمعِ حقیقی کے عدمِ جواز کے دلائل کی صحت و قوت، کلام سابق سے واضح ہو گئی، تو یہ امر مخفی نہ رہا کہ جمعِ صوری کا مذہب اختیار کرنا عین احتیاط ہے، اس لیے کہ یہ مذہب دلائل واضحہ اور براہین قاطعہ کے ساتھ مدلل و مبرہن ہے، اور جمعِ حقیقی پر کوئی دلیل قطعی یا ظنی نہیں ہے۔

اور مولفِ معیار کا یہ کلام ساقط ہو گیا کہ: "تشکیک مذکور اس صورت میں جاری ہوگی، جس میں طرفین کا مذہب دلائل سے مدلل ہو، حالاں کہ مسئلۂ جمع میں مانعین کا دعوی بلا دلیل ہے،" انتہیٰ۔

اب ان عذرات سے جو مولف نے بیان نہیں کیے، بلکہ بعضے اور حنفیوں نے بیان کیے ہیں، جواب دیا جاتا ہے، تو سنو! بعضے یہ عذر کرتے ہیں کہ کہا ابن مسعود نے: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها، إلا صلاتين: صلاة المغرب والعشاء بجمع، و صلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها. رواه البخاري، و مسلم. پس جواب اس کے تین ہیں: اول یہ کہ اگر اس نفیِ ابن مسعود کو تم سب احادیث اثبات پر جو باقی چودہ صحابہ سے مروی ہیں، غالب ٹھہرا کر کہو کہ جس جمع کو ابن مسعود نے نہیں دیکھا وہ درست نہیں، تو تم پر ایک یہ پہاڑ مصیبت کا گرے گا کہ جمع بین الظہر والعصر کو عرفات میں کیوں کر درست رکھتے ہو، باوجودے کہ ابن مسعود کے اس قول سے تو نفی جمع فی العرفات بھی مفہوم ہوتی ہے، پس جو تم جواب رکھتے ہو، اسی کو ہماری طرف سے سمجھو۔ (معیار الحق)

پھر یہ جو مولفِ معیار نے کہا کہ: "بعض حنفی جمعِ صوری پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا: ما رأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة إلا لميقاتها، إلا صلاتين... إلخ [1]. پس اس کے تین جواب ہیں: اول یہ کہ اگر اس حدیثِ ابنِ مسعود کو تم، سب احادیثِ جمع پر، جو چودہ صحابی سے منقول ہیں، غالب ٹھہرا کر کہو کہ جس جمع کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے نہیں دیکھا، وہ درست نہیں، تو تم پر یہ پہاڑ مصیبت کا ٹوٹے گا، کہ جمع بین الظہر والعصر کو عرفات میں کیوں کر درست کہتے ہو؟ پس جو جواب تمھارا، جمعِ عرفات میں ہے، وہی جواب ہمارا جمعِ سفر میں ہے۔اھ مختصرا"۔

(۱) صحيح البخاري، كتاب المناسك، باب: متى يصلي الفجر بجمع، ج: ۱، ص: ۲۲۸، مجلس البركات، جامعه اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ./ الصحيح لمسلم، كتاب الحج، باب: الإفاضة...إلخ، ج: ۱، ص: ٤١٧، مجلس البركات، اشرفيه، مبارك پور، اعظم گڑھ.

راقم الحروف کہتا ہے: اگرچہ اس استدلال کی تفصیل فی الجملہ کلام سابق میں ہو چکی ہے، لیکن مولفِ معیار کے تعرض کے باعث دوبارہ کہا جاتا ہے کہ جمعِ عرفات، دن کے وقت مجمعِ صحابہ کے درمیان واقع ہوئی تھی، تو بالضرور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے درمیان معروف و مشہور ہوگی، بخلاف جمع مزدلفہ کے کہ شب میں تھی، اور رات کی تاریکی کے سبب سب کے لیے محسوس اور مشاہد نہ تھی، لہٰذا ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی تصریح فرمائی، اور جمع عرفات کو شہرت کی بنا پر ذکر نہ کیا، کہ وہ سب صحابہ کو معلوم ہے، اسے ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

> یعنی اگر کہو کہ ابن مسعود کا جمع فی العرفات کا ذکر نہ کرنا بر شہرت عرفات کے تھا، تو ہم کہیں گے کہ جمع فی السفر بھی قرن صحابہ میں مشہور تھا، کیوں کہ چودہ صحابی سوائے ابن مسعود کے اس کے ناقل ہیں، تو اسی واسطے ابن مسعود نے اس کا استثنا نہ کیا، اور اب محمل نفی کا جمع بلا عذر ہوگی۔ اور اگر کہو کہ جمع فی العرفات بالقایسہ معلوم ہوتی ہے، تو ہم کو کون مانع ہے مقایسہ سے؟ و علیٰ هذا القیاس جو جواب تمھارا ہے، وہی جواب ہمارا ہے۔ (معیار الحق)

اور وہ جو تم نے کہا کہ: ”جمعِ سفر بھی بین الصحابہ مشہور تھا، اس لیے اس کا ذکر بھی چھوڑ دیا“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمعِ سفر جس کو تم چودہ صحابی سے منقول کہتے ہو، **اولاً:** اس میں یہ ہے کہ جمعِ سفر کی احادیث ان صحابہ سے منقول ہیں، ہم نے اس کو تسلیم کیا لیکن ان سے اس کا جمعِ حقیقی ہونا منقول نہیں ہے۔ تو چودہ صحابی سے نقل کرنے سے تم کو کیا نفع ہے؟ و قد مر تفصیله.

ثانیاً: یہ کہ صحابہ کے درمیان جمعِ سفر اصلاً مشہور نہ تھا، ورنہ (۱) عمر بن خطاب، (۲) ابن مسعود، (۳) عبداللہ بن عباس، (۴) عبداللہ بن عمر، (۵) سعد بن ابي وقاص اور ان کے علاوہ بعض دیگر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین، اور تابعین میں سے (۶) سالم بن عبداللہ، (۷) عمر بن عبدالعزیز، (۸) عمرو بن دینار، (۹) لیث بن سعد، (۱۰) جابر بن زید، (۱۱) محمد بن سیرین، (۱۲) مکحول، (۱۳) علقمہ، (۱۴) اسود، (۱۵) سفیان ثوری، (۱۶) ابراہیم نخعی، (۱۷) حسن بصری اور (۱۸) امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اس کا انکار کس طرح کرتے؟ چناں چہ ابن شداد نے کتاب ”دلائل الأحکام“ میں ان حضرات کا سفر میں جمعِ حقیقی سے انکار نقل کیا ہے:

قال علي القاري في ”المرقاة“ تحت حديث ابن مسعود:

”لعله رویٰ هذا الحديث بمزدلفة، و لذا اكتفىٰ عن ذكر الظهر و العصر، فلابد من تقديرهما، أو ترك ذكرهما؛ لظهورهما عند كل واحد؛ إذ وقع ذلك الجمع في مجمع عظيم في النهار علىٰ رؤس الأشهاد، فلا يحتاج إلى ذكره في الاستشهاد، بخلاف جمع المزدلفة، فإنه

باللیل، فاختص بمعرفته بعض الأصحاب" اھ[1]. و هکذا في "فتح القدیر" لابن الهمام.

دوسرا جواب یہ کہ امام نووی نے شرح صحیح مسلم میں کہا ہے: والجواب عن هذ الحدیث أنه مفهوم، و هم لا یقولون به، و نحن نقول بالمفهوم، و لکن إذا عارضه المنطوق قدمناه علی المفهوم، و قد تظاهرت الأحادیث الصحیحة بجواز الجمع، اھ. (معیار الحق)

مولف معیار نے امام نووی سے ایک دوسرا جواب بھی نقل کیا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ: "جمعِ سفر کا منع ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے بطریق مفہوم سمجھا گیا، اور حنفیہ مفہوم کا قول نہیں کرتے، اور ہم یعنی جماعت شافعیہ اگرچہ مفہوم کا قول کرتے ہیں، لیکن منطوق کو مفہوم پر ترجیح دیتے ہیں، تو جمع سفر کا منع جو ابنِ مسعود کی حدیث کا مفہوم ہوا، اس پر جوازِ جمعِ سفر کو جو احادیث مذکورہ کے منطوق سے ظاہر ہوا، ترجیح ہے" انتہیٰ — مولف کا یہ کلام درست نہیں، **اولاً:** اس لیے کہ ابنِ مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث میں یہ بصراحت موجود ہے کہ: "میں نے رسول اللہ ﷺ کو وقت معتاد کے علاوہ میں کوئی نماز پڑھتے نہیں دیکھا، مگر مزدلفہ میں"، تو اس کلام کا سیاق اس امر کے بیان کے لیے ہے کہ مستثنیٰ کے علاوہ ہر نماز کا رسول اللہ ﷺ کا وقت معتاد میں پڑھنا مسنون ہے، لہٰذا اسی کا اتباع چاہیے، اور اس کے علاوہ دوسرے طریقے پر پڑھنا، (اور اسی میں سے جمعِ سفر ہے) خلافِ سنت ہے۔ تو اس کلام سے جمع سفر صراحۃً باعتبار النص منفی ہوئی، نہ بطور مفہوم۔ کما زعم.

قال في "التلویح":

"إن الحکم المستفاد من النظم إما أن یکون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأول أن یکون النظم مسوقا له، فهو العبارة، إلا فإشارة" اھ[2].

ثانیاً: ہم نے تسلیم کیا کہ اس حدیث سے جمعِ سفر کا عدمِ جواز، بطرز مفہوم سمجھا گیا ہے، لیکن حنفیہ نے یہ نہیں کہا کہ ہمارے یہاں مفہوم مطلقاً معتبر نہیں، البتہ حنفیہ مفہوم مخالف کو صحیح نہیں کہتے، اور مفہومِ موافق کو تمام حنفیہ تسلیم کرتے ہیں، اور دلالت النص اسی مفہوم موافق ہی کا نام ہے۔ اور حدیثِ مذکور سے جمعِ سفر کا منع بطور مفہوم موافق، سمجھا گیا، نہ کہ بطور مفہوم مخالف۔ کہ مختار حنفیہ کے مخالف ہے۔

(۱) مرقاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح، کتاب المناسك، باب: الدفع من عرفة والمزدلفة، الفصل الأول تحت حدیث ما رأیت رسول الله ﷺ صلی صلاة إلا لمیقاتها...إلخ، ج: ٥، ص: ١٨٠٨، دار الفکر، بیروت.

(۲) التلویح، التقسیم الرابع في کیفیة دلالة اللفظ علی المعنیٰ، ص: ٣٥٣، مکتبه تهانوی، دیوبند.

قال في "التوضيح":

"و أما دلالة النص، و يسمىٰ فحوى الخطاب...إلخ [1].

قال عليه في "التلويح":

"فحوى الخطاب، أي: معناه، و قد يسمىٰ لحن الخطاب و مفهوم الموافقة؛ لأن مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق إثباتا و نفيا، و يقابله مفهوم المخالفة" اهـ [2]. و هكذا في سائر كتب الأصول.

و قال شيخ الإسلام العيني:

"قال النووي: قد احتجت الحنفية بقول ابن مسعود رضي الله عنه: ما رأيت...إلخ، هي منع الجمع بين الصلاتين في السفر، والجواب: أنه مفهوم و هم لا يقولون به. قلت: لا نسلم هذا على إطلاقه، و إنما لا نقول بالمفهوم المخالف، و ماورد في الأحاديث من الجمع بين الصلاتين في السفر فمعناه الجمع بينهما فعلا، لا وقتا"، اهـ.

{ تیسرا جواب یہ ہے جو شیخ سلام اللہ حنفی نے محلی میں کہا ہے: فقد صح في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه نفي رو يته الجمع عنه ﷺ إلا بمزدلفة، ثم رأيت في مسند أبي يعلىٰ من طريق ابن أبي ليلىٰ عن أبي القيس الأزدي، عن ابن مسعود: كان صلى الله عليه و أله وسلم يجمع بين الصلاتين في السفر، فلو حمل الإثبات في حديث أبي يعلىٰ على حال الجد في السير، والنفي في حديث البخاري على حال النزول في المنزل لكان له وجه، فيؤول إلىٰ مذهب مالك، اهـ. }

اور مولف معیار نے جو جواب ثالث میں کہا ہے کہ: "شیخ سلام اللہ حنفی نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جمع بین الصلاتین کے دیکھنے کی نفی مزدلفہ کے علاوہ سے مروی ہے، اور میں نے مسند ابو یعلی میں بطریق ابو القیس دیکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: رسول اللہ ﷺ سفر میں جمع کرتے تھے، تو اگر ابو یعلی کی حدیث میں جو اثبات ہے اسے دوران سفر کی جلدی کی حالت پر اور بخاری کی حدیث کو منزل پر اترنے کی حالت پر محمول کرو، تو وجہ تطبیق ہو سکتی ہے، انتہیٰ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو حدیثِ ابو یعلی حدیثِ صحیحین کے معارض و مساوی ہو ہی نہیں سکتی، کہ جمع بین الصلاتین کی حاجت پڑے۔

---

(۱) التوضيح، التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنىٰ، ص: ۱٤۰، مجلس البركات، اشرفيه مبارك پور، اعظم گڑھ.

(۲) التلويح، ج:۱، ص: ۲٥۰، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۱٤۱٦هـ.

ثانیاً: یہ کہ اس طور پر جمع بین الحدیثین کہ ابو یعلی کی حدیث کو جلدی کی حالت پر اور بخاری کی حدیث کو حالتِ نزول پر محمول کرنا کیا ضروری ہے؟ اور جمع بین الحدیثین کیا جائے تو اس طور پر ممکن ہے کہ حدیث ابو یعلی جو جمعِ سفر پر دال ہے، وہ جمعِ صوری کے اوپر محمول ہے، اور حدیث بخاری سے جمعِ حقیقی کی نفی ہے۔

ثالثاً: یہ کہ حدیث ابو یعلی مولفِ معیار کے بقول کسی محدث کی تصحیح کے بغیر کیوں کر تسلیم کی جائے؟

اور بعضے حنفی یہ عذر کرتے ہیں کہ فرمایا آں حضرت ﷺ نے: إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتىٰ يجيء وقت الصلاة الأخرى. رواه مسلم عن أبي قتادة، عن النبي ﷺ.

تو جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث اس شخص کے حق میں ہے کہ بلا عذر نماز میں تاخیر کرے، نہ اس کے حق میں جو مسافر ہے۔ اگر کہو کہ یہ حدیث سفر میں فرمائی تھی، پس مسافر کو بھی حکم اس کا شامل ہوگا، تو کہا جائے گا کہ اولا تو ظرف قول کا باعث اور قرینہ اس کی تعمیم یا تخصیص پر نہیں ہوتا۔ اور اگر ظرف کو دخل ہو تو کہا جائے گا کہ آں حضرت ﷺ نے یہ قول وقت نماز فجر کے اور فوت ہو جانے نماز فجر نیند میں فرمایا تھا، جیسا کہ ابتداے اس حدیث سے ظاہر ہو رہا ہے، پس حکم سفر کی فجر ہی کا بیان کیا، جس کا جمع کرنا کسی نماز سے ممکن نہ تھا، نہ ظہر، اور عصر اور مغرب اور عشا کے سفر کا۔ علاوہ یہ کہ مسافر جمع کرنے والے کو یہ ضرور ہے کہ ارادہ جمع کرنے کا پہلے نماز کے وقت کے اندر کر رکھے جس شخص نے ارادہ جمع کرنے کا نہ کیا، یہاں تک کہ وقت نماز اول گزر گیا تو بے شک اس کی جمع درست نہ ہوگی۔ پس اگر بقرینہ ظرف کے اس حدیث میں مسافر کو بھی شامل کرو تو ایسا مسافر مورد اور محمل اس حدیث کا ہوگا، اور اس میں ہمارا کیا حرج جب کہ ہم نیت جمع کو قبل گزرنے وقت پہلے نماز کے شرط صحت جمع کی جانتے ہیں، فافهم.

اور بعضے حنفی یہ عذر پیش کرتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ نے حمنہ بنت جحش کو اس کے ایام استحاضہ میں ایسی کیفیت سے نماز پڑھنی فرمائی تھی کہ وہ جمعِ صوری تھی، اس سے معلوم ہوا کہ مسافر کو بھی جمعِ صوری ہی چاہیے۔ پس اس کا جواب بھی ظاہر ہے، کہ وہ مقیم تھی، پس مقیم پر مسافر کی نماز کو قیاس کرنا، باوجودے کہ اس کے حق میں ایسے نصوص قطعیہ تاویل کے وارد ہیں، جن سے صاف جمعِ حقیقی معلوم ہوتی ہے، قیاس مع الفارق ہے، اور مقابل نصوص کے، اور وہ بالاتفاق مردود ہوتا ہے، فقط۔ پس ثابت ہوا کہ عدمِ جواز جمع بین الصلاتین کسی حدیث صحیح مرفوع و متصل سے ثابت نہیں، اور مانعین، جمع بین الصلاتین کی کوئی دلیل نہیں رکھتے، اور جواز اس کا احادیث صحاح سے جو پندرہ صحابی سے مروی ہیں، اور تیرہ کتب احادیث میں جن میں صحیحین بھی ہیں، روایتیں ان کی ثابت ہیں، اور بہت صحابہ اور تابعین اور ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بھی اس کے جواز کے قائل ہیں.

فلله الحمد أولا وآخرا، و ظاهرا و باطنا، على ما أيدنا لإثبات الجمع في السفر بين الصلاتين، الصحيح الثابت، المروي عن النبي، صاحبِ قاب قوسين، صلى الله عليه و آله و صحبه صفوة الثقلين. (معیار الحق)

اور وہ جو کہا ہے کہ: ”حدیث: إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتىٰ يجيء وقت صلاة أخرىٰ، اس شخص پر محمول ہے، جو بلا عذر نماز میں تاخیر کرے“۔

اس کا **جواب یہ ہے** کہ کلمہ "مَن" عام ہے، اس کو بلا قرینہ تخصیص، خاص پر محمول کرنا صحیح نہیں، اور جمعِ سفر کی احادیث مذکورہ مخصص نہیں بن سکتیں، اس لیے کہ افادۂ تخصیص اس پر موقوف ہے کہ احادیث مذکورہ سے مراد جمعِ حقیقی ہو، و قد نفيناه من قبل بأدلة واضحة، و حجج ساطعة.

ثانیاً: یہ کہ ہم پوچھتے ہیں کہ جمعِ سفر کی مذکورہ حدیثیں اس حدیث سے مقدم ہیں یا موخر؟ اگر مقدم ہیں، تو حدیثِ مذکور سے منسوخ ہوں گی، علی تقدیر المعارضہ، اور اگر موخر ہیں، تو اس کی مخصص نہیں ہو سکتیں، اس لیے کہ مخصص کی تاخیر جائز نہیں، کما مر بدليل.

خاتمۂ کتاب

و هذا آخر ما أردنا إيراده في الجواب، والله سبحانه أعلم بالصواب، و إليه سبحانه المرجع والمآب، في كل فصل و باب، و صلى الله تعالىٰ علىٰ سيدنا محمد، و آله و صحبه أجمعين، برحمته و هو أرحم الراحمين.

****

بحمدہٖ تعالیٰ و بکرم حبیبه الأعلیٰ آج ۸/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۵ھ/ ۱۰/ مارچ ۲۰۱۴ء بروز دوشنبہ، کتابِ مستطاب "انتصار الحق" کی تسہیل، تحقیق اور تخریج وغیرہ مکمل ہوئی۔

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على عبده و رسوله محمد و آله و اصحابه أجمعين.

محمد صادق مصباحی/ نور محمد مصباحی

مدرسہ عربیہ سعید العلوم، یکماڈپو، لکشمی پور، مہراج گنج

****

فہرست کتاب

عنوان | صفحہ

مصادر و مراجع

مراجع	مصنف	وفات	ناشر
قرآن مجید			
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری	۲۵۶ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت/مجلس برکات، اشرفیہ مبارکپور
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری	۲۶۱ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت/مجلس برکات، اشرفیہ مبارکپور
جامع ترمذی	امام محمد بن عیسیٰ ترمذی	۲۷۹ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت/مجلس برکات، اشرفیہ مبارکپور
سنن ابی داوٗد	ابوداوٗد سلیمان بن اشعث سجستانی	۲۷۵ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
سنن نسائی	امام احمد بن شعیب بن علی نسائی	۳۰۳ھ	فیصل پبلیکیشنز
سنن ابن ماجہ	امام محمد بن یزید بن ماجہ قزوینی	۲۷۳ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
مصنف ابن ابی شیبہ	امام ابوبکر عبد اللہ بن محمد بن ابی شیبہ	۲۳۵ھ	ادارۃ القرآن، کراچی، پاکستان
سنن بیہقی	امام ابوبکر احمد بن حسین بیہقی	۴۵۸ھ	
سنن دارقطنی	امام ابوالحسن دارقطنی	۳۸۵ھ	نشر السنہ، ملتان، پاکستان
سنن ابی داوٗد مع بذل المجہود	امام سلیمان بن اشعث سجستانی	۲۷۵ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
مؤطا امام محمد	امام محمد بن حسن شیبانی	۱۷۹ھ	مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور
مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل بغدادی	۲۴۱ھ	بیت الافکار الدولیہ
المیزان الکبریٰ الشعرانیہ	ابوالمویّد عبد الوہاب بن احمد شعرانی	۹۷۳ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
تفسیر بیضاوی	عبد اللہ ابو عمر بن محمد بیضاوی	۷۹۱ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
تفسیر معالم التنزیل	ابو محمد حسین بن مسعود البغوی	۵۱۶ھ	دار ابن حزم، بیروت
المنہاج فی شرح صحیح مسلم	ابوزکریا یحییٰ بن شرف نووی	۶۷۶ھ	مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور
تفسیر مدارک، نسفی	ابوالبرکات احمد بن محمود نسفی	۷۱۰ھ	ابنائے مولوی محمد بن غلام رسول، سورتی، ممبئی
تفسیر کشاف	جار اللہ زمخشری		انتشارات آفتاب، تہران، ایران
مشکوٰۃ المصابیح	امام محمد بن عبد اللہ خطیب تبریزی	۷۴۲ھ	مجلس برکات، اشرفیہ مبارک پور
تقریب التہذیب	حافظ ابن حجر عسقلانی	۹۷۳ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
شرح معانی الآثار	امام ابوجعفر طحاوی	۳۲۱ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت

تفسیر کبیر	امام فخر الدین رازی	۶۰۶ھ	دار احیاء التراث العربی، بیروت / مکتبہ تجاریہ، مکہ مکرمہ
عقد الجید	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۶۷ھ	مکتبہ ایشق، ترکی
کتاب الانصاف	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی	۱۱۶۷ھ	مکتبہ ایشق، ترکی
نور الانوار	شیخ احمد، معروف بہ ملا جیون	۱۱۳۰ھ	مجلس برکات، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
تاریخ ابن خلکان	احمد بن محمد بن ابی بکر خلکان	۶۸۱ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
ہدایہ	برہان الدین علی بن ابی بکر مرغینانی	۵۹۳ھ	مجلس برکات، اشرفیہ
فتح القدیر	امام کمال الدین محمد بن عبد الواحد	۶۸۱ھ	برکات رضا، پور بندر، گجرات
درایہ فی تخریج الہدایہ	امام ابن حجر احمد بن علی عسقلانی	۸۵۲ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
فواتح الرحموت	علامہ عبد العلی محمد بن نظام الدین	۱۲۵۲ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
در مختار	علامہ محمد بن علی حصکفی	۱۰۸۸ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت
رد المحتار	علامہ ابن عابدین شامی	۱۲۵۲ھ	دار الکتب العلمیہ، بیروت / زکریا بک ڈپو
جامع الاصول	امام مجد الدین، ابن اثیر		دار الکتب العلمیہ، بیروت
فتاویٰ عالم گیری	ملا نظام الدین وغیرہ	۱۱۶۱ھ	نول کشور لکھنؤ
شرح نخبۃ الفکر	حافظ ابن حجر احمد بن علی عسقلانی	۸۵۲ھ	مجلس برکات، اشرفیہ
شرح وقایہ	علامہ عبید اللہ بن مسعود	۷۴۷ھ	مجلس برکات، اشرفیہ
مسند خوارزمی	قاضی القضاۃ ابو المؤید خوارزمی		دائرۃ المعارف، حیدر آباد، دکن
موسوعۃ اطراف الحدیث النبوی الشریف			دار الفکر، بیروت
عمدۃ القاری	ملا علی قاری		ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر

تبییض الصحیفہ فی مناقب ابی حنیفہ / امام جلال الدین سیوطی / ۹۱۱ھ

فہرست طلبۂ جماعت سابعہ (فضیلت – سالِ اول) ۲۰۱۳ء – ۲۰۱۴ء

نمبر شمار	اسماے طلبہ	سکونت
1	محمد رئیس اختر	بارہ بنکی
2	ذی شان یوسف	شراوستی
3	محمد حفیظ الرحمٰن	صاحب گنج
4	محمد عالم گیر	گڈا
5	عبد الرحمٰن	سنت کبیر نگر
6	غلام محمد ہاشمی	دیناج پور
7	محمد جمیل احمد	بکارو
8	محسن رضا	مرادآباد
9	محمد عبد المبین	شراوستی
10	محمد تحسین ضیا	مظفر پور
11	محمد زبد الحق	صاحب گنج
12	محمد رضاء الحق	سون بھدر
13	محمد عبد الماجد	گیا
14	محمد سالم	کان پور
15	صدام حسین	گونڈہ
16	محمد نسیم رضا	لکھیم پور کھیری
17	معراج احمد	نیپال
18	سید مرتضٰی قادری	کرناٹک
19	محمد عثمان غنی	اتر دیناج پور
20	محمد ظہیر حسن	شاہ جہاں پور
21	محمد اجمل	الہ آباد
22	مہتاب عالم	ممبئی
23	محمد معصوم رضا	بکارو
24	محمد سرفراز احمد	سیتامڑھی
25	طیب رضا	مرادآباد
26	محمد عمران رضا	بریلی
27	محمد یوسف لون	کشمیر
28	محمد شوکت علی	سیتامڑھی
29	محمد ریحان رضا	ناگ پور
30	محمد شہزاد عالم	مظفر پور
31	محمد سراج الدین	سیتامڑھی
32	محمد رضاء اللہ	نیپال
33	محمد عارف رضا	راجستھان
34	نجم الدین	امروہہ
35	شمس الحسن	بریلی شریف
36	محمد نور الدین	اتر دیناج پور
37	حامد رضا	امبیڈکر نگر
38	محبوب رضا	ناگ پور
39	محمد معروف رضا	کٹیہار
40	وہرا توفیق بھائی	گجرات

41	محمد فیضان رضا	باندہ		63	عابد رضا	مئو
42	محمد ریاض الدین	ہزاری باغ		64	محمد فرقان احمد	دمکا
43	محمد ساجد الرحمٰن	سمستی پور		65	جمال الدین	بھدوہی
44	محمد اشرف	جموں وکشمیر		66	یٰسین اختر	مرادآباد
45	محمد فضیل	سنت کبیر نگر		67	محمد اصغر علی	سیتامڑھی
46	نور محمد	لکھیم پور کھیری		68	محمد محمود احمد	دیناج پور
47	محمد زین العابدین	اتر دیناج پور		69	محمد مشفق عالم	کشن گنج
48	محمد احتشام الحق	بھاگل پور		70	محمد آزاد عالم	کٹیہار
49	محمد ہاشم رضا	اتر دیناج پور		71	محمد ابوسعید	اتر دیناج پور
50	محمد غیاث الدین	بنارس		72	عمر فاروق	کرناٹک
51	علی رضا	دیوگھر		73	اخلاق حسین	سنت کبیر نگر
52	ابراہیم	مہراج گنج		74	عبدالقادر	مرادآباد
53	محمد شعبان علی	سلطان پور		75	محمد آصف	بریلی
54	محمد اسرار الحق	مظفر پور		76	محمد سہیل اختر	کشن گنج
55	محمد زاہد رضا	نئی دہلی		77	محمد امان اللہ	مظفر پور
56	منور علی	رام پور		78	جابر انصاری	نیپال
57	محمد آزاد رضا	شراوستی		79	شفیق الرحمٰن	دیوریا
58	ریاست حسین	مرادآباد		80	عبدالواحد	کرناٹک
59	محمد طائف رضا	بانکا		81	محمد انور	ویشالی
60	محمد رضاء المصطفیٰ	کٹیہار		82	سید محمد شہید رضا	کوشامبی
61	محمد بشیر احمد	دیوگھر		83	محمد شرف الدین انصاری	مئو
62	محمد دانش رضا	پیلی بھیت		84	محمد افتخار	شراوستی

85	محمد حامد رضا	مرادآباد
86	محمد ثاقب رضا	کشن گنج
87	محمد نظام الدین	نیپال
88	محمد حسنین رضا	نیپال
89	محمد مہتاب عالم	سیتامڑھی
90	محمد سبط حسن	مرادآباد
91	محمد نور عالم	گوپال گنج
92	محمد ظاہر حسین	نیپال
93	محمد مشاہد رضا	سدھارتھ نگر
94	محمد طارق انور	پورنیہ
95	محمد سرفراز	پرتاپ گڑھ
96	غلام سرور	پلاموں
97	محمد شہزاد عالم	پلاموں
98	محمد شعیب عالم	اتر دیناج پور
99	محمد وسیم	بریلی
100	محمد ریحان اختر	بانکا
101	محمد غلام جیلانی	مرادآباد
102	محمد حسن اختر	بانکا
103	اکبر علی	الہ آباد
104	محمد شریف	بریلی
105	محمد امام الدین	گریڈیہ
106	محمد عالمگیر	سیتامڑھی
107	محمد طفیل احمد	مدھوبنی
108	محمد حسن رضا	ہگلی
109	محمد عمر فاروق	کشی نگر
110	محمد زاہد	سنت کبیر نگر
111	غلام نبی	ویشالی
112	محمد شبیر عالم	راجستھان
113	احمد رضا	نیپال
114	محمد مدنی	گورکھپور
115	محمد فہیم	مرادآباد
116	محمد نثار احمد	کشن گنج
117	محمد نظر الحق	اتر دیناج پور
118	محمد بہار صفی	پرولیا
119	غلام یزدانی	صاحب گنج
120	محمد اسلم	گونڈہ
121	محمد سہیم الدین	مرشدآباد
122	محمد حامد رضا	نیپال
123	شہاب الدین	امبیڈکر نگر
124	محمد اختر رضا	گونڈہ
125	ابراہیم	دیوگھر
126	محمد ساجد	مرزاپور

127	محمد افروز	کشن گنج
128	محمد رضوان انور	بانکا
129	شیخ عبد الرحمٰن	اے. پی.
130	عبد الباری برکاتی	سیتامڑھی
131	محمد داؤد کوثر	اتر دیناج پور
132	محمد سراج الدین	گرڈیہ
133	محمد انور	کرناٹک
134	نعیم الدین	دیناج پور
135	عرفان حسین صدیقی	نیپال
136	محمد ارمان رضا	نیپال
137	محمد فصیح القمر	سیتامڑھی
138	محمد اشتیاق عالم	کولکاتا
139	محمد اسلم رضا	پورنیہ
140	محمد محسن رضا	گڈا
141	عبد الراشد	ایم. پی.
142	محمد حسن رضا	اتر دیناج پور
143	محمد ہاشم الدین	مرشد آباد
144	محمد ارشد رضا	شراوستی
145	محمد سلامت حسین	دیوگھر
146	شاداب رضا	بانکا
147	محمد کاظم	پورنیہ
148	محمد غلام جیلانی	اتر دیناج پور
149	محمد سعود عالم	جموئی
150	محمد نجیب اللہ	جموئی
151	محمد احمد جامی	ہزاری باغ
152	محمد مشہود	بلرام پور
153	محمد عامر علی	کشی نگر
154	محمد ابصار احمد	رام پور
155	محمد حسنین وارثی	سلطان پور
156	عبد الحق	امبیڈکر نگر
157	محمد مسعود الرحمٰن	چوبیس پرگنہ
158	احسن رضا	گونڈہ
159	محمد مدنی الاشرف	راے بریلی
160	محمد شاہد رضا	بلرام پور
161	عبد المتین	پورنیہ
162	محمد اخلاص	ہردوئی
163	محمد ادریس	فتح پور
164	محمد غلام احمد رضا	مدھوبنی
165	محمد شفیع الزماں	فیض آباد
166	عبد اللہ	امبیڈکر نگر
167	اریب مصطفیٰ	سنت کبیر نگر
168	محمد مناظر عالم	کشن گنج
169	محمد شاہ نواز	کولکاتا
170	محمد سرور عالم	ویشالی

171	محمد طاہر حسین	کٹیہار
172	محمد سلمان رضا	ممبئی
173	محمد رضوان انور	مبارک پور
174	محمد شفیق الرحمٰن	سلطان پور
175	غلام محبوب سبحانی	نیپال
176	قادری محمد سہیل	ممبئی
177	محمد عطاء المصطفیٰ	غازی پور
178	افتخار احمد	نیپال
179	محمد روشن رضا	گڑھوا
180	عبد الباسط رضا	سیتامڑھی
181	وسیم اکرم	کرناٹک
182	محمد اشرف رضا	مئو
183	عبد الرحیم	دیوگھر
184	محمد انور عالم	اتر دیناج پور

185	محمد اکبر علی	اتر دیناج پور
186	محمد صدام حسین	کشن گنج
187	محمد ریحان رضا	اتر دیناج پور
188	دیوان عاقب	گجرات
189	محمد صابر	گجرات
190	محمد اشرف	سیتامڑھی
191	محمد اشفاق	بلرام پور
192	محمد صابر عالم	کشن گنج
193	محمد تنویر رضا	اتر دیناج پور
194	محمد اظہار علی	مئو
195	محمد اظہار	مئو
196	ولی محمد	سنت کبیر نگر
197	محمد توصیف رضا	مدھوبنی